

ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

XXVII, 2025, 1

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

M o n o g r a p h i c a

BERNARD STIEGLER. TOWARDS A PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

9	Paolo Vignola	<i>Bernard Stiegler. Towards a Philosophy of Technology. Guest Editor's Preface</i>
13	Paolo Vignola	<i>Del diritto alla tecnica. Stiegler e la politica della memoria oltre lo stato di fatto</i>
33	Dario Cecchi	<i>Reincantare il mondo con il cinema: una strategia popolare di arricchimento dell'esperienza?</i>
49	Sara Baranzoni	<i>Il coraggio dell'anticipazione. Note (tragiche) per non fuggire dalla tecnica</i>
71	Emilia Marra	<i>Oltre Prometeo: Stiegler, Anders e la variante di un'aberrazione classica</i>
83	Roberto Redaelli	<i>Ihde con Stiegler. Verso una postfenomenologia organologica</i>
97	Gaetano Chiurazzi	<i>La funzione simbolica della tecnica: mondo sensibile e noetica in Bernard Stiegler</i>
107	Riccardo Baldissoni	<i>Bernard vivo. Dall'ominizzazione permanente ai perdividui</i>
133	Pietro Prunotto	<i>Maschere della decostruzione: su epifilogenesi e plasticità</i>

F o c u s

ON INTERGENERATIONAL TRANSMISSION

155	Martina Migliucci	<i>Prospettive attuali di giustizia intergenerazionale: rinuncia o ripresa prasseologica?</i>
185	Chiara Palazzolo	<i>Ethics and Future Generations. The Transmission of Classical Music Heritage</i>

S y m p o s i u m I

Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, PGreco, Sesto San Giovanni (MI) 2023

- | | | |
|-----|--|---|
| 207 | Pietro Bianchi | <i>The Theoretical Field of Abstract Labor</i> |
| 217 | Giorgio Cesarale | <i>The Question of Dialectics in Michael Heinrich's The Science of Value</i> |
| 231 | Isabella Consolati | <i>Science, Class, and Reproduction. Reflections on a "Global" Marx</i> |
| 237 | Frank Engster | <i>After the "New Marx Reading"</i> |
| 261 | Kirstin Munro | <i>The Capitalist Form of Household Production: Subsidy, Anachronism, or Something Else?</i> |
| 271 | Tommaso Redolfi Riva
& Sebastiano Taccola | <i>Science, Value, Historicity. Considerations About The Science of Value by Michael Heinrich</i> |
| 285 | Gabriele Schimmenti | <i>Marx's Anthropologies? A Dialogue with Michael Heinrich's Wissenschaft vom Wert</i> |
| 301 | Laura Turano | <i>What Became of the Individual? Rethinking Subjectivity After Marx's Scientific Revolution</i> |
| 327 | Maria Turchetto | <i>On the Tendency of the Rate of Profit to Fall</i> |
| 331 | Giovanna Vertova | <i>Domestic Labour and Living Labour</i> |
| 339 | Michael Heinrich | <i>Debating The Science of Value. My Response to the Discussants</i> |

S y m p o s i u m II

Silvia Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022

- | | | |
|-----|-------------------|--|
| 351 | Stefania Ferrando | <i>Le regole sono fiamme. La vita del diritto e la libertà femminile</i> |
|-----|-------------------|--|

- 375 Manuel Atienza *Una visión antipositivista del derecho*
- 387 Giorgio Repetto *“Una diversa idea del diritto”. A margine di uno studio sulle regulae iuris*
- 407 José M. Aroso Linhares *Should an Experience of Principles as ius Overcome the Differences between Principles and regulae iuris? Outlining a pezzo concertato*
- 427 Angela Condello *Giustizia resa nella realtà. La metafisica realista del diritto in Silvia Niccolai*
- 441 Elisa Olivito *Il diritto costituzionale nell'immanenza dei principi del diritto. Riflessioni per l'oggi*
- 459 Riccardo Fanciullacci *Che cosa significa prendere le regole sul serio? Il mondo umano e la ricerca dell'equità*
- 553 Silvia Niccolai *La differenza del diritto. Guardare le regole con gli occhi del simbolico. In replica alle critiche e ai commenti*
- V a r i a
- 601 Marina Beraha *Libertà situata: la libertà oltre il libero arbitrio*
- 617 Menno R. Kamminga *Transformative Justice for Repairing Past Injustice? An Ethical Critique*
- 637 Giorgio Maniaci *Nozick, Rawls e il welfare dei diritti fondamentali*
- 663 Pierpaolo Marrone *Le aporie della generalizzazione: Martha Nussbaum e le emozioni intelligenti*
- 693 Giuseppe Rocchè *Il problema dei paradossi morali e la teoria dell'errore: due percorsi e un incrocio*
- 717 Paolo Slongo *Dipingere il passaggio. Montaigne e l'oscillazione*
- 737 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

M o n o g r a p h i c a

**BERNARD STIEGLER. TOWARDS A PHILOSOPHY OF
TECHNOLOGY**

BERNARD STIEGLER. TOWARDS A PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY GUEST EDITOR'S PREFACE

PAOLO VIGNOLA

Dipartimento di Lettere, Filosofia e Comunicazione
Università degli Studi di Bergamo
paolo.vignola@unibg.it

ABSTRACT

This note introduces the theoretical, ethical, political and epistemological questions that Bernard Stiegler's perspective raises in the context of a radical rethinking of technology. Indeed, this monographic issue of *Ethics & Politics* is dedicated to such a perspective, which brings together contributions from different angles, oriented to offer a thematic prism useful to outline the contours not only of a philosophy of technique, but also of a philosophy that starts from the question of technique. In the context of a technological acceleration with rhythms and effects unprecedented in the history of mankind, in which Artificial Intelligence occupies a position of absolute prominence, the elements of philosophy of technics developed by Stiegler seem to have the merit of showing the necessity of reframe the twentieth-century philosophy to think critically about AI, which in this note is analysed and grafted onto the Stieglerian perspective.

KEYWORDS

Bernard Stiegler; Techne; Originary Technicity; AI; Philosophy of Technics

Over the last decade, the attention paid to digital technology by the humanities has led to a remarkable reconfiguration of their analytical methodologies, both in terms of teaching and research, to the point of blurring the boundaries between the digital humanities and the 'traditional' humanities. Contemporary philosophy, for its part, does not seem to have escaped this sort of evolutionary adaptation to artificial selection. On the level of educational offerings, seminars, degree courses, masters and doctorates focused on the digital and AI are flourishing, as are doing ethics and moral philosophy, epistemology, political philosophy and philosophy of law on the level of research and on the order of philosophical discourse. In such a disciplinary gathering, one cannot neglect aesthetics and theoretical philosophy, that seem to have found new energies and motivations to take up critical reflection on technology, starting from the Turing test and arriving at the new frontiers of robotics and, more generally, of computational agents.

A watershed between the still analogue phase of philosophical work and the one in which the forms of analysis hybridise with the digital was certainly the period of the COVID-19 pandemic, which brought with it what Naomi Klein called the

screen new deal, i.e. a new era of knowledge, production and communication based metonymically on digital interfaces. The new epochal pact founded on digital screens is, moreover, part of that process of the “envelopment” of spaces, relations and forms of social living, functional to the datafication of reality and the consequent optimisation of algorithmic performance, which in just a few years has produced a sort of “re-ontologisation of the world”, according to Luciano Floridi’s (2022: 55) expression — a re-ontologisation that is still waiting for a re-epistemologisation, just as it needs its own immanent critique.

In this regard, in a recent book devoted (in part) to artificial intelligence, Carlo Sini stated that what the ethics of AI and, more generally, the cultural approach to the digital needs is the “great philosophy of the 20th century (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Paci, Wittgenstein, Foucault, Deleuze, etc.), in order to avoid the staggering amount of nonsense that the “technicians” fill their mouths with, playing out for the public’s common sense a sort of eternal science fiction tale’ (Sini 2024: 21). If according to Sini the risk of archiving the twentieth-century critical thought is that of endorsing a kind of nonsense with a performative and in some cases prescriptive effect (just think of Chris Anderson’s storytelling about the ‘end of theory’ or Raymond Kurzweil’s storytelling about the technological ‘singularity’) on our way of seeing the relationship with AI, the causes would first and foremost be due to certain ‘shortcomings’ or myopia evident in the majority of discourses on the present of AI and its probable future scenarios, being they either apocalyptic or techno-enthusiastic:

First, the image of humans based on a 19th and early 20th century model: as if that was man in essence. Then the total ignorance of what has produced the human through technology. In particular, how the AI man is the ultimate product of the great alphabetic revolution: how textuality, going from tablets to papyri, to parchments, to printing and finally to electronic writings, has modified the so-called human nature, that is, his identity, his social life and his environment. [...] There is then universal ignorance about the human’s relationship with technology, mostly seen as an addition to the biological nature of humans (Sini 2024: 32).

Sini’s diagnosis warns about the need to resume the philosophical discourse on technology as a preliminary, and strategically pre-disciplinary, operation with respect to any analysis of the relationship between human beings and Artificial Intelligence. Moreover, the Italian thinker captures a rather widespread philosophical *Zeitgeist*, relating to the theoretical and moral need to concretise and even institutionalise that small galaxy of authors, currents, concepts and analyses that often only informally or unofficially goes by the name of philosophy of technology or technics. It is indeed an extremely heterogeneous set, encompassing branches of philosophical anthropology (Kapp, Gehlen, Scheler, Plessner, Sloterdijk), biological philosophy (Leroi-Gourhan, Canguilhem, Simondon), phenomenology and postphenom-

enology (Ihde), philosophical cybernetics (Bates, Hui), aesthetics (Pareyson, Montani), and analyses by many other scholars that are difficult to categorise into defined currents.

It is precisely with respect to philosophers freed from rigid perspectives that Sini's indications regarding the set of problems that philosophical thought should address can be understood as the philosophical framework within which to inscribe the general posture of Bernard Stiegler (2023), although the latter remains quite far from the perspective of the former. Nevertheless, since the first volume of *Technics and Time* (1994), and thus at the dawn of the World Wide Web, Stiegler has denounced a philosophical removal of the role of technique in both the definition of man and the constitution of his ends. At the same time, the French philosopher has always shown the need to summon, in part by deconstructing it, the great modern and contemporary philosophy in order to try to think technique, even when for his authors of reference — from Heidegger to Husserl, from Foucault to Deleuze —, with rare exceptions (Canguilhem, Leroi-Gourhan and Simondon) and the technique/writing chiasm he produces with his master Derrida, *techne* would still represent their unthought. This relationship with twentieth-century philosophy, which is rich in original analyses but also in conceptual frictions, is investigated in the present issue of *Ethics & Politics* within the essays written by Sara Baranzoni, Pietro Prunotto and Paolo Vignola, where the singularity of the Stieglerian proposal is also measured in the theoretical tension with respect to Jacques Derrida (1978). It is a tension that crosses the territories of philosophical anthropology, existential analytics and above all, due to the concept of tertiary retention, phenomenology. Here lies the importance of Roberto Redaelli's contribution, aimed at a comparative analysis of Ihde's postphenomenology with Stiegler's phenomenological instrumentation.

As Stiegler declares from his very beginnings, it is precisely from the unthought of modern and contemporary philosophy that he sketches the contours of his own philosophy of technology (Stiegler 2023: 45). Far from being monadically confined within a disciplinary sub-sector, Stiegler's thinking of technics is to be understood as an all-round philosophical perspective, that is, one that through a valorisation of technology, beyond its instrumental and anthropological interpretation (Heidegger 1976: 5), has the capacity to reconfigure the order of discourse in the theoretical, moral, epistemological, political, legal and aesthetic spheres. Gaetano Chiurazzi's and Dario Cecchi's papers, concerning the aesthetical diagnosis of symbolic misery and the possible pharmacological prognoses, by stressing the concept of *hipomnesis* in relation to phenomenology and Kant, focus on this last disciplinary level, which was for Stiegler the theoretical springboard for his move to politics. And Stiegler's difference with Gunther Anders still plays on diagnosis and prognosis, but also, respectively, on Epimetheus and Prometheus, which Emilia Marra's paper highlights. Stiegler's perspective is therefore, first and foremost, a philosophy not so much of

technology in the sense that it would take the latter as its object, but rather a philosophy that starts from technique, that is, from the questions that technique poses to philosophy itself from the very origins of Western thought. Riccardo Baldissoni's genealogical contribution shows precisely this order of discourse, tying together technique, politics and processes of individuation.

Finally, Stiegler's perspective, in its different phases — techno-logical, pharmacological and neganthropological — certainly represents a development of the twentieth-century philosophies of technology that are more careful not to reduce techne metaphysically to a simple means, but rather, as in the case of the “biological philosophy of technology” (Guchet 2024; Clarizio 2024), to promote a theoretical horizon in which technics can be understood in a constitutive relationship — and not in opposition — with *physis*, *episteme* and society. In this sense, then, we could say that Stiegler's general perspective lies beyond and within philosophy of technique as a discipline, and it is this amphibious value that emerges and is investigated in the contributions collected in this issue.

REFERENCES

- Clarizio, E. (2024). *La vita tecnica. Una filosofia biologica della tecnica*: Mimesis.
- Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone*. trad. it. S. Petrosino: Jaca Book.
- Floridi, L. (2022). *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Cortina.
- Guchet, X. (2022). *Du soin dans la technique* : ISTE.
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi*. trad. it. di G. Vattimo: Mursia.
- Sini, C. (2024). *Intelligenza artificiale e altri scritti* : Jaca Book.
- Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo*. a cura di P. Vignola: LUISS University Press.

DEL DIRITTO ALLA TECNICA. STIEGLER E LA POLITICA DELLA MEMORIA OLTRE LO STATO DI FATTO

PAOLO VIGNOLA

Dipartimento di Lettere, Filosofia e Comunicazione
Università degli Studi di Bergamo
paolo.vignola@unibg.it

ABSTRACT

The title and subtitle of the paper purport to summarise the three phases of Stiegler's thought, techno-logical, pharmacological and neganthropological, and at the same time the title intends to exhibit the differential trace of the relationship with Derrida and deconstruction, from which Stiegler develops his 'politics of memory'. In the first chapter, we will show the Stieglerian attempt to think technique beyond anthropocentrism and instrumentality, which consists in developing an alternative to the philosophical tradition, and which has epiphylogenesis or artificial memory as its main concept and Epimetheus as its conceptual character. In the second chapter we will describe the characteristics of the 'politics of memory' elaborated by Stiegler in his second phase, in which he develops a new critique of political economy focused on the pharmacological role of technology. In the third chapter, we will show the meaning of a possible 'right to technology', which in Stiegler's perspective would be intrinsically related to a 'duty of philosophy' caused by the urgency of the planetary condition. Finally, in the fourth chapter, we will stress the relation between 'state of fact' and 'state of law', in the third phase of Stiegler's thought.

KEYWORDS

Epimetheus, Epiphylogenesis, Pharmacology, Care, Automatic Society.

Nei giardini di Largo Richini a Milano, adiacenti l'ingresso in via Festa del perdono della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi, si trova il monumento a Margherita Hack, dell'artista Daniela Olivieri, in arte Sissi. La statua raffigura l'astrofisica italiana nella classica postura di chi osserva il firmamento celeste con un telescopio o un cannocchiale: la schiena slanciata e tesa leggermente indietro, la testa rivolta in alto, così come le braccia che sorreggono ed orientano il... nulla! Sì, perché la scienziata italiana non ha nulla tra le mani, la sua figura è come quella di un mimo che, sprovvisto dello strumento, fa come se lo stesse maneggiando. Al di là delle intenzioni dell'artista, che non si vuole certamente qui mettere in discussione, appare comunque clamorosa l'assenza dell'oggetto tecnico, e

dunque della *techné*. Si sarebbe innanzitutto tentati di trovare la causa della sottrazione del telescopio in qualche pudore o timore verso l'esibizione della tecnica. Il timore che la tecnica si prenda tutta la *scena*, o tutta la *scienza* — del resto il titolo dell'opera è *Sguardo fisico*, dunque eliminare il dispositivo ottico sembra davvero funzionale a una sorta di *pulizia epistemica*... Il monumento è a una donna scienziata, esempio dell'emancipazione *by knowledge*, che la statua del corpo femminile, con i suoi slanci e le sue ariosità, può esprimere in modo cristallino. Sottrarre l'oggetto tecnico ha come effetto quello di mettere in risalto appunto la sagoma femminile nella sua tensione dalla terra al cielo. La tensione è sottolineata dal fatto che il corpo di Margherita Hack è raffigurato emergere proprio dal terreno, come un tronco, o meglio ancora come il concetto stesso di *physis*, un'eterna generazione spontanea, un germogliamento continuo che, senza soluzione di continuità, si trasforma nella figura dell'*episteme* e da lì prende lo slancio verso le stelle.

Resta il fatto che, senza volerlo, il monumento a Margherita Hack esprime iconicamente la considerazione con cui Bernard Stiegler inaugura il suo percorso filosofico: «La filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero. La tecnica è l'impensato» (Stiegler 2023: 45); o ancora, in un senso che travalica l'analisi strettamente filosofica e abbraccia anche lo spirito scientifico: «Nella tradizione occidentale, praticamente finora, la tecnica è stata pensata essenzialmente sotto la categoria del mezzo, ovvero come pura strumentalità che non partecipa in se stessa alla costituzione dei fini» (Derrida e Stiegler 1996: 67).

A ben vedere, la questione della rimozione della tecnica è per Stiegler non solo il punto d'avvio del suo pensiero, bensì il problema costante che accompagna l'intero arco della sua elaborazione filosofica, dal primo tomo di *La tecnica e il tempo*, ossia *La colpa di Epimeteo*, fino al suo ultimo libro, il secondo tomo di *Qu'appelle-t-on pauser?*, che rappresenta un *dernier appel*, indirizzato alla filosofia e alla politica contemporanee, perché assumano il peso della «questione della tecnica» di fronte ai rischi dell'Antropocene e della società automatica (Stiegler 2020a). Ed è proprio a partire dalla figura di Epimeteo, in un gioco concettuale tra il mito platonico del *Protagora*, la paleoantropologia di Leroi-Gourhan e l'analitica esistenziale di Heidegger, che Stiegler dipana i fili di un'indagine incalzante, volta ad acquisire una prospettiva non «strumentale» e non «antropologica» (Heidegger 1976: 5) della tecnica — più che *sulla* tecnica.

In tal senso, come vedremo più dettagliatamente, potremmo dire che l'obiettivo generale di Stiegler all'interno dell'*ordine del discorso* filosofico consista nel riconoscere alla tecnica un diritto, il cui senso è polisemico. Il *diritto alla tecnica* si tradurrebbe innanzitutto, a livello epistemologico, in una sua *autonomia* come campo di studi non riducibile né all'antropologia, né alla biologia, e nemmeno alla fisica meccanica (Stiegler 2023: 64), ma anche, su di un piano sociopolitico, nel diritto di partecipare alla costituzione dei fini dell'umanità (Stiegler 1996), nonché nel diritto di avere una sorta di punto di vista, che si tradurrebbe in una prospettiva tecno-

logica da cui la tecnica, intesa nella particolare accezione di «epifilogenesi», possa osservare la realtà e la filosofia, e non solo essere osservata da quest'ultima (Vignola 2024).

Nei paragrafi che seguono, ci proponiamo di analizzare i lineamenti principali dell'intero percorso filosofico di Stiegler attraverso quattro fuochi concettuali. Nel primo paragrafo, raduneremo gli elementi più importanti dell'operazione sviluppata dal filosofo francese per pensare la tecnica attraverso «un cambiamento radicale di prospettiva» (Stiegler 2023: 64), che consiste nello sviluppare un'alternativa praticamente a tutta la tradizione filosofica, e che ha nell'epifilogenesi o memoria artificiale il suo concetto principale e in Epimeteo il suo personaggio concettuale (Vignola 2024). Dopo aver reso conto di questi concetti e del ruolo di Epimeteo, nel secondo paragrafo passeremo a descrivere le caratteristiche della «politica della memoria» elaborata da Stiegler a partire dalla sua fase farmacologica, in cui il pensiero filosofico passa dalla decostruzione della metafisica a una nuova critica dell'economia politica centrata sul ruolo ambivalente, costituente e destituente rispetto alle facoltà umane e all'organizzazione sociale, della tecnologia. Nel terzo paragrafo mostreremo il significato di un possibile «diritto alla tecnica» — liberamente ricalcato dal «diritto alla filosofia» già invocato da Jacques Derrida (1990), che nella prospettiva di Stiegler (2018b: 235-243) sarebbe intrinsecamente relazionato con un «dovere della filosofia» di fronte all'urgenza della condizione planetaria. Infine, nel quarto paragrafo, tratteggeremo i contorni del rapporto tra «stato di fatto» e «stato di diritto», sia dal punto di vista logico e concettuale, sia come diagnosi economico politica.

1. PER NON DIMENTICARE EPIMETEO

Nel *Protagora*, Epimeteo, fratello smemorato di Prometeo, ha la colpa di dimenticarsi di distribuire agli uomini le qualità necessarie per la loro sopravvivenza, determinando così un ritardo congenito della specie e un suo «difetto d'origine». La colpa di Epimeteo anticipa del resto quella ben nota del fratello, ossia rimediare al difetto di origine dell'uomo con il furto del fuoco, che rappresenta l'invenzione della tecnica, e che permette all'uomo di sopravvivere e governare la natura, ma che gli fa anche scoprire la propria finitudine, la mortalità. Invece di soffermarsi sulla supposta «carenza originaria» causata da Epimeteo, che perciò Prometeo compenserebbe con la tecnica, Stiegler segnala qualcosa di ontologicamente più complesso, nel senso che concepisce l'origine dell'uomo solo a partire dall'invenzione della tecnica, e non come qualcosa di puro, vale a dire l'idea di un umano già «realizzato» nella sua essenza e carente per natura — a causa di Epimeteo —, che inventerebbe la tecnica come compensazione. Per il filosofo francese, prima di tale invenzione non si può ancora parlare dell'uomo, tantomeno della sua origine, che fa appunto

difetto: «All'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine o l'origine come difetto» (Stiegler 2023: 228)¹.

Ora, seguendo Leroi-Gourhan (1977: 81-116), Stiegler fa coincidere l'invenzione della tecnica con quella dell'uomo, per cui l'inventore e l'inventato, l'uomo e la tecnica, in realtà si confondono in un unico movimento: «Leroi-Gourhan dice in effetti che è lo strumento, cioè la *techné*, che inventa l'uomo, e non l'uomo che inventa la tecnica. O ancora: l'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento —“esteriorizzandosi” tecno-logicamente» (Stiegler 2023: 184). Il riferimento antropologico è all'esteriorizzazione da parte di ominidi di molto anteriori alla comparsa di *Homo sapiens* (e già a partire da australopitechi di almeno due milioni di anni fa), di funzioni ed espressioni a seguito della liberazione della mano e del volto come conseguenza evolutiva della conquista della postura eretta, all'interno di uno sviluppo congiunto dell'evoluzione della corticalizzazione e dei progressi dell'industria litica (Leroi-Gourhan 1977: 130-154). La tecnica viene allora pensata come un particolare stato della materia inerte, differente rispetto al “semplice” inorganico, nel senso di uno *stato inorganico organizzato* dalla stessa esteriorizzazione, di cui però è a sua volta condizione materiale di possibilità.

La prospettiva di Stiegler è letteralmente tecno-logica², orientata a mettere in questione l'idea stessa di natura umana attraverso la proposta di una tecnicità originaria che associa l'uomo alla materia inorganica, sin dalla sua costituzione. In tal senso, l'esteriorizzazione rappresenta «la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita» (Stiegler 2023: 183), che significa una discontinuità con il puramente biologico senza implicare una rottura con la natura nel senso di un'emancipazione o

¹ Importante ricordare e sottolineare che il «difetto di origine» dell'uomo non è un altro modo per dire “mancanza originaria” causata da una “carenza organica”. Contrariamente alla teoria della compensazione di Gehlen, la prospettiva tecno-logica di Stiegler non esonera dialetticamente l'uomo dalla Natura, bensì, attraverso la relazione epifilogenetica dell'umano e della tecnica, dell'organico e dell'inorganico, intreccia ancor più il primo nelle maglie della seconda. L'esteriorizzazione tecnica, per quanto rappresenti una rottura con la vita puramente biologica, non implica una separazione dicotomica dalla natura nel senso di un esonero che conduce a una «seconda natura» artificiale o culturale, bensì una sua differenziazione. Per un'analisi accurata della questione cfr. Di Martino 2019. Per un chiaro confronto tra la posizione di Leroi-Gourhan, che ispira l'epifilogenesi di Stiegler, e quella di Gehlen, cfr. Pilotto 2020.

² Secondo la tripartizione dell'opera di Stiegler proposta da Daniel Ross. Il principale traduttore inglese di Stiegler distingue una prima fase tecno-logica (1992-2005), una seconda farmacologica (2005-2014), e una terza, inconclusa, denominata “negantropologica” (2015-2020); cfr. Ross 2018; Gilmozzi 2023. Nella prima fase viene elaborata l'intera cornice teorica della prospettiva stiegleriana. Un utile libro collettivo di analisi della prima fase è Howells & Moore 2013. La seconda fase comincia formalmente con la costituzione dell'associazione internazionale *Ars Industrialis* (2005) e rappresenta l'estensione del pensiero di Stiegler oltre la decostruzione, in funzione della farmacologia e dell'organologia e dell'economia politica. Per una ricognizione di questa seconda tappa, cfr. Dillet & Jugnon 2013. La terza fase estende la logica farmacologica e organologica alla lotta tra entropia e anti-entropia sui diversi piani: fisico, biologico, informatico e sociale. Per una ricognizione di questa terza fase, cfr. Buseyne & Tsagdis 2023.

di un esonero à la Gehlen da quest'ultima, bensì un'inedita organizzazione del vivente che inaugura il processo di organizzazione dell'inorganico, organizzandosi a sua volta attraverso di esso. È attraverso questo sistema dell'organizzazione dell'inorganico che, *seguito* Leroi-Gourhan (1977: 135-137), comincia a formarsi una memoria o «coscienza tecnica», che emerge dal riflesso della corteccia cerebrale e della selce lungo il cammino dell'evoluzione corticale e che permette di riflettere su di un'ipotesi in grado di superare la concezione strumentale della tecnica.

Radicalizzando infatti l'idea leroi-gourhaniana della coscienza e della memoria tecniche, Stiegler ipotizza che attraverso l'accoppiamento riflessivo di selce e corteccia cerebrale si generi una forma artificiale e non più specifica di memoria, né propriamente filogenetica, né semplicemente epigenetica, bensì «epifilogenetica» (Stiegler 2023: 200-223), come risultato della sedimentazione e stratificazione delle epigenesi individuali, dunque delle esperienze e della memoria degli individui, conservate dal supporto inorganico d'iscrizione, che essa rende trasmissibile attraverso le generazioni, sebbene al di fuori del programma genetico. Lungi però dal rimanere inerte ed esterna rispetto all'umano, l'epifilogenesi rende conto di una «tecnicità originaria» nell'uomo che ne condiziona, orienta e trasforma le forme dell'intelligenza e dell'agire, conferendo «i tratti della identità all'individuo umano: gli accenti del suo discorso, lo stile del suo approccio, la forza del suo gesto, l'unicità del suo mondo» (*ivi*: 183).

L'epifilogenesi è per Stiegler ciò che rende superfluo e fuorviante l'argomento di un'origine dell'uomo, poiché tale memoria, che definisce l'umano, non è più specifica e rinvia perciò a una differenziazione dal puramente biologico, rappresentando, come anticipato, «una rottura con la vita pura, nel senso che nella vita pura l'epigenesi è precisamente ciò che non si conserva» (*ibidem*). Per tale ragione, unitamente a quella relativa alla capacità di condizionare le forme dell'intelligenza e dell'agire, l'epifilogenesi è anche il concetto che permette di superare la concezione strumentale della tecnica, offrendo a quest'ultima la possibilità di trascinare nella natura stessa dell'umano come sua tecnicità originaria. Inoltre, dal punto di vista filosofico, possiamo intendere l'elaborazione del concetto di epifilogenesi come l'approdo a un punto di vista non antropocentrico sulla tecnica, ma anche, come suggerito in precedenza, a una prospettiva *della* tecnica, o più precisamente tecnologica, da cui osservare la preistoria e la storia dell'umanità, così come poter pensare possibili scenari futuri.

È a partire da questo milieu paleoantropologico che Stiegler intende decostruire l'analitica esistenziale di Heidegger attraverso il rapporto tra Epimeteo e Prometeo, mostrando come la temporalità e la storicità autentiche siano in realtà sempre il risultato di un rapporto epifilogenetico con la tecnica sotto forma di memoria esteriorizzata. Se per rimediare alla colpa di Epimeteo, Prometeo dona all'uomo la possibilità della tecnica, quest'ultima è pensata da Stiegler, attraverso il paleoantro-

pologo francese, come esteriorizzazione e anticipazione, che significa anche apertura della temporalità, dunque di una coscienza almeno operativa, e consapevolezza della finitudine: «Da questo mito in poi, l'“esteriorizzazione” richiama immediatamente la socializzazione come rapporto con la morte, anticipazione» (ivi: 224). Tale anticipazione è ciò che Heidegger traduce nell'essere-per-la-fine, dimenticando però, agli occhi di Stiegler, proprio Epimeteo e, attraverso la sua figura, l'*epimetheia*:

Che cosa significa il prefisso *epi* aggiunto alla radice *metheia*? *Epi* porta con sé il carattere dell'accidentalità, della fattualità fattizia, una passibilità primordiale. In quanto *metheia*, cioè *mathesis*, si tratta di un (essere) passato condiviso: la conoscenza è primordialmente trasmissione. *Epimetheia* significa eredità. L'eredità è sempre *epi-matesi*. *Epimetheia* significherebbe quindi anche tradizione – originata da una colpa già sempre presente, che è la tecnica stessa. Questa comprensione è fedele alla tradizionale storicità che costituisce un carattere esistenziale del *Dasein*: quest'ultimo, in quanto “essere-gettato”, eredita il *già-qui* che è il suo passato che lo ha sempre preceduto a partire da cui è *questo* “chi”, figlio e nipote di tale e talaltro eccetera – il *suo* passato che tuttavia non è propriamente il *suo* passato, poiché non l'ha vissuto. Il modo d'essere temporale del chi è lo stesso del modo d'essere temporale del cosa (ivi: 245).

Stiegler costruisce così il ponte concettuale che dall'*epimetheia*, di cui è portavoce Epimeteo per via dell'associazione tra accidentalità ed eredità, conduce al concetto esistenziale della gettatezza, l'heideggeriano «essere gettato nel mondo», per cui l'epifilogenesi sarebbe il «già-qui» dell'Esserci che lo precede come suo passato non vissuto, che si presenta come l'eredità del passato nelle forme degli artefatti e delle tracce, e più in generale di qualsiasi supporto materiale di memoria: «già-qui come essenzialmente protesico (accidentale), che non si manifesta mai se non come *cosa*, e che apre la sua [del *Dasein*] relazione al tempo, lungi dall'esserne lo snaturamento» (ivi: 220). Anche se Heidegger in *La questione della tecnica* intenderà andare oltre le versioni antropologiche e strumentali della *techné*, Stiegler contesta al filosofo di *Essere e Tempo* la rimozione del fatto che il passato protesico, se opportunamente rappresentato nell'analitica esistenziale³, compone la storicità autentica come *Weltgeschichtlichkeit* e non è solo ontico e intramondano. Secondo Stiegler (2023: 271-276), l'essere giunto da parte di Heidegger in testi anteriori a *Essere e tempo* a ipotizzare e poi appunto rimuovere tale ipotesi⁴, è il sintomo di un oblio della tecnica nella sua dimensione epifilogenetica che accomunerebbe l'intera storia della filosofia, e le cui conseguenze si rifletterebbero in molti dei problemi sociali, economici e giuridici collegati all'innovazione tecnologica.

³ Sulla lettura stiegleriana dell'analitica esistenziale, cfr. Prunotto 2024.

⁴ Stiegler si riferisce in particolare a *Il concetto di tempo* (Heidegger 1998), la cui ipotesi verrebbe scartata in *Essere e tempo* (2005). Su questo punto cfr. Vignola (2024; 2023).

Ecco allora che, mentre Prometeo diviene la figura del progetto esistenziale e dunque anche dell'anticipazione della fine, Epimeteo, se non fosse dimenticato da Heidegger, rappresenterebbe il ritardo della gettatezza. Tale ritardo è per Stiegler assolutamente necessario, nella misura in cui funziona non solo come la controparte dell'anticipazione, ma anche e più precisamente come la sua condizione materiale di possibilità: la sedimentazione delle esperienze passate, il mondo di significati nel quale l'umano si trova già da sempre a esistere, e si sente a sua volta anticipato.

Heidegger sarebbe comunque solo l'ultimo dei grandi filosofi a dimenticarsi di Epimeteo nello sviluppare una filosofia della tecnica. Secondo Stiegler, Epimeteo si legherebbe a una sorta di destino filosofico che lo vuole offuscato dalla figura essenzialmente proattiva del fratello, e che innesca così un processo di rimozione analogo a quello della tecnica. Rispetto a quest'ultima, allora, potremmo dire che la rimozione di Epimeteo ne è il sintomo:

Epimeteo non è solo lo smemorato, la figura dell'essenziale distrazione in cui consiste l'esperienza (in quanto ciò che accade, ciò che passa, che, una volta passato, deve essere digerito), è anche il dimenticato. Il dimenticato della metafisica. Il dimenticato del pensiero. E il dimenticato dell'oblio quando il pensiero pensa a sé stesso come oblio. Ogni volta che parliamo di Prometeo, dimentichiamo questa figura dell'oblio che è come la verità che arriva sempre troppo tardi: Epimeteo. È sorprendente che questa figura del dopo, del ritorno dal disfacimento dell'esperienza, di questa *epimetheia* che dà il nome al pensiero stesso, non solo non sia al centro del pensiero fenomenologico della finitudine, ma ne sia addirittura esclusa. [...] La figura solitaria di Prometeo (che si trova, per esempio, nel Discorso sull'affermazione dell'università tedesca) è priva di significato (*ivi*: 226).

Dimenticare Epimeteo significa innanzitutto dimenticare la tecnicità originaria di ciò che la sua figura evoca: *epimetheia* ed *epimathesis*, esperienza, tradizione, eredità. Espungere Epimeteo dal rapporto con il fratello nel discorso fondativo sulla tecnica equivarrebbe allora a rimuovere l'epifilogenesi come concausa necessaria dell'anticipazione tecnica. Se pensiamo alla necessità filosofica di Stiegler, ossia giungere a pensare l'impensato della filosofia, vale a dire la tecnica come apertura della temporalità ed epifilogenesi, ecco allora che il ruolo di Epimeteo, smemorato e dimenticato, consiste nel rimettere il telescopio di Margherita Hack al suo posto — e rimetterlo al suo posto è ricordarsi di Epimeteo —, ossia appunto il posto della tecnica, che però, come abbiamo visto, per Stiegler è molto più di un semplice strumento amovibile: è la continuazione della vita con altri mezzi.

Ora, se *La colpa di Epimeteo* si apre con la denuncia di questa rimozione della tecnica, si chiude con una dichiarazione di intenti, ossia quella di sviluppare «una politica della memoria, che deve essere un pensiero della tecnica» (*ivi*: 312). A tal proposito, proviamo ora ad analizzare i connotati, le questioni e le strategie di tale politica della memoria, così come si sviluppa nella cosiddetta seconda fase del pensiero stiegleriano, definita farmacologica e organologica.

2. LA POLITICA DELLA MEMORIA E IL PENSIERO COME CURA

Leggendo *La colpa di Epimeteo*, che non solo è tempestato di riferimenti diretti e indiretti a Derrida, ma spesso usa anche i testi di analisi su cui il filosofo della *différance* ha svolto i suoi lavori maggiori, può colpire la totale assenza di una trattazione del *pharmakon* platonico. Assenza che si percepisce ancor di più nei passaggi sulla questione della scrittura e dell'ipomnesi in Platone. La ragione risiede a nostro avviso nella discrepanza tra i due autori relativa al rapporto tra lo statuto della scrittura e quello della tecnica, da cui derivano due tipologie diverse di *pharmakon*. Se la prospettiva di Derrida esprime un' anteriorità a tutto tondo della scrittura, in quanto gramma o traccia già inscritta nel vivente, rispetto alla tecnica nella sua materialità che ne verrebbe compresa, Stiegler intende sottolineare la *differenza* della tecnica nella storia della vita, nella stretta misura in cui concepisce tale processo come una declinazione eterodossa della *différance* di Derrida nell' articolazione dell'organico e dell'inorganico. Se Derrida (1968) pensa la *différance* come traccia che coincide con la storia della vita in generale, Stiegler (2023: 217) ipotizza una «*différance* della *différance*» quale elemento di rottura nella storia del puramente biologico che riguarda l'esteriorizzazione tecnica del vivente in cui si dà il «passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica, una '*physis* differita'» (ivi 216)⁵. L'allievo di Derrida concepisce cioè una seconda *différance* che emergerebbe a partire dall'esteriorizzazione tecnica. Da qui possiamo ricavare le due tipologie di *pharmakon*.

Il *pharmakon* derridiano della scrittura, l'indecidibile tra il rimedio e il veleno per l'anamnesi nonché condizione di possibilità di quest'ultima, è un «supplemento d'origine» che apre la questione dell'archi-scrittura come gramma anteriore alla voce e a qualsiasi presenza. Tale *pharmakon* è l'agente decostruttore del *Fedro* e, per effetto domino, dell'intera opera platonica, in quanto rivelatore del logocentrismo e della metafisica della presenza che attraversano tutte le coppie oppostive del suo sistema (Derrida 1978).

Il *pharmakon* stiegleriano della tecnica, invece, non è un agente decostruttore, bensì un concetto politicamente operativo, in quanto immerso nella storia sociale per condizionarla, orientarla e disorientarla, in particolare attraverso i processi di eso-somatizzazione e di grammatizzazione. In tal senso, esso rappresenta la doppia possibilità di orientamento e disorientamento dell'epifilogenesi e dunque al tempo stesso è un fattore costituente e destituente della realtà umana, dal sapere al diritto, dall'economia alla sfera degli affetti. Il *pharmakon* rappresenta dunque il cuore del passaggio all'atto politico della filosofia stiegleriana, nel senso della già richiamata politica della memoria. Ciò significa che, dopo la decostruzione della metafisica,

⁵ Cfr. inoltre Stiegler 2019: 90. Sulla differenza nelle rispettive concezioni della tecnica e della scrittura tra Stiegler e Derrida, cfr. Bennington 1996; Roberts 2005; Vitale 2020; Vignola 2024.

occorre sviluppare «una nuova critica dell'economia politica» (Stiegler 2014: 182) a partire dalle implicazioni sociocognitive del *pharmakon*.

A costituire la prospettiva farmacologica di Stiegler sono innanzitutto i concetti di grammatizzazione e di ritenzione terziaria. Il primo è un processo che coincide con «la storia tecnica della memoria» (*ivi*: 89) e consiste nella discretizzazione e archiviazione materiale dei gesti e dei flussi temporali individuali e collettivi attraverso cui si realizza l'epifilogenesi e si veicola ogni forma di sapere, mentre la *ritenzione terziaria* è l'unità fenomenologica della grammatizzazione e indica la forma exteriorizzata e pubblica della memoria in quanto traccia materiale esterna alla coscienza. Proprio rispetto alla fenomenologia, la ritenzione terziaria, che è evidentemente tecnica, è la condizione di possibilità della coscienza, secondo la maieutica tecnologica dell'esteriorizzazione analizzata in precedenza. Così, la ritenzione terziaria è paradossalmente condizione di possibilità di ciò che dovrebbe produrla in quanto sovradetermina la composizione delle ritenzioni primarie del presente (percezioni) e di quelle secondarie provenienti dal passato (i ricordi propriamente tali).

La *politica della memoria* risiede primariamente nella comprensione degli effetti, costituenti e destituenti, curativi e tossici, del *pharmakon*, dunque della grammatizzazione e delle ritenzioni terziarie, che possono orientare e parimenti disorientare i processi di soggettivazione degli individui, o più precisamente i processi di individuazione psichica e collettiva, così come descritti da Gilbert Simondon (2021)⁶. Nella prospettiva farmacologica, la grammatizzazione può cioè diventare un elemento inibente o di controllo di tali processi, causando così la proletarianizzazione generalizzata, che consiste nella perdita progressiva dei saperi che legano gli individui di una società⁷: ciò poiché, una volta exteriorizzata, «la memoria può divenire l'oggetto di controlli sociopolitici e biopolitici» (Stiegler 2015: 40).

Tuttavia, per Stiegler, «la questione non è, in fin dei conti, quella di opporsi alla grammatizzazione, [...] bensì di comprendere la misura delle nuove questioni farmacologiche che essa pone» (Stiegler 2014: 182), tanto sul piano sociale, epistemologico e culturale, quanto su quello economico politico. La questione del *pharmakon* si iscrive infatti «in una storia geopolitica ed economica [...] in cui la grammatizzazione dei corpi rende possibile l'organizzazione capitalista e la razionalizzazione [...]. Di fronte a ciò, non basta decostruire la metafisica: bisogna combattere questa ideologia e sviluppare una nuova critica dell'economia politica» (*ibid.*). In tal

⁶ Le questioni relative al rapporto tra le individuazioni e le ritenzioni sono ampiamente commentate; cfr. Buongiorno 2023; Vignola 2014; Cecchi 2019.

⁷ Su questo punto, cfr. Nigrelli 2023; Marra 2023. Per una ricognizione relativa alla fase farmacologica e ai suoi sviluppi, cfr. Baranzoni 2016. Per un'analisi etico politica della prospettiva stiegleriana, cfr. Fanciullacci 2016 e Lucci 2023. Per una lettura genealogica della farmacologia, cfr. Baldissoni 2016.

senso, l'operazione complementare e necessaria della politica della memoria consiste in una risposta pubblica, proattiva e non tecnofobica, ma anche normativa e valoriale a tali effetti destituenti e tossici della tecnologia.

Il processo di grammatizzazione, così come la ritenzione terziaria e la stessa dinamica farmacologica rientrano poi in quella che il filosofo francese concepisce come un'organologia generale⁸, ossia il sistema aperto e processuale di relazioni, o simondonianamente di coindividuazioni, tra i tre tipi di organi che definiscono la realtà sociale: psicofisiologici (nei quali si concretizza l'individuazione psichica), artificiali (individuazione tecnica) e sociali (individuazione collettiva). In quanto organo artificiale, il *pharmakon* della ritenzione terziaria è l'anello di congiunzione degli altri due, e in tal senso è sempre e sistematicamente una questione economica e politica – e ciò per Stiegler è vero sin dal *Fedro*, testo che viene così letto in modo alternativo all'analisi di Derrida del rapporto tra anamnesi e ipomnesi⁹:

Quel che descrive Socrate nel *Fedro*, ossia che l'esteriorizzazione della memoria è una perdita di memoria e di sapere, è ciò di cui facciamo quotidianamente esperienza oggi, in tutti gli aspetti delle nostre esistenze [...] nella nostra epoca – tale è il carattere eminentemente strano e inquietante del capitalismo contemporaneo –, vediamo che i saperi sono distrutti, e attraverso essi la libido, da un'esteriorizzazione che permette un controllo e un'intensificazione dei processi pulsionali a detrimento dell'economia libidinale, vale a dire dell'anamnesi (Stiegler 2015: 58).

Come Stiegler affermerà in *Dans la disruption*, una decina di anni dopo rispetto al testo appena citato, «si tratta di leggere Derrida al di fuori del quadro della decostruzione come da egli stesso definita» (Stiegler 2016: 239). La farmacologia che Stiegler sviluppa a partire dalla sua rilettura del *Fedro* rappresenta perciò il passaggio *dalla decostruzione* della metafisica – funzionale al “diritto alla tecnica” –, *alla terapeutica* al contempo politica, sociale ed economica, capace di «prendersi cura dei *pharmaka*», ossia appunto della tecnica, adottandoli al fine di promuovere la coindividuazione degli organi psicofisiologici e delle organizzazioni sociali. A tal proposito, *Prendersi cura* (Stiegler 2014) è probabilmente l'opera più chiara nel mostrare sia le poste in gioco «psicopolitiche» del *pharmakon*, sia la postura etico politica della farmacologia positiva come terapeutica sociale in grado di contrarrestare gli effetti tossici della grammatizzazione¹⁰.

La farmacologia positiva – che complementa la diagnosi o farmacologia negativa – è dunque una strategia di trasformazione delle psicotecnologie, al presente dan-

⁸ Per un'analisi del concetto, cfr. Pavanini 2022; Fanciullacci 2021. Per una ricostruzione dell'organologia precedente a Stiegler nella prospettiva di una filosofia biologica della tecnica, cfr. Clarizio, 2024.

⁹ Su concetto di ipomnesi in generale, ma anche nel caso particolare di Stiegler, cfr. Feyles 2013.

¹⁰ Su questo tema rinvio a Vignola 2014.

nose per le facoltà cognitive e affettive umane, in rimedi sociali e fonti di potenziamento dell'intelligenza collettiva. Detto altrimenti, nell'ottica farmacologica, da tecnologie di captazione e controllo dell'attenzione, le psicotecnologie devono essere trasformate in nootecnologie, vale a dire in tecnologie di potenziamento e socializzazione del *nous*, da Stiegler inteso al tempo stesso come pensiero, sapere e legame sociale. Parallelamente, sempre secondo la stessa logica di ripensamento delle pratiche e delle condizioni socioculturali e politiche di adozione delle tecnologie, la «psicopolitica» condotta dall'economia neoliberale deve allora essere superata da una noopolitica, ossia una politica della noesi — e quindi della memoria — il cui obiettivo è orientare lo sviluppo tecnologico in funzione dell'intelligenza collettiva e della proliferazione e condivisione dei saperi in tutti i settori (Stiegler: 362).

Sebbene dopo *Prendersi cura* (pubblicato nel 2008) siano usciti altri libri importanti della tappa farmacologica, il significato del titolo di questo testo rimane al cuore della tappa successiva, e in particolare nei due volumi di *Qu'appelle-t-on panser?* (2018a e 2020a), in cui il senso della cura permea lo statuto stesso del pensiero filosofico. In quest'ultimo titolo infatti, che consiste in un *détournement* del titolo della traduzione francese di *Was heißt denken?* (Heidegger 1954) il verbo *penser* (pensare) viene sostituito dal significante *panser*, termine piuttosto antico per indicare il curare, che non solo sostituisce sul piano semantico il *prendre soin* (prendersi cura), ma giunge a definire la funzione stessa del pensare filosofico nei confronti del pianeta, della società e delle nuove generazioni. Ancor prima di rappresentare o creare, pensare è perciò (prendersi) cura.

Nella terza fase del pensiero di Stiegler (2015-2020), caratterizzata dalla centralità della diade entropia/neghentropia, la farmacologia si traduce nella negantropologia, primo abbozzo di una disciplina per così dire «a venire», finalizzata allo sviluppo di saperi negantropici, cioè concepiti per contrarrestare i tassi di entropia prodotta dall'attività antropica su tutte le scale della realtà umana. Se, con Schrödinger, la vita è neghentropia in quanto lotta costante contro l'entropia, quando la vita nell'uomo si fa tecnica, si ha il passaggio «dall'organico all'organologico» che «riposiziona il gioco dell'entropia e della neghentropia» (Stiegler 2019: 52). *Panser* significa dunque, innanzitutto, indirizzare il nostro pensiero verso la lotta per ridurre l'entropia e l'antropia a tutti i livelli. Essendo l'entropia il fattore che tende a ridurre la diversità in tutti i sistemi, un pensiero neghentropico e negantropico, negantropologico, consisterà nel promuovere la fioritura della biodiversità, della noodiversità e della tecnodiversità (Stiegler 2020b) all'interno delle tre scale cosmologiche che incarnano l'esistenza umana: la scala microcosmologica degli organi individuali e delle individuazioni psichiche, la scala mesocosmologica degli organizzazioni sociali delle istituzioni, dei linguaggi e dei saperi — quindi delle individuazioni collettive e delle transindividuazioni — e la scala macrocosmologica del Pianeta e della Biosfera¹¹.

¹¹ Per un approfondimento, cfr. Vignola 2022.

3. DAL DIRITTO AL DOVERE DELLA FILOSOFIA

Con la terza fase della filosofia stiegleriana, inaugurata da *La società automatica* e caratterizzata, come anticipato, dalla diade dell'entropia e della neghentropia applicata sia al piano ecologico politico, relativamente al cambiamento climatico e alla riduzione della biodiversità, che all'analisi critica dell'innovazione tecnologica e della disruption economica, relativa alla riduzione della tecnodiversità e della noo-diversità, si apre anche un cantiere teorico che interpella la filosofia del diritto, sia quella più classica, da Hobbes a Schmitt, sia quella giuslavorista di Alain Supiot e quella in dialogo critico con il digitale di Antoinette Rouvroy. Al tempo stesso, il diritto viene qui inteso tanto in senso strettamente giuridico, quanto nell'accezione più ampia di legge e di teoria, in una sorta di intreccio tra filosofia, diritto e scienza.

In continuità con le tesi seminali di *La colpa di Epimeteo*, alla base di tale intreccio vi è la tecnica, sotto forma di scrittura alfabetica, e dunque un particolare stadio della grammatizzazione e della ritenzione terziaria, quello letterale. L'argomento di Stiegler è che le regole e le leggi, del diritto e della scienza, che strutturano lo spazio pubblico, sono rese materialmente e formalmente possibili dalla scrittura come forma di memoria exteriorizzata e pubblica. La scrittura è pubblica in quanto costituisce lo spazio pubblico, ne è la sua condizione di possibilità, «condizione sine qua non della coemergenza del nomos politico e dell'episteme come sapere razionale riconfigurante tutti i saperi, da allora concepiti a partire dall'esperienza della verità, argomentata secondo il canone della dimostrazione geometrica» (Stiegler 2019: 57). In tal senso, la scrittura *segna* l'inizio del diritto così come della teoria, e dà forma alle discipline.

Il diritto alla tecnica che Stiegler sembra invocare assume qui una sfumatura ulteriore, che in un certo senso orienta la scelta del titolo del presente articolo, ossia detournare *Du droit à la philosophie* di Derrida (1990) con "Del diritto alla tecnica", sfruttando la polivocità semantica del «du droit à» a cui fa riferimento lo stesso autore nella sua prefazione alla raccolta di interventi. *Du droit à la philosophie* è stato all'inizio il titolo di un seminario tenuto a partire dal gennaio 1984, all'Ecole Normale Supérieure, sotto gli auspici del Collège International de Philosophie, fondato il 10 ottobre 1983 e di cui, nello stesso giorno, Derrida era stato eletto direttore. Molto brevemente, il diritto alla filosofia invocato da Derrida sarebbe da intendere innanzitutto come la difesa di quest'ultima, ossia la salvaguardia della sua esistenza, in un clima politico istituzionale che minacciava di far scomparire l'insegnamento filosofico nelle scuole medie superiori. Sebbene Stiegler comprenda perfettamente il senso politico dell'operazione derridiana, in particolare rispetto al frangente storico nel quale si è concretizzata, in *La società automatica* egli ritiene che, prima di un «diritto alla filosofia», sia necessario pensare al «dovere della filosofia», che nel suo percorso filosofico, come abbiamo analizzato nel primo paragrafo, comincia con il dovere preliminare di riconoscere un diritto alla tecnica: «la sfida non è quella di invocare un "diritto alla filosofia", come ha fatto Derrida con il GREPH

[...] l'unico approccio in grado di legittimare tale difesa, attestandola come legittima difesa, è quello di assumere il dovere della filosofia» (Stiegler 2018b: 235).

Il dovere della filosofia non si esaurisce però semplicemente nel conferire sul piano teorico un diritto alla tecnica, nel senso di riuscire a “pensarla” come un punto di vista sulla realtà. Se Stiegler ritiene tale dovere necessario è infatti perché «la filosofia e con essa il sapere in generale hanno l'obbligo, prima di ogni altro compito, di superare la gravità di questa situazione»; situazione che riguarda, come anticipato, sia la sfera ecologica che quella sociale ed economico politica. Il dovere della filosofia è allora, nel senso più generale, quello di lottare contro l'aumento dei tassi di ogni forma di entropia — fisica, sociale e informazionale —, che rappresenta oggi l'urgenza estrema *per* il pensiero: «Il dovere della filosofia si impone oggi in uno stato di estrema urgenza. [...] È solo attraverso l'urgenza che è possibile pensare, ed è per questo che il pensiero si preoccupa [*panse*]. È possibile pensare con cura [*panser*] solo nell'urgenza del pensiero che si preoccupa [*pensée qui panse*]» (*ivi*: 236).

Come afferma lo stesso Stiegler, la sua operazione consiste nel trasformare il diritto alla filosofia in un dovere di quest'ultima, che è quello di affrontare l'urgenza, e in tal senso il diritto a cui si riferisce Derrida deve oggi essere «conquistato» di fronte allo stato di fatto della società automatica, così come «di fronte al tribunale del futuro» (*ivi*: 237).¹² Urgenza che in Stiegler spinge, anche insistentemente, sulla necessità di contrarrestare gli effetti entropici del divenire tecnologico prima che sia troppo tardi, e che esorta il filosofo francese a riformulare una serie di tesi precedenti alla luce delle nozioni di entropia e anti-entropia.

A tal proposito, è da ricordare che sul piano squisitamente filosofico, interno cioè alla storia della filosofia, il dovere preliminare della stessa filosofia è «un dovere retrospettivo», mirante a denunciare «l'inadeguatezza delle analisi filosofiche apparse dopo la seconda guerra mondiale, dalla decostruzione della metafisica al marxismo e alla psicoanalisi, ma anche l'epistemologia e l'antropologia» (*ibid.*). Inadeguatezza tanto nel pensare la tecnica e prendersi cura dell'organologia, quanto nel prendere la misura della questione inerente l'entropia e la neghentropia a tutti i livelli. «Solo una considerazione della "gravità" dei prossimi cinquant'anni, dopo una retrospettiva critica degli ultimi cinquant'anni di filosofia, ha qualche prospettiva di riguadagnare il credito necessario per occuparsi della conoscenza, della scienza, del diritto stesso» (*ibid.*). In altre parole, solo comprendendo i rapporti organologici che hanno condotto all'urgenza dello stato di fatto attuale, si può avere qualche chance di reinventare uno stato di diritto in una società che sarà sempre più automatizzata.

¹² Sulla questione della cura verso le nuove generazioni e la giustizia intergenerazionale in Stiegler, cfr. in particolare Menga 2021.

4. STATO DI FATTO E STATO DI DIRITTO

Il sintomo scatenante di tale urgenza, precisamente in quanto apologia dello stato di fatto algoritmico, è per Stiegler la questione relativa alla “fine della teoria” a cui i Big Data e l’accelerazione del calcolo computazionale starebbero conducendo – almeno secondo un’ideologia che il filosofo francese attribuisce al transumanesimo e che prolifera nei settori dell’industria dell’IA (Stiegler 2018b). Nel giugno del 2008, Chris Anderson, allora a capo della rivista *Wired*, pubblicava il pamphlet *The End of Theory. The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, destinato ad avere una risonanza ormai quasi ventennale. *The End of Theory* afferma che il metodo scientifico, fondato sulla modellizzazione teorica e sulla verifica empirica, sarebbe superato dalla possibilità di processare insiemi di dati più grandi e più esaustivi con strumenti algoritmici più potenti e precisi. Diventerebbero obsoleti i modelli delle scienze dure, così come quelli delle scienze umane e sociali, nella misura in cui l’aumento quantitativo dei dati condurrebbe a un cambiamento qualitativo nel metodo di analisi, basato sull’idea che «la correlazione sia sufficiente»: «È finita per ogni teoria del comportamento umano, dalla linguistica alla sociologia. Dimenticate la tassonomia, l’ontologia e la psicologia. [...] Se si dispone di abbastanza dati, i numeri parlano da soli» (Anderson 2008).

Stiegler (2019: 31-32) sottolinea che l’ideologia della End of Theory sia immediatamente trascinata nell’ambito finanziario, come mostrerebbe lo scandalo dei subprimes del 2007, e poi in quello giuridico, dove l’*analogon* sarebbe l’idea della «governamentalità algoritmica» (Bems e Rouvroy 2012) o del «soluzionismo tecnologico» (Morozov, 2014). Ad associare le tre sfere è per il filosofo francese la concretizzazione di uno stato di fatto che fa a meno dello stato di diritto. Se ci si affida all’idea della fine della teoria, allora, «non più c’è scienza del tutto, ma uno stato di fatto mantenuto da un sistema di cattura che fa cadere la differenza tra fatto e diritto» (Stiegler 2019: 114). Il discorso di Stiegler è meta-giuridico, in quanto definisce la differenza tra fatto e diritto come una «struttura onnitemporale», riconoscendo così il diritto in ogni disciplina, nella misura in cui «ogni disciplina definisce i criteri di diritto scientifici e certificati dai pari, grazie ai quali essa trasforma uno stato di fatto in uno stato di diritto, cioè un dato empirico in un dato teorico» (*ivi*: 107).

Se la «ritenzione terziaria letterale» è la condizione di possibilità di questa differenziazione, la posta in gioco per il presente è allora comprendere quale ruolo giochi oggi la «ritenzione terziaria digitale», in particolare nelle sue evoluzioni algoritmiche, e diagnosticare le trasformazioni e gli effetti da essa prodotti in merito alla generazione di norme, regole e leggi «nelle società politiche dette “di diritto”» (*ivi*: 217). La diagnosi farmacologica stiegleriana, come possiamo apprendere dal carattere di urgenza del dovere filosofico, è quella di un’inversione di rotta organologica: la ritenzione terziaria, da *condizione* dello stato di diritto, in cui la governamentalità istituzionale opera in funzione della cosa pubblica come la comunità scientifica dei

pari lo fa in funzione del sapere, nella sua evoluzione digitale sta oggi favorendo una sorta di stato di fatto *condizionato* dalla potenza del calcolo automatico, in mano a una governance trans-privata che fagocita lo spazio pubblico, svuotando così di senso e di potere la stessa *res publica*. Fine della teoria, fine del diritto, fine della critica.

Il parallelo della “fine del *diritto*”, a cui condurrebbe la governamentalità algoritmica, con la “fine della teoria” offerta dal *dato di fatto* dei Big Data è supportato da ciò che Antoinette Rouvroy definisce come l’ideologia tecnologica del Data behaviourism, che pretende afferrare il mondo senza alcun tipo di mediazione o intercessione (Rouvroy 2013), giuridica o informativa, tra soggetti profilati, e istituzioni o imprese profilanti. In tal senso, questa forma di comportamentismo dei dati si oppone al *due process* (Rouvroy 2013), vale a dire alle condotte, alle procedure e alle pratiche regolari del diritto, e finisce per promuovere un’automatizzazione dei processi e una conseguente riduzione del campo d’applicazione dell’ermeneutica giuridica. Così come vengono meno i modelli nelle scienze, sul piano sociale, giuridico e politico svaniscono gli spazi di interpretazione decisionali e i tempi del ragionamento riflessivo e sintetico, che sono «le pre-condizioni per l’apparato critico necessario a ogni produzione di conoscenza» (Rouvroy 2013: 152). La fine della teoria sarebbe perciò il sintomo di un processo tecnologico ed economico politico che invade ogni ambito delle facoltà umane: «Il “sapere” automatico celebrato da Anderson non ha più bisogno di un pensiero. [...] il pensiero si è concretizzato sotto forma di automi algoritmici orchestranti dei sistemi di cattura che lo rendono obsoleto» (Stiegler 2019: 113). Questa sarebbe allora anche la «fine della critica» (Rouvroy, 2013).

Di fronte al tendenziale prevalere del fatto sul diritto nella società automatica, il dovere della filosofia è allora quello di ristabilire lo stato di diritto in ogni settore attraverso la farmacologia positiva. Nel vocabolario stiegleriano, rispetto allo stato di fatto, lo stato di diritto significa in generale una nuova epoca dei saperi, in cui all’«intelletto automatizzato» e all’irrazionalità economica che si afferma con la disruption si oppone una «razionalità integrante» e «una nuova epoca della cura» (Stiegler 2019: 190), ossia una nuova volontà politica, ma anche parallelamente un’operazione filosofica. Sul piano squisitamente filosofico, per Stiegler si tratta di ripensare la tradizione filosofica innanzitutto come conseguenza della grammatizzazione, dunque dell’esteriorizzazione tecnica o esosomatizzazione, ma anche del suo *oblio* da parte della filosofia, che come abbiamo visto sta alle fondamenta della politica della *memoria*. Sul piano politico, invece, stabilire lo stato di diritto consiste nel recuperare il ritardo sociocognitivo e normativo nel quale l’innovazione tecnologica e la disruption economica spingono la società — ossia precisamente lo stato di fatto —, mediante una «invenzione categoriale» (*ivi*: 107), che consiste nello sviluppo, nella sperimentazione e nella condivisione di saperi e pratiche in grado di adottare normativamente le innovazioni del sistema tecnico per il bene comune e

la giustizia sociale. L'invenzione categoriale è da intendersi nei termini di un'immaginazione sociale capace di inventare un nuovo rapporto politico tra gli organi artificiali e le organizzazioni collettive, che potenzi queste e le individuazioni psicosociali a partire dalle possibilità di sinergia contributiva, e non di delega o di sostituzione (Hui 2024; Gilmozzi 2024) fornite dal sistema tecnico digitale.

Ed è a questa altezza dell'idea dello «stato di diritto», che il diritto nell'accezione positiva, normativa e costituzionale si concretizza come dispositivo di regolazione organologica che svolge «la funzione regolatrice di limitazione e di eliminazione delle tossine farmacologiche che produce l'esosomatizzazione, e che non possono essere regolate attraverso la via bio-logica» (Stiegler, 2018a: 158). Il diritto ha cioè da sempre regolato la vita tecnica, artificiale, al contempo regolandosi su di essa, attraverso o malgrado essa. Così come, in un'ottica largamente riconosciuta nella filosofia del diritto, il diritto è da sempre artificiale rispetto alla vita bio-logica, in quanto costruzione di norme e leggi per la sua regolazione (Simon, 1988; Romeo, 2004). In tal senso, nella declinazione più strettamente stiegleriana, il diritto è essenzialmente organologico, tanto nella sua genealogia e condizione di possibilità, quanto nel posto e nel compito che l'organologia di un'epoca può richiedere, in primis perché si compia lo stato di diritto.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, C. (2008). The End of Theory. The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete, in «Wired», giugno 2008.

Baldissoni, R. (2016). La farmacia di Elena. Molteplicità e dividui in una farmacologia differenziale, in P. Vignola e S. Baranzoni, *Il senso sociale*: Kaiak Edizioni, pp. 107-124.

Baranzoni, S. (2016). La funzione della ragione. Per non divenire folli nella società automatica, in «aut aut», n. 371: 61-74.

Bennington G. (1996). Emergencies, in «Oxford Literary Review», 18 (1): 175-216

Berns, T. & Rouvroy, A. (2012). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'emancipation, «Réseaux», n. 177: 163-196.

Buongiorno, F. (2023). Individuale e collettivo nella teoria delle ritenzioni di Bernard Stiegler: alcune questioni aperte, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 2/2023: 257-273.

Buseyne B. & Tsagdis G. (eds.) (2023). *Memories of the Future. Thinking with Bernard Stiegler*. New York: Bloomberg.

Cecchi, D. (2020). Immagini tecniche e culture della ricezione. Note sul pensiero di Bernard Stiegler, «Pólemos» I. (2): 251-260.

Clarizio, E. (2024). *La vita tecnica. Una filosofia biologica della tecnica*, Mimesis.

Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée.

Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone*. trad. it. S. Petrosino: Jaca Book.

- Derrida, J. (1968). *Della grammatologia*. a cura di G. Dalmasso: Jaca Book.
- Derrida, J. & Stiegler, B. (1996). *Ecografie della televisione*: Cortina.
- Dillet, B. & Jugnon, A. (eds.) (2013). *Technologiques. La pharmacie de Bernard Stiegler*: Éditions C.cile Default.
- Di Martino, C. (2019) *Corpus sive cultura*. Nota su tecnica e corpi. «Aisthesis», n. 12(2): 39-50.
- Fanciullacci, R. (2016). *Oltre l'apocalisse*. Tecnica, storia e conflitto politico nel pensiero di Stiegler, «aut aut», n. 371: 46-60.
- Fanciullacci, R. (2021). *L'organologia generale di Bernard Stiegler*, in C. Caltagirone, L. Cucurachi (a cura di), *La condizione tecno-umana tra eccesso ed eccedenza: Morcelliana*, 245-257.
- Feyles, M. (2013). *Ipomnesi. La memoria e l'archivio*: Rubettino.
- Gilmozzi, G. (2023). *Tecno-logia, farmacologia e negantropologia*. Note introduttive al pensiero di Bernard Stiegler, «Lo sguardo», n. 36: 353-371.
- Heidegger, M. (1954). *Was heisst Denken?: Vorlesung Wintersemester 1951/52*: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi*. trad. it. di G. Vattimo: Mursia.
- Heidegger, M. (1998). *Il concetto di tempo*. trad. it. e cura di F. Volpi: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. trad. it. P. Chiodi, F. Volpi: Longanesi.
- Howells, C. & Moore, G. (eds.) (2013). *Stiegler and Technics*: Edinburgh University Press.
- Hui, Y. (2024). *Machine and Sovereignty. For a Planetary Thinking*: University of Minnesota Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola (2 voll)*. trad. it. di F. Zannino: Einaudi.
- Lucci, A. (2023). *Filosofia della tecnica e assiologia. Su antropologia ed etica in Bernard Stiegler*. «Iride. Filosofia e discussione pubblica». 2/2023. pp. 274-288.
- Marra, E. (2023). *Impressioni d'archivio. Alcune considerazioni sui dispositivi di archiviazione dal Wunderbuch al database*, «Consecutio Rerum», Anno VII, numero 13: 341-352.
- Menga, F. (2021). *Soggetti della/alla cura nell'era post-pandemica. Su alcuni interrogativi a partire da una prospettiva di giustizia intergenerazionale*, «BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto», n. 4/2021: 159-177.
- Morozov, E. (2014). *Internet non salverà il mondo: perché non dobbiamo credere a chi pensa che la rete possa risolvere ogni problema*: Mondadori.
- Nigrelli, C. (2023). *Figure della sospensione. Una lettura della miseria simbolica*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica». 2/2023. pp. 288-303.
- Pavanini, M. (2022). *Multistability and Derrida's Différance: Investigating the Relations Between Postphenomenology and Stiegler's General Organology*, «Philosophy & Technology», n. 35: (1): 1-22.
- Pilotto, S. (2020). *I corpi e la tecnicità. Note per una filosofia biologica della tecnica in André Leroi-Gourhan*, «Pólemos» I. (2): 171-184.

Prunotto, P. (2024b). Ermes dopo Prometeo: la 'quasi analitica esistenziale di Bernard Stiegler, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica» 16, n. 1: 137-153.

Roberts, B. (2005). Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics. «Postmodern Culture», n. 16(1).

Romeo, F. (2004). Esplorazioni nel Diritto Artificiale, «i-lex Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza Artificiale», n. 1: s.p.

Ross, D. (2018). Introduction, in B. Stiegler, *The Neganthropocene*. Open Humanities Press, p. 7-32.

Rouvroy, A. (2013). The end(s) of Critique: Data-Behaviourism vs Due-Process, in M. Hildebrandt e E. De Vries Privacy (eds.), *Due Process and the Computational Turn: Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*: Routledge, 143-167.

Rouvroy, A. (2015) Algorithmic Governmentality: a passion for the real and the exhaustion of the virtual. conference abstract consultabile alla pagina: <https://www.academia.edu/10481275/>

Simon, H.A. (1988). *Le scienze dell'artificiale*: Il Mulino.

Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. trad. it. di P. Virno: DeriveApprodi.

Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo*. A cura di P. Vignola: LUISS University Press.

Stiegler, B. (2019). *La società automatica. Vol. 1. L'avvenire del lavoro*. trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola: Meltemi.

Stiegler, B. (2018b). *The Neganthropocene*: Open Humanities Press.

Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. trad. it. P. Vignola: Orthotes.

Stiegler, B. (2015). *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, a cura di P. Vignola e F. Vitale: Mimesis.

Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?: Les Liens qui Libèrent*.

Stiegler, B. (2018a). *Qu'appelle-t-on panser? Vol. 1. L'immense régression*: Les Liens qui Libèrent.

Stiegler, B. (2020a). *Qu'appelle-t-on panser? Vol. 2. La leçon de Greta Thunberg*: Les Liens qui Libèrent.

Stiegler, B. (2020b). *Noodiversity, Technodiversity. Elements of a new economic foundation based on a new foundation for theoretical computer science*, «ANGELAKI journal of the theoretical humanities», n. 25(4), pp. 67-79.

Vignola, P. (2024). *Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Ermes. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito*, «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», vol. 16, n. 1, 2024: 185-204.

Vignola, P. (2023). *Il ritardo dell'anticipazione*, prefazione a B. Stiegler, *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo*: LUISS University Press, pp. 9-41.

Vignola, P (2022). Località a venire. Note microcosmopolitiche tra Stiegler e Guattari, in Latini, G, e Maggioli (a cura di). *Sguardi green: geografie, ambiente, culture visuali*: Società geografica italiana, pp. 95-112.

Vignola, P. (2014). “La cura dell'intelligenza e l'intelligenza della cura”. In Stiegler, B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*: Orthotes, pp. 9-37.

Vitale, F. (2020). *Making the Différance: Between Derrida and Stiegler*, «Derrida Today», n. 13 (1): pp. 1-16.

REINCANTARE IL MONDO CON IL CINEMA: UNA STRATEGIA POPOLARE DI ARRICCHIMENTO DELL'ESPERIENZA?

DARIO CECCHI

Dipartimento di Filosofia
Università di Roma "La Sapienza"
dario.cecchi@uniroma1.it

ABSTRACT

The paper aims to reconsider the role of reflection on cinema within Bernard Stiegler's thought. It focuses on a number of fundamental passages: the concept of the 'discrete image', set out in *Ecographies of Television*; the reconsideration of the question of tertiary retention and hypomnesis in the light of the confrontation with Kant in the third volume of *Technique et le temps*; the emergence, in particular in that volume, of the notion of the 'retention device' and its development, again in dialogue with Kant, in the Afterword to the complete edition of the work. Finally, the paper intends to show how, departing in part from the later concept of 'symbolic misery', cinema plays a dual role in Stiegler's thought: it is not only a 'cultural industry', but also emerges as a place for the elaboration of new forms of imagination of the real.

KEYWORDS

Imagination, Retentional apparatus, Cinema, Cultural industry, Kant

OSSERVAZIONI PRELIMINARI: STIEGLER, LA MEMORIA E LA TECNICA

Bernard Stiegler e il cinema: un tema importante, sia per un riesame critico del pensiero di uno tra i più originali filosofi della fine del XX secolo, sia per comprendere l'oggetto che chiamiamo cinema. È tuttavia un tema non approfondito a sufficienza, almeno fino a oggi. Stiegler ha proposto un paradigma originale di tecnica

che ha riconfigurato gli orizzonti filosofici del volgere del millennio.¹ Inoltre, ha diretto per diversi anni l'Ircam (Institut de Recherche et Coordination Acoustique/Musique), l'istituto collegato al Centre Pompidou che si occupa di sperimentazione sul suono e sulla sua registrazione. L'istituto, fondato nel 1976 da Pierre Boulez, è legato alla storia della musica contemporanea. Non c'è dubbio che un filosofo come Stiegler, il quale ha messo al centro della sua riflessione sulla tecnica la questione delle forme di registrazione e di archiviazione tecnica della memoria, nutrisse un particolare interesse per le forme di registrazione e di riuso creativo del suono.

Lo stesso discorso vale naturalmente per le forme della "riproducibilità tecnica" dell'immagine, come la definì Walter Benjamin in un saggio aurorale sul cinema, il citatissimo e a volte frainteso *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*.² L'importanza che riveste il cinema nell'economia della riflessione di Stiegler trova una controprova immediata nel fatto che il filosofo francese dedichi il terzo e ultimo volume della sua opera principale, *La technique et le temps*, alla questione del cinema, o più precisamente di una comprensione "cinematografica" dell'esperienza umana. Il volume, la cui prima edizione è uscita nel 2001, si intitola infatti *Le temps du cinéma et la question du mal-être*.³ Sebbene si tratti dell'ultimo volume dell'opera, non sarebbe del tutto corretto parlare di un volume conclusivo. Basta scorrere le pagine dei tre volumi della *Technique et le temps* per accorgersi del fatto che l'autore fa spesso riferimento a ulteriori volumi di prossima pubblicazione, in cui verrà sviluppato e approfondito questo o quel problema. D'altronde, le opere principali di Stiegler, tutte scritte in più volumi, sembrano configurarsi come delle serie in divenire.

Temo che non sapremo mai se i volumi annunciati della *Technique et le temps* esistano davvero, abbiano solo la consistenza di abbozzi o siano rimasti a livelli di idee e progetti da elaborare. L'edizione finale di questa serie riunisce i tre volumi già pubblicati, aggiungendovi una postfazione originale, su cui dovremo tornare, perché coniuga due temi fondamentali dell'ultima fase della riflessione di Stiegler. Questa postfazione si intitola infatti *Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*.⁴ Come indica il titolo, si tratta di ripensare lo statuto delle condizioni trascendentali dell'esperienza in rapporto con ciò che la riflessione di Stiegler aveva fin lì detto a proposito dei suoi presupposti tecnologici: la dipendenza

¹ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018 (ed. Integrale dei 3 volumi). È disponibile una traduzione italiana del volume 1: Id., *La tecnica e il tempo*, vol. 1: *La colpa di Epimeteo*, a cura di P. Vignola, LUISS University Press, Roma 2023.

² Rimando all'ultima edizione italiana, comprensiva di tutte le versioni del saggio: W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di F. Desideri e M. Montanelli, Feltrinelli, Milano 2022.

³ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, cit., pp. 598-846.

⁴ *Ivi*, pp. 847-876.

della memoria umana da tecnologie di registrazione e archiviazione dei dati sensibili. Il testo denuncia inoltre l'urgenza politica di inscrivere tale questione nell'orizzonte delle profonde trasformazioni — ecologiche, sociali, economiche e geopolitiche — che sta subendo il mondo contemporaneo.

La discussione dello statuto della filosofia trascendentale kantiana, già intrapreso nel secondo volume de *La technique et le temps* attraverso una rilettura critica dello schematismo dell'immaginazione nella *Critica della ragione pura*, consente peraltro di mettere a confronto il pensiero di Stiegler con una tradizione di pensiero dell'estetica italiana del secondo Novecento, che trova in Emilio Garroni il principale rappresentante e in Pietro Montani un filosofo attento alla questione della tecnica e un interlocutore di Stiegler.⁵ Per quanto riguarda l'interpretazione di Kant, anche Garroni insiste sulla questione dello schematismo, ma lo considera dal punto di vista della terza *Critica*, la *Critica della facoltà di giudizio*, invece che della prima. Secondo Garroni, nella terza *Critica* Kant attiva a teorizzare una forma di "libero schematismo", per il quale l'immaginazione non produce singoli schemi in vista dell'applicazione di concetti determinati all'esperienza, ma genera una "immagine interna" del mondo in costante evoluzione, che accompagna l'esperienza nel suo farsi e ne garantisce il senso.⁶ In particolare, l'elaborazione dell'immagine interna garantisce il riferimento alla realtà del linguaggio, che altrimenti rischierebbe di essere vuoto e autoreferenziale. Garroni lavora dunque sulla correlazione tra facoltà del linguaggio e facoltà dell'immagine, o immaginazione: la prima organizza la realtà secondo regole e classi; la seconda ne configura un primo senso, ancora indeterminato ma più vicino all'immediatezza della percezione. Se il linguaggio risulta così agganciato alla realtà, il lavoro dell'immaginazione viene ampliato e reso più complesso rispetto alla mera configurazione di singole immagini percettive e mnestiche: quelle che Stiegler chiamerebbe probabilmente ritenzione primaria e secondaria con il linguaggio della fenomenologia. Appare chiaro che i due filosofi insistono non solo su uno stesso autore, Kant, ma anche su un nucleo di pensiero comune, pur usando gerghi filosofici diversi, perseguendo diverse direttrici di pensiero — Garroni non è in senso stretto un filosofo della tecnica⁷ — e giungendo a conclusioni in parte divergenti. Tuttavia, la semantica della traccia che Stiegler inaugura già nel

⁵ Sui rapporti tra Stiegler e Montani, cfr. P. Montani, D. Cecchi e M. Feyles (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano 2018, che contiene un saggio di Stiegler. Sulla ricezione italiana del pensiero di Stiegler, cfr. AA.VV., *Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica*, "aut aut", n. 371, 2016 (numero monografico della rivista, con testi di Sara Baranzoni, Riccardo Fanciuallacci, Antonio Lucci, Pietro Montani, Carlo Molinar Min, Giulio Piatti, Paolo Vignola, Francesco Vitale e dello stesso Stiegler)

⁶ Cfr. E. Garroni, *Immagine Linguaggio Figura*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁷ Sono tuttavia significative le riflessioni sull'operare tecnico contenute in modo particolare in Id., *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010.

saggio breve *L'immagine discreta* mostra notevoli punti di contatti con la riflessione sull'indeterminatezza semantica che Garroni ha portato avanti nel corso di tutta la sua carriera filosofica, fino all'ultima e più avanzata formulazione.

La postfazione della *Technique et le temps* è un testo che, per le ragioni appena ricordate, non riassume propriamente un'opera conclusa, ma proietta nel futuro il progetto di un'opera in divenire. Pertanto, la configurazione che Stiegler dà a questo testo è tanto più significativa in quanto ribadisce alcune direttrici di fondo del pensiero del filosofo francese, laddove la sua ultima riflessione si apre a una serie di ibridazioni, le quali possono perfino a tratti spiazzare il lettore. Non è mia intenzione ricostruire la rete di riferimenti dell'ultima fase del pensiero di Stiegler, né formulare ipotesi definitive sul senso di questa apertura di prospettive. Ci sono molte ragioni che concorrono a questa scelta strategica. Stiegler si è confrontato in maniera molto ravvicinata con la riflessione sugli oggetti tecnici di Gilbert Simondon. Prima di Stiegler, l'unico filosofo francese ad aver condotto una lettura approfondita dei testi di Simondon, al punto di una vera e propria assimilazione delle sue categorie e del suo lessico, è stato Gilles Deleuze. Negli ultimi testi di Stiegler si può in effetti notare la presenza di Deleuze e della sua tradizione di pensiero.⁸ Dall'altra parte, permangono alcune ineliminabili differenze tra l'andamento rizomatico del pensiero del secondo e la ripresa, per quanto critica, del metodo fenomenologico da parte del primo.

Un'impressione — ripeto: non una vera e propria ipotesi interpretativa — è che il punto d'incontro tra correnti di pensiero così diverse sia di ordine pratico più che teoretico. Intendo le categorie di teoretico e pratico in senso kantiano. L'incontro di Stiegler con paradigmi filosofici diversi dal suo non riguarderebbe tanto i fondamenti della conoscenza umana quanto una riflessione sull'azione, qui nella fattispecie sull'agire politico, e sul suo significato. La convergenza andrebbe pertanto ricercata nell'idea (etica e politica) di un impegno pubblico della filosofia: si tratterebbe di porre le basi, diciamo così, per una nuova teoria critica dell'esistente. Effettivamente l'ultimo Stiegler sembra ripetere, come molti filosofi prima di lui, il gesto di Karl Marx alle prese con la comprensione dei meccanismi di funzionamento dell'economia capitalista e con la formulazione di previsioni sulla sua possibile evoluzione. Stiegler riflette sulla situazione di un mondo che, se da una parte produce ricchezza e promette perfino di allargare l'area globale del benessere, dall'altra genera forme insostenibili di sfruttamento sia delle risorse naturali sia del lavoro, facendo temere non più una crisi di sistema, come a un certo punto ha pensato Marx, ma un vero e proprio collasso dell'ambiente, con la possibilità che si estingua la specie umana.

⁸ A titolo di esempio, cfr. Id., *L'immunità della filosofia*, a cura di D. Cecchi, Castelvechi, Roma 2021.

Tra i temi che fanno capolino nella riflessione di Stiegler sulla falsariga dell'urgenza politica di una teoria critica dell'Antropocene, troviamo l'automazione del lavoro e la proliferazione di algoritmi che sostituiscono gli schemi usuali di interpretazione della realtà.⁹ Dagli aspetti funzionali della tecnologia digitale applicata all'esperienza umana derivano alcuni dei fenomeni caratteristici della società contemporanea: la profilazione degli utenti di internet; l'estrazione predatoria dei dati reperibili in rete; la progettazione di interfacce intelligenti, che prospettano un inedito processo di esonero di funzioni precedentemente riservate a operatori umani.

I temi e i problemi citati portano Stiegler ad ampliare la cassetta degli attrezzi concettuali di cui si serve, aprendosi anche ad altre tradizioni filosofiche. Ma, al di là delle aperture e delle ibridazioni, la *pièce de résistance* della sua proposta filosofica resta a mio avviso ancorata alla critica che egli fa della tradizione fenomenologica. L'ipotesi di un originario radicamento delle forme di memoria in tecnologie di registrazione e archiviazione, quelle che ne *La technique et le temps* Stiegler chiama "ipomnesi",¹⁰ trova infatti la sua configurazione in una rilettura critica della fenomenologia di Edmund Husserl. Il filosofo francese si concentra in particolare sul concetto di "ritenzione", imprescindibile per comprendere il funzionamento dell'esperienza umana. Affinché ci sia esperienza, è necessario che il soggetto trattienga qualcosa della realtà in cui si imbatte. Queste ritenzioni sono perciò immagini o rappresentazioni mentali della realtà. Husserl distingue tra ritenzioni primarie, le immagini prodotte già nel corso della percezione della realtà, e ritenzioni secondarie, le immagini-ricordo che formano quella riserva di senso dell'esperienza costituita dalla memoria. Le ritenzioni dell'esperienza sono strutturalmente legate alle sue "protensioni", vale a dire alle aperture, progettuali o puramente conoscitive, sul futuro, che fanno dell'esperienza il luogo in cui è possibile ridefinire tanto gli scopi dell'agire quanto il significato delle cose conosciute. La dialettica tra ritenzioni e protensioni, tra rielaborazioni e anticipazioni dell'esperienza, trova un luogo eminente di esemplificazione nella descrizione che Husserl dà della "coscienza interna del tempo", per esprimerci con i termini stessi del padre della fenomenologia. Noi umani percepiamo il tempo secondo una continua tensione tra ciò che è stato (passato), ciò che provvisoriamente è (presente) e ciò che sarà (futuro), perché è secondo questa trama temporale che riusciamo a fare esperienza del mondo.

Stiegler sostiene che accanto alla ritenzione primaria e a quella secondaria occorre pensare una ritenzione terziaria che ha a che fare con le "ipomnesi", ossia con la registrazione e l'archiviazione dei dati sensibili attraverso memorie esternalizzate. Non si tratta semplicemente della costruzione di memorie artificiali in cui

⁹ Cfr. Id., *La società automatica*, vol. 1: *L'avvenire del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, Meltemi, Milano 2019.

¹⁰ Cfr. M. Feyles, *Ipomnesi. La memoria e l'archivio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

esternalizziamo i nostri ricordi. Le ipomnesi funzionano come veri e propri supplementi dell'esperienza: infrastrutture tecnologiche, senza le quali la nostra esperienza non sarebbe possibile o non si presenterebbe nella configurazione che conosciamo. Non a caso ho usato il termine "supplemento", che è uno dei concetti fondamentali della filosofia di Jacques Derrida, maestro di Stiegler. Si tratta di un modo di concepire l'esperienza rintracciabile già nella ripresa del mito di Theuth dal *Fedro* di Platone.¹¹ In questo dialogo, il filosofo ateniese stigmatizza l'invenzione della scrittura, che a suo dire rischierebbe impoverire l'esperienza umana, delegando la memoria a supporti esterni e facendo così perdere capacità fondamentali all'essere umano. Derrida rovescia la prospettiva: la scrittura non fa altro che rendere visibile la condizione di ogni memoria, che è sempre un supporto su cui trasferiamo i ricordi. Un elemento tecnologico della memoria fa intrinsecamente parte dell'esperienza, non la impoverisce; anzi, la rende possibile.

Da questa considerazione viene spontaneo trarre la conclusione che ogni nuova tecnologia riconfigura i modi e le forme della nostra esperienza e ne amplia gli orizzonti. In altre parole, come afferma Stiegler, le ipomnesi attivano il meccanismo delle protensioni, che ci porta a riflettere sul senso dell'esperienza e a cercarne il significato. Sotto questo profilo, la riflessione di Stiegler si pone in continuità con quella del maestro Derrida. Stiegler non solo arricchisce questo modo di interpretare filosoficamente la natura della tecnologia attraverso il confronto con altri modelli teorici: penso in particolare alle pagine del *La technique et le temps* dedicate ad André Leroi-Gourhan e Gilbert Simondon. Ma Stiegler approfondisce anche alcuni campi d'indagine specifici. *Ecografie della televisione*, il libro intervista che Derrida e Stiegler firmano insieme, contiene un saggio che costituisce una delle prime esposizioni di un'originale proposta filosofica da parte di Stiegler. Il saggio si intitola *L'immagine discreta* e propone una teoria dell'immagine digitale.¹² Siamo d'altronde nella seconda metà degli anni Novanta, a ridosso dell'uscita del primo volume de *La technique et le temps*: il primo volume della serie esce nel 1994, *Ecografie della televisione* nel 1997.

Stiegler non svilupperà la sua teoria dell'immagine digitale, o meglio, come proverò a sostenere, la riassorbe nella riflessione sullo statuto cinematografico dell'esperienza, contenuta nel terzo volume de *La technique et le temps*. Nell'*Immagine discreta*, Stiegler ripete i passaggi fondamentali della riflessione derridiana sulla scrittura. Il primo passaggio, analogamente a quanto afferma Derrida sulla scrittura, è quello di sostenere come l'immaginazione sia da sempre in rapporto con le immagini prodotte secondo una certa tecnica. L'immagine digitale non fa altro

¹¹ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr. it. di F. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2021.

¹² B. Stiegler, *L'immagine discreta*, in J. Derrida e B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di L. Chiesa e G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 163-184.

che portare a evidenza un tratto intrinseco dell'immagine in genere. Si tratta allora di capire quali operazioni tecniche rendono possibili le immagini. In questo sistema l'immagine digitale, essendo fatta di pixel e, a differenza dell'immagine analogica, non richiedendo un'impressione della pellicola, opera in un certo senso una segmentazione della realtà: di qui la definizione di "immagine discreta". Ma in effetti non è altro che l'attualizzazione di un carattere comune e tutte le immagini: esse operano una "discretizzazione sistematica del movimento" e una "grammaticalizzazione del visibile".¹³ Le immagini selezionano pezzi di realtà e li ritagliano. I dispositivi usati possono essere diversi, a seconda dei formati e degli stili. Cornice, prospettiva, inquadratura, montaggio: questi e altri formati e stili possono a buon diritto essere considerati come strategie di selezione della realtà attraverso l'immagine.

La teoria per cui ogni immagine è un'immagine discreta, indipendentemente dal formato e dallo stile, o meglio riconfigurando ogni volta di nuovo formati e stili, presuppone che non si concepisca l'immagine solo come *picture*, la figura concretizzata su un supporto. L'immagine è in un qualche rapporto con l'immaginazione.¹⁴ Stiegler non si riferisce solo all'atto di produrre un'immagine, ma anche a quello di fruirlo o di rielaborarla: egli parla esplicitamente della necessità di pensare una nuova "cultura della ricezione"¹⁵ con l'occasione delle trasformazioni apportate dalle tecnologie digitali alle condizioni di produzione dell'immagine. In altre parole, affinché un'immagine sia un'immagine discreta, e altresì affinché tutte le immagini lo siano in via di principio, occorre pensare l'immagine concretizzata come il correlato di un lavoro dell'immaginazione. Ciò vale tanto per il momento della produzione dell'immagine quanto per quello della sua fruizione. Le immagini sono immagini discrete in virtù del gioco di scambi che si può instaurare tra l'immagine concreta e il gioco dell'immaginazione che la crea o la legge. Questa conclusione mette in dialogo la teoria dell'immagine di Stiegler con la riflessione sull'immaginazione di due filosofi italiani già citati: Emilio Garroni e Pietro Montani.¹⁶ Si tratta peraltro di due pensatori accomunati dal tentativo di ripensare lo statuto e la funzione dell'immaginazione nella prospettiva della filosofia critica di matrice kantiana. Montani ha peraltro intrattenuto su tali questioni un dialogo reale con Stiegler, a cui lo ha legato una lunga amicizia.¹⁷

Con Stiegler, Montani condivide l'idea di un'immaginazione che segmenta la realtà in vista dell'elaborazione dei dati sensibili offerti dalla percezione. Questa

¹³ *Ivi*, p. 169.

¹⁴ *Ivi*, p. 167.

¹⁵ *Ivi*, p. 184.

¹⁶ Cfr. P. Montani, *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2022.

¹⁷ Cfr. P. Montani, D. Cecchi e M. Feyles (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano 2018, che contiene un saggio di Stiegler.

ipotesi è incompatibile con qualsiasi paradigma filosofico che riducesse l'immaginazione a pura fantasia. Come sostiene Kant nella *Critica della ragione pura*, l'immaginazione provvede a quella operazione fondamentale che è lo schematismo dei concetti, senza la quale l'esperienza sarebbe un cieco flusso di sensazioni; a loro volta, i concetti sarebbero forme vuote, incapaci di afferrare alcunché di reale. Secondo Garroni, la forma originaria dello schematismo non è quella descritta da Kant nella prima *Critica*. La si ritrova piuttosto nel "libero schematismo" che sembra essere il *modus operandi* dell'immaginazione impegnata in un "libero gioco" con l'intelletto.¹⁸ Ma il luogo di teorizzazione di questo libero gioco non è per l'appunto la *Critica della ragione pura*, bensì la *Critica della facoltà di giudizio*; e non si tratta più direttamente dell'esperienza conoscitiva, ma dei giudizi estetici. Solo che Garroni fa notare come il libero schematismo descriva in effetti un'immaginazione che non schematizza alcun concetto determinato e che tuttavia, tenendo presente la "legalità dell'intelletto", vale a dire l'istanza di conoscibilità del mondo, trae piacere dal fatto di ampliare gli orizzonti dell'esperienza soggettiva in direzione di una conoscenza possibile, di cui, tornando sul terreno dei giudizi estetici, l'oggetto sentito come bello rappresenta un'anticipazione esemplare. La terza *Critica* non è perciò un mero trattato di estetica, ma è il luogo in cui Kant rifonda l'edificio della filosofia critica, ripensando radicalmente uno dei suoi punti fondamentali.

Per comprendere i diversi punti di contatto tra la proposta filosofica di Stiegler e quella dei due filosofi italiani, teniamo presente che Kant è un autore molto presente nella riflessione di Stiegler. Penso in particolare al terzo volume de *La technique et le temps*, in cui il filosofo francese svolge una lettura di un passaggio fondamentale di un capitolo della prima *Critica*, quello dove Kant discute dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto.¹⁹ Qui Kant distingue, tra l'altro, lo schema propriamente detto dalla mera immagine. Il primo è una rappresentazione dell'immaginazione che applica all'esperienza un concetto. La seconda è la semplice riproduzione di un dato empirico: la figura, un aspetto un dettaglio della cosa. Stiegler mostra in modo pienamente convincente come vada rovesciato il senso della distinzione kantiana. Non si danno schemi senza una previa produzione di immagini. Ciò perché le immagini non sono mere copie delle cose reali, ma modi, a volte anche altamente astratti, di configurarle. Ne sia riprova un esempio fatto dallo stesso Kant. Il filosofo tedesco distingue tra il concetto del numero 5 e la sua rappresentazione grafica, ad esempio mediante cinque punti allineati. In realtà, già il modo in cui è esibito graficamente un numero è rilevante per il nostro modo di concepirlo. Per accorgersene, basta confrontare diversi sistemi di notazione numerica: ad esempio i numeri arabi e i numeri romani. La presenza dello 0 nei numeri arabi fa la

¹⁸ E. Garroni, *op. cit.*, p. 97. Il riferimento è naturalmente al fondamentale § 9 della *Critica della facoltà di giudizio*.

¹⁹ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, *cit.*, p. 639 e sg.

differenza sulle possibilità di calcolo offerte da questo sistema di notazione numerica. Il lavoro di ripensamento dello schematismo che Garroni e Montani compiono sulla terza *Critica* trova, dunque, un riscontro nella rilettura originale che Stiegler propone di questo aspetto nella prima *Critica*.

L'ipotesi di Garroni è che l'immaginazione produca a partire dalla percezione una "immagine interna", in cui sintetizza e rielabora continuamente i dati dell'esperienza. Questa operazione offre dell'esperienza una prima configurazione di senso, che anticipa l'organizzazione della realtà in classi di significato determinate predisposte dal linguaggio. L'immagine interna costituisce una prima selezione-configurazione della realtà, che anticipa la più rigorosa, ma anche più astratta, selezione-configurazione offerta dai significati linguistici. In questo modo l'immaginazione garantisce la "indeterminatezza semantica" che consente al linguaggio di mantenere un riferimento alla realtà. Per Garroni l'immagine, lungi dall'essere un'entità fantastica, attraverso la prima elaborazione dell'esperienza che offre, contribuisce a radicare la forma di vita umana in un senso profondo della realtà. Ci sono almeno due motivi di vicinanza tra questa concezione dell'immagine e quella di Stiegler. In primo luogo, l'immagine discreta di Stiegler è una forma di selezione e ritaglio della realtà; in secondo luogo, la natura dell'immagine, che Stiegler comprende anche attraverso un confronto con la teoria dell'arbitrarietà del segno di Ferdinand de Saussure, è quella di essere un *operatore di differenze*. Attraverso selezioni e ritagli, l'immagine non produce solo unità discrete della realtà, ma istituisce anche un sistema di differenze, che sorge dal confronto tra le diverse immagini, operato, cioè, su serie composte da diverse unità discrete della realtà. Detto altrimenti, il sistema di differenze istituite nel corpo delle immagini è ciò che garantisce la possibilità di dare senso all'esperienza. Ciò significa che questo sistema di differenze trae a sua volta senso e validità dall'esigenza di aprire l'esperienza al gioco di ritenzioni del presente e del passato e di protensioni sul futuro.

La teoria dell'immagine discreta, a mia conoscenza, non ha avuto seguito nella riflessione di Stiegler. Il già citato terzo volume de *La technique et le temps*, intitolato *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, contiene tuttavia alcuni elementi di sviluppo implicito delle questioni appena menzionate, inquadrandole appunto nel contesto di una riflessione sulla ritenzione terziaria, l'ipomnesi. Da una parte, l'affermazione secondo cui l'esperienza umana ha una natura "cinematografica" non va intesa in senso ingenuo. Stiegler non vuole dire che le immagini riproducono perfettamente, punto per punto, le dinamiche di movimento e trasformazione del mondo reale.²⁰

²⁰ Cfr. E. Garroni, *op. cit.*, pp. 96-97.

Le immagini sono ipomnesi, le quali, non importa se in modalità pittorica, analogica o digitale, creano una memoria da proiettare sul futuro, o in forma di rappresentazione o in forma di predisposizione di operazioni da eseguire.²¹ O, per dirla con Stiegler, le immagini sono “dispositivi ritenzionali”. Le immagini non sono gli unici dispositivi ritenzionali che conosciamo: anche il libro lo è, nella misura in cui la sua struttura offre un modello di organizzazione dell’esperienza e del sapere. Stiegler svolge interessanti considerazioni sul libro come strumento di edificazione di modelli culturali diversi: basti pensare alla Bibbia, ai poemi omerici o all’*I Ching* per mettere immediatamente a fuoco come a tre culture differenti corrispondano tre usi diversi di testi considerati fondamentali. Lo stesso vale naturalmente per le immagini. Prendiamo esempi di immagini molto distanti nel tempo, nello spazio e in taluni casi negli usi dell’immagine stessa. Consideriamo ad esempio l’icona bizantina, la pittura religiosa cattolica a scopo didattico (la *Biblia pauperum*) o devozionale, l’immagine delle divinità pagane (statue o raffigurazioni pittoriche); e ancora la pittura prospettica inaugurata dal Rinascimento e, venendo a epoche più vicine alla nostra, la fotografia, il cinema e appunto l’immagine digitale. Tutti questi esempi — insieme ai diversi tipi di esperienze che evocano: contemplazione, venerazione, devozione, apprendimento, studio, interpretazione, lettura, analisi etc. — mostrano come e i testi e le immagini sono dispositivi ritenzionali, i quali, organizzando la percezione e restituendo in determinate forme i ricordi, rendono possibile un’apertura al futuro, sotto forma vuoi di speranza fideistica, vuoi di attualizzazione della tradizione, vuoi di applicazione di schemi ermeneutici alla realtà. Questi dispositivi ritenzionali organizzano, in effetti, la possibilità di nuove protensioni, di nuove anticipazioni dell’esperienza. Per usare una metafora, sono bussole grazie alle quali ci orientiamo nel mondo.

La metafora non è casuale. Nella Postfazione all’edizione definitiva de *La technique et le temps*, Stiegler ripensa la questione dell’orientamento nel mondo, abbozzando una rilettura del saggio kantiano del 1786 *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*,²² che precede di soli quattro anni la pubblicazione della *Critica della facoltà di giudizio*.²² Celeberrimo è l’incipit del saggio, in cui Kant mette in relazione il concetto di orientamento con la struttura simmetrica del corpo umano (due occhi, due braccia, due gambe): come il corpo può essere suddiviso in due parti (destra e sinistra, oppure alto e basso), così il soggetto si orienta a partire da grandi partizioni (Est e Ovest, Nord e Sud). La definizione del concetto di orientamento serve a Kant per riflettere sul modo in cui il pensiero si orienta non solo nell’esperienza, ma anche tra idee prive di un riscontro empirico come l’idea di Dio. Kant non deroga

²¹ Non posso entrare qui nel merito della questione, ma è evidente come la riflessione di Stiegler sull’immagine si presti a sviluppare una teoria delle cosiddette “immagini operazionali” teorizzate da Harun Farocki.

²² Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, cit., p. 856 e sg.

mai dal principio per cui simili idee sovrasensibili soddisfano esigenze della ragione, che sono esigenze di ordine pratico (leggi: morale) piuttosto che di ordine teoretico (leggi: conoscitivo). Pensiamo determinate idee (Dio, il libero arbitrio etc.), perché sono principi guida della nostra condotta morale.

Senza alcuna pretesa interpretativa sul testo kantiano, si potrebbe dire che la concezione di pensiero che ne risulta è quello di una capacità di definire gli scopi, propri o degli altri, in relazione a un'idea di scopo ultimo dell'umanità. La mossa con cui Stiegler reinterpreta il concetto di orientamento consiste nel leggerlo come una prefigurazione del concetto di *informazione*. L'informazione è, in effetti, uno strumento e un modo di orientarsi nel mondo. Potremmo dire che il concetto di orientamento non si traspone solo dal regno sensibile dell'esperienza a quello intelligibile delle idee, ma anche a quello a metà strada — né del tutto empirico né solo ideale — delle tecnologie dell'informazione. L'informazione è in relazione diretta con l'idea di un pensiero inteso come capacità di organizzare gli scopi dell'azione. Non c'è informazione senza configurazione degli scopi di chi potrebbe servirsi di essa. Può esserci semmai una finalizzazione indeterminata, cioè non riferita a scopi precisi e individuati, che avvicina l'informazione al libero gioco dell'immaginazione con l'intelletto, in opera nell'esperienza estetica.²³ Non a caso, analizzando il concetto di informazione, Stiegler torna a un'idea che ha già elaborato a proposito dell'immagine discreta. Anche l'informazione, per le ragioni appena ricordate, è un "*principio soggettivo*"²⁴ di differenze. Si può anzi dire che l'informazione non conta tanto per il suo contenuto quanto per il numero di differenziazioni che può generare. In altre parole, l'informazione ha tanto più valore quanto maggiori sono le finalizzazioni che soddisfa e le aspettative che fa insorgere. L'informazione è perciò un lavoro dell'immaginazione, che può attivare diversi dispositivi ritenzionali, o ne può riconfigurare gli usi, aprendo a nuove protensioni dell'esperienza individuale e collettiva.

PER UN'ESTETICA DEI DISPOSITIVI RITENZIONALI

Una riflessione sul cinema a partire dal pensiero di Bernard Stiegler va, a mio parere, inscritta all'interno della teoria dei dispositivi ritenzionali. Questi dispositivi organizzano l'esperienza in vista delle sue possibili finalizzazioni: in altre parole, definiscono le protensioni di volta in volta riconoscibili da uno o più gruppi. Ciò è particolarmente vero per gli usi estetici dei dispositivi ritenzionali. Che si tratti di

²³ Passando attraverso altre vie, anche il filosofo Vilém Flusser propone un accostamento tra il concetto di informazione e la concezione kantiana e post-kantiana di immaginazione: cfr. V. Flusser, *Immagini*, tr. it. di S. Patriarca, Fazi, Roma 2009. Per un approfondimento della questione, v. F. Restuccia, *Il contrattacco delle immagini*, Meltemi, Milano 2021.

²⁴ B. Stiegler, *La technique et le temps*, cit., p. 856.

miti, saghe, sacre scritture, pitture parietali, immagini sacre o di arte in senso moderno, questi dispositivi rendono praticabili le protensioni che plasmano una forma di vita storica e ne progettano l'evoluzione culturale. Gli usi estetici, attraverso la sperimentazione delle potenzialità dei dispositivi ritenzionali a disposizione in una certa epoca, rendono visibili il tipo e la qualità delle protensioni storiche configurabili in quella epoca.

L'epoca che viviamo da più di un secolo, coincidente con l'apparizione dei media di massa e lo sviluppo di flussi globali di informazione condivisa, è stata l'epoca delle macchine della propaganda dei grandi partiti ideologici, sfociata spesso nel consenso di intere nazioni a regimi totalitari. È stata l'epoca di quella che Walter Benjamin ha definito "estetizzazione della politica". Paul Valéry, citato da Stiegler, ma già fonte del saggio benjaminiano sull'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, parla di una "crisi del pensiero".²⁵ Valéry pensa che la tecnica moderna mandi in crisi le forme tradizionali di comprensione della realtà, comportando una paralisi delle intelligenze. Oggi è l'epoca delle *fake news*, della post-verità, del populismo e del sovranismo. Di fronte ai rischi che comporta la recente evoluzione, Stiegler sostiene la necessità di "reincantare il mondo", intendendo con ciò, sulla scia di Valéry, una riscoperta del "valore spirito" nel quadro di una cultura dominata dalle tecnologie digitali.²⁶ È in questo contesto che va collocata la riflessione di Stiegler sul cinema. Egli ha d'altronde presenti due caposaldi del pensiero filosofico sul cinema: la critica della "industria culturale", vale a dire il cinema e le altre forme moderne di intrattenimento, portata avanti da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*, e il già citato saggio di Benjamin, che precede le tesi di Adorno e Horkheimer di circa dieci anni, fornendo loro alcuni concetti fondamentali.

A mia conoscenza, Stiegler non ha mai sviluppato una lettura organica del saggio di Benjamin, mentre torna a più riprese, a partire dal terzo volume de *La technique et le temps*, su un passaggio fondamentale delle tesi di Adorno e Horkheimer. Secondo i due filosofi francofortesi, l'industria culturale espropria letteralmente le masse della capacità di avere uno "schematismo" autonomo della propria esperienza. In altre parole, le masse perdono la capacità di comprendere la realtà, delegandola agli spettacoli e ai racconti offerti principalmente dai film. La realtà immaginaria del cinema diventa la realtà, insieme esasperata e omogeneizzata, degli spettatori.

²⁵ Cfr. P. Valéry, *La crisi del pensiero*, a cura di S. Agosti, il Mulino, Bologna 1994.

²⁶ Cfr. B. Stiegler, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2012.

Stiegler riprende la tesi di uno schematismo espropriato, o per meglio dire esternalizzato in un dispositivo ritenzionale, ma ne rovescia il senso.²⁷ Il punto, che Stiegler condivide con Montani, è capire a quali condizioni il cinema e le altre forme contemporanee di esternalizzazione dell'immagine siano capaci di riattivare un lavoro dell'immaginazione. Questo lavoro sarebbe autonomo, non tanto perché è svincolato da qualsiasi dispositivo tecnico, quanto perché ristabilisce le condizioni per una riflessione sul senso dell'esperienza odierna — il “valore spirito” capace di “reincantare” il mondo — attraverso le ipomnesi che ne riconfigurano l'apertura di orizzonte sul mondo. È una pretesa politica oltre che etica, nella misura in cui il dispositivo ritenzionale cinema non plasma solo la forma di vita del singolo individuo, ma quella di una pluralità di individui. Ci muoviamo nell'orizzonte del riproporsi, in nuove vesti e con nuovi problemi, della contrapposizione posta da Benjamin tra “estetizzazione della politica”, al servizio della propaganda e del consenso, e “politicizzazione dell'arte”, ossia di una strategia capace di usare lo stesso dispositivo per aprire protensioni originali, cioè per progettare modi diversi di comprendere a abitare il mondo. Come ho detto, Stiegler non elabora una lettura di Benjamin. Ma, anche se quest'ultimo non ricorre al lessico della fenomenologia e non parla di ritenzioni e protensioni dell'esperienza, i punti di contatto sono molteplici. Benjamin parla di una percezione che verrebbe configurata dal cinema in modo da riabilitare modalità prima non considerate nell'atto della visione: la distrazione, di contro alla contemplazione dell'arte moderna; un senso “tattile” per le immagini; l'innalzamento del “valore espositivo” delle immagini di contro al loro “valore di culto”.

È significativa l'importanza che Stiegler riserva al cinema che è capace di riattivare una modalità onirica del lavoro dell'immaginazione: cita ad esempio il regista giapponese Miyazaki.²⁸ Questa immaginazione onirica non va intesa come una fuga nell'immaginario, bensì come la capacità di allargare gli orizzonti di senso di un'esperienza altrimenti ristretta dai processi già predisposti dai sistemi della comunicazione globale. Su questo punto vorrei tuttavia segnalare, in conclusione, un'oscillazione nella riflessione di Stiegler. Una parte rilevante della riflessione del filosofo francese sui problemi e sulle prospettive della cultura contemporanea è posta sotto il segno della “misericordia simbolica”, che dà il titolo a un'altra serie di suoi saggi. La miseria che deriva dallo svuotamento di simboli che connota la cultura contemporanea va inteso come un pericolo o come un'opportunità? È il caso di essere “apocalittici” o “integrati”, per dirla con Umberto Eco? Su questo punto la diagnosi di Stiegler oscilla, com'era stato già per la riflessione di Heidegger sulla tecnica: “oblio dell'essere” o “pericolo” da cui cresce “ciò che salva”, come ha pure

²⁷ Cfr. B. Stiegler, *Sogno e società automatica*, a cura di D. Cecchi e G. Scialla, “Fata Morgana”, n. 42/2020, p. 7.

²⁸ *Ivi*, p. 15.

sostenuto il filosofo tedesco citando un celebre verso di Hölderlin? Una riflessione sugli effetti etici e politici della tecnica non può non presentare un certo grado di circolarità. Lo stesso Stiegler, soprattutto negli ultimi scritti, imposta la questione nei termini di un *pharmakon*, che rappresenta al contempo sia il veleno che l'antidoto ai problemi della cultura contemporanea.

Se ciò è vero, occorre pensare la miseria simbolica anche come un'opportunità, allo stesso modo in cui, per citare un altro celebre verso di Hölderlin ripreso da Heidegger, è la povertà a sollevare la questione del significato della poesia per l'esperienza umana. Vorrei pertanto proporre una lettura alternativa dell'analisi che Stiegler fa di una celebre commedia scritta da Jean-Pierre Bacri e Agnès Jaoui e diretta da Alain Resnais: si tratta di *On connaît la chanson* del 1997; il titolo italiano è *Parole, parole, parole*.²⁹ In questa commedia i personaggi, quando vogliono esprimere le loro emozioni, cantano le canzoni predilette della giovinezza. È un procedimento di straniamento dall'azione in un senso vagamente brechtiano: i personaggi non cantano per gli altri; gli spettatori assistono al flusso interiore di coscienza cantato. Stiegler vede in questo stratagemma il segno di un impoverimento dell'esperienza affettiva dell'individuo contemporaneo, che non pensa più in proprio le emozioni che prova, ma le interpreta attraverso le "canzonette".³⁰ È però possibile dare una lettura diversa di questo espediente narrativo. Si può intendere il *pharmakon* musicale del film non come un veleno dell'industria discografica, ma come la capacità di ridare senso a un'esperienza ormai massificata dei sentimenti. Dal punto di vista dell'industria discografica, conta il qui e ora dell'ascolto. Le canzonette devono plasmare le mode e le tendenze, in particolare giovanili. Non conta il fatto che i testi penetrino in profondità e si sedimentino nell'immaginazione di chi ascolta. La commedia, proprio giocando su un accoppiamento inedito tra l'immagine (la situazione reale) e la musica (l'immaginazione di un personaggio), non vuole essere un inventario delle tendenze discografiche presenti o passate.³¹ Si tratta piuttosto di esibire come l'interiorizzazione delle mode musicali produca un nuovo modo di vivere le relazioni con gli altri. È all'opera un diverso lavoro dell'immaginazione. Non è nel primo ascolto che la "canzonetta" acquista il suo senso autentico, ma nel riascolto prolungato e infine nell'ascolto interiore del sentimento, mediato dall'ascolto delle canzoni. Non a caso il film si apre con l'allucinazione di un simile straniamento

²⁹ Cfr. B. Stiegler, *La miseria simbolica*, vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, tr. it. di R. Corda, Meltemi, Milano 2022, pp. 11-12. Per un approfondimento, v. Il focus *La miseria simbolica e la catastrofe del sensibile. Estetica, tecnica, politica in Bernard Stiegler* in "Iride", n. 2/2023, pp. 257-336-

³⁰ Per un'interpretazione positiva del film, cfr. P. Montani, *L'immaginazione narrativa*, Angelo Guerini, Milano 1999, p. 31.

³¹ Una lettura "positiva" del film, che insiste sull'originalità del montaggio tra le immagini e la colonna sonora, si trova in Montani 1999, p. 31.

musicale. Quando la giovane guida e dottoranda di storia Camille intrattiene con passione un gruppo di visitatori con la storia del generale von Choltitz, che disobbedì all'ordine di distruggere Parigi nel 1944. Il film ci mostra l'immagine del generale, il quale, dopo aver ascoltato al telefono l'isterica tirata del *Führer*, intona la struggente canzone di Joséphine Baker *J'ai deux amours*, dando voce al suo amore per la Ville Lumière che si rifiuterà di eliminare dalla faccia della terra.

IL CORAGGIO DELL'ANTICIPAZIONE. NOTE (TRAGICHE) PER NON FUGGIRE DALLA TECNICA

SARA BARANZONI

Facoltà di Filosofia

Pontificia Università Antonianum (Roma)

s_baranzoni@antonianum.eu

ABSTRACT

This paper explores Bernard Stiegler's topic of anticipation throughout his diagnoses of contemporary malaise. Focusing on Stiegler's particular method, that we will describe as continuous gesture of (re)doubling, we will open a straight confrontation between Martin Heidegger's theorization of care [*Sorge*] and taking care [*besorgen*], and Stiegler's caring as paying attention and thinking, in which we will underline above all the specific role of technics. As a result, we will conclude proposing the necessity of a "politics of intermittence" that will allow to restore the tragic movement of thinking as the duty of a philosophy worthy of the present time and capable of not escaping from technology.

KEYWORDS

Anticipation, Caring, Thinking, Anguish, Attention, Intermittence

In un tempo punteggiato da timori, incertezze e paure rispetto al futuro, guardare avanti diventa sempre più difficile. È da constatazioni di questo genere che prende avvio il primo volume della serie *Qu'appelle-t-on panser?*¹, nelle cui pagine iniziali Bernard Stiegler ricorda inoltre come solo pochi dei pensatori del secolo scorso siano riusciti in qualche modo ad *anticipare* una simile condizione *anticipando* a loro volta ciò che *sarebbe avvenuto* nel nostro presente. Secondo Stiegler, però, un

¹ B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018. Dell'opera esiste anche una recente traduzione italiana (B. Stiegler, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, trad. R. Corda, a cura del Gruppo di Ricerca Ippolita, Milano, Meltemi, 2024), che si è preferito non utilizzare qui non solo per il deciso scarto di senso operato rispetto al titolo originale, del quale si perdono completamente sia il riferimento heideggeriano che la dimensione tragica della regressione, uno dei temi più cari a Stiegler - senza poi soffermarsi troppo sul fatto che il sottotitolo sarebbe in realtà più affine a quello che Stiegler *avrebbe voluto dare* al quarto volume di *La tecnica e il tempo*, mai pubblicato in vita. Tale preferenza risulta in effetti in un certo senso obbligata soprattutto per via del sottile svilimento rispetto al ruolo di Heidegger nel pensiero di Stiegler che alcune scelte di traduzione sembrano lasciar trasparire, mentre opposto è l'obiettivo sottotraccia di questo scritto.

simile spirito anticipatorio non ha niente a che vedere con l'evidente futuribilità di certi scenari, ma piuttosto con una certa dose di *coraggio*: quello che nella Grecia antica riguardava la relazione con la verità, in una forma che grazie agli studi di Foucault è divenuta nota col nome di *parresia*². In tal senso, non si tratta tanto di sviluppare discorsi che *dicano* il vero o procedano naturalmente in questa direzione, quanto di parlare con coraggio e franchezza della verità, anche quando questa mette in questione coloro che la enunciano: un'assunzione di responsabilità³ in anticipo, una *pre-occupazione*, appunto, che come vedremo, metterà il discorso sulla tecnica precisamente al centro del proprio dipanarsi. Ma di *cosa* bisogna esattamente preoccuparsi, e rispetto a *cosa* occorre avere coraggio, dunque responsabilità? Una domanda molto simile, ricorda Stiegler⁴, gli era stata rivolta da Jacques Derrida in conclusione alla prolusione sulla sua tesi dottorale, di cui lo stesso Derrida era supervisore: "Ma lei, di che cos'è che ha paura?". Proprio *questa* domanda fa notare a Stiegler come la malcelata ironia del maestro avesse l'effetto non solo di sminuire la gravità della situazione diagnosticata dal dottorando e che faceva da motore alla sua ricerca, ossia l'espansione incontrollata delle tecnologie ritenzionali⁵, ma anche quella di mostrare se stesso come una persona non affetta da tale paura⁶. E dunque, si potrebbe insinuare, "non responsabile", nella misura in cui Derrida aveva già fatto segno verso la catastrofe imminente in *Della grammatologia*, dichiarando che "L'avvenire non può anticiparsi che nella forma dell'assoluto pericolo"⁷ e vincolando tale catastrofe alle ambivalenti possibilità della scrittura – dunque, per estensione, proprio delle tecnologie ritenzionali. Ecco allora che questa apparente incomprensione fornisce a Stiegler l'occasione di compiere una distinzione impor-

² Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2016, e *Id.*, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2019.

³ Anche in questo caso, il riferimento va ad Heidegger: la responsabilità nei termini del questionamento di sé risuona infatti con il tema heideggeriano della comprensione della chiamata della coscienza come momento positivo, che apre l'Esserci verso l'agire in sé del poter essere che ha scelto. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2015, §58.

⁴ Questo stesso aneddoto è riportato da Stiegler sia alla nota 555 del saggio "What is Called Caring? Thinking Beyond the Anthropocene", pubblicato in B. Stiegler, *The Neganthropocene*, a cura di D. Ross, London, Open Humanities Press, 2018, pp. 188-270 (p. 237, mentre il testo della nota è riportato in fondo, a p. 319), che in *Qu'appelle-t-on penser ? 1*, cit., p. 20.

⁵ Ricordiamo brevemente come per Stiegler una tecnologia è ritenzionale in quanto funziona da supporto esterno di memoria, ed in quanto tale co-costituisce e pre-orienta tutte le fasi ritenzionali e protensionali della memoria umana. Per approfondire questo tema anche in relazione con la fenomenologia husserliana, cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La Faute d'Épiméthée - 2. La Désorientation - 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Fayard, 2018.

⁶ B. Stiegler, *The Neganthropocene*, cit., p. 319.

⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 22. Il passo continua così: "Esso è ciò che rompe assolutamente con la normalità costituita e non può dunque annunciarsi, *presentarsi*, che sotto la specie della mostruosità".

tante: tra una paura come tale [*peur*], che si lega alla codardia e che implica immobilità, e tra una forma che chiameremmo piuttosto timore [*crainte*], preoccupazione, appunto, la quale in cambio richiede coraggio, e che permette di agire⁸. Ma anche di precisare come il timore vada sempre in coppia con la speranza (i due significati del termine greco *elpis*) e come tale coppia sia oggi sempre più legata ad effetti di *mal-essere*:

Il timore – su cui Derrida amava ironizzare – si chiariva in *Le temps du cinéma et la question du mal-être* [...] proprio come la questione del *mal-essere*. Più precisamente, la questione del malessere si presentava in quel caso come *l'esaurimento* della “questione dell'essere”, esaurimento vissuto da un essere che sta male, un *mal essente*, lui stesso esausto: noi stessi, per quello che tutti noi siamo – *male*: in quanto *noi siamo male*.⁹

Evidentemente, nella locuzione “siamo male” non è incluso alcun tipo di riferimento a una sorta di “natura malvagia” dell'essere umano – ed anzi, è noto come per Stiegler tale natura non sia affatto data, poiché con-siste appunto in un'origine difettosa e tecno-logica, ossia, dettata dalla relazione intrinseca con la tecnica. Ed è proprio per via di questa dimensione originariamente tecnica che la questione del malessere deve essere pensata a partire dalla consapevolezza di trovarsi in un momento *ipercritico* caratterizzato da un nuovo concatenamento tra ciò che Stiegler chiama “esorganismi semplici” ed “esorganismi complessi”¹⁰. Se tale legame si modifica e si produce in nuove forme, inizialmente sempre preoccupanti e spaventose, lungo tutta la storia della tecnica e dunque dell'umanità, oggi si presenta con tratti escatologici, di una gravità incomparabile a tutto ciò che l'ha preceduta. La disperazione che ne consegue ha dunque a che fare con la questione e il sentimento di non

⁸ Cfr. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? I*, cit., p. 14.

⁹ Ivi, pp. 20-21.

¹⁰ Nell'ultima fase del suo pensiero, Stiegler adotta questo tipo di terminologia per specificare le differenti dimensioni dell'esteriorizzazione organica, intesa come produzione di organi. In questo senso, un esorganismo semplice è un corpo vivo (e mortale) dotato di organi organici ed inorganici che lo organizzano psico-fisicamente, mentre un esorganismo complesso si situa su di una dimensione collettiva ed è tale in termini relazionali: un esorganismo complesso inferiore si riferirà allora a quel tipo di associazioni che caratterizzano e popolano le società (dalle corporazioni alle aziende), mentre con esorganismo complesso superiore si intenderanno le civiltà, le nazioni. Con esorganismi iper-complessi si richiameranno infine tutte quelle formazioni di ampiezza biosferica e scala esosferica che riescono a sfruttare monopoli tecnosferici attraverso effetti di rete e tecnologie algoritmiche di scalabilità. Tale partizione può essere ricostruita nelle pagine di B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? I*, cit., in particolare §31 e tutto il cap. 4. Per quanto riguarda la relazione tra esorganismi, Stiegler la descrive nei seguenti termini: “Gli esorganismi semplici, i loro organi esosomatici e gli esorganismi complessi inferiori sono concatenati attraverso gli esorganismi superiori, i quali sono fondati su di un processo di transindividuazione di riferimento che è loro proprio, e che *certifica* ogni verità, generando in ciò la quarta dimensione dell'esosomatizzazione *al di là* dell'esosomatizzazione: il suo *avvenire, sempre improbabile* per quanto riguarda le altre tre dimensioni, ed appartenente al *piano delle consistenze*” (ivi, p. 366). Per una rapida ricognizione del tema, cfr. anche S. Baranzoni, *On Bodies and Organs. Scales of Affectability, B@belonline*, vol. 11, 2024, pp. 69-80, in particolare pp. 77-78.

essere all'altezza delle trasformazioni – una questione che chiudeva già la prima opera del filosofo: “fino a che punto il *chi* che noi siamo oggi può raddoppiare il suo *cosa*?”¹¹.

NOTA METODOLOGICA

Introdurre il tema del raddoppiamento, sempre centrale nel discorso filosofico di Stiegler, permette anche di mostrare un tratto che caratterizza la dinamica intrinseca al suo modo di procedere: l'insistenza sulla duplicità, sia quella ambigua, che apre alla coesistenza di tendenze diametralmente opposte, sia quella basata su di un ripiegamento moltiplicatore che inventa, anziché limitare, il possibile¹². Ecco allora che possiamo vedere tale dinamica distintiva applicata a diversi livelli: in primo luogo, rispetto agli autori interpellati, ai quali Stiegler fa spesso “non dire ciò che non hanno detto”¹³. Così, ossia rimarcando proprio il fatto che costoro “abbiano dimenticato” di dire qualcosa che invece interessa Stiegler, questi finisce per raddoppiare il difetto, dal suo punto di vista sempre epimeteico, presente nel loro pensiero, ma anche il discorso stesso dell'autore citato, del quale non si abbandonano la terminologia, i problemi e le modalità di analisi. Il suo modo di andare oltre gli autori è allora il modo del dialogo, del commento e della riscrittura – altra figura del raddoppiamento – che non compone una copia, ma un movimento di differenziazione funzionale a mostrare limiti e possibilità intrinseche al loro pensiero¹⁴. È allora all'interno di questo tipo di movimento che si svolge il lungo e dettagliato confronto con Heidegger, che a ben vedere caratterizza tutta la produzione di Stiegler, ed in particolare la prima serie (*La tecnica e il tempo*) e l'ultima (*Qu'appelle-t-on penser ?*): non solo perché entrambi i titoli sono chiare rielaborazioni di titoli heideggeriani, ma anche perché tali opere sono costellate da capitoli intesi come un'analisi critica dell'opera di riferimento, sulla base della quale verranno poi sviluppate le proposte dell'autore. Ma si tratta anche di un raddoppiamento interno al

¹¹ B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1. La colpa di Epimeteo*, a cura di P. Vignola, Roma, Luiss University Press, 2023, p. 311.

¹² È il caso dell'articolato concetto di “doppio raddoppiamento epocale”, che Stiegler sviluppa a più riprese lungo tutta la sua produzione (e che riprenderemo in conclusione). Una spiegazione dettagliata si può trovare in B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016.

¹³ Devo questa brillante espressione a Paolo Vignola e alla lunga serie di conversazioni intrattenute assieme con e su Stiegler, le quali sono altresì la fonte di molte delle idee qui presentate.

¹⁴ È in questo senso che è possibile sostenere che i libri di Stiegler cominciano spesso da un titolo che chiama in causa altri autori operandone un *détournement* (da *La tecnica e il tempo*, a *Reincantare il mondo*, a *Qu'appelle-t-on penser ?* gli esempi sono molteplici) e tessono la propria argomentazione a partire dalle pieghe della scrittura di tali autori – un carattere non secondario del suo metodo filosofico.

concetto filosofico stesso, che lo dota di un carattere o una valenza *tragica*¹⁵, nel senso in cui lo spinge a posizionarsi al di qua o al di là delle opposizioni e delle rigidità concettuali che hanno caratterizzato la storia della filosofia almeno a partire da Platone. *Differemmentement* dal maestro Derrida, che considerava il concetto come il modo di rinchiudere il pensiero filosofico in un termine isolandolo dall'altro da sé, e dunque di produrre opposizioni¹⁶, Stiegler inserisce infatti questo stesso movimento della decostruzione all'interno del concetto. È in tal modo, ossia proponendo concetti non ipostatici, rappresentativi, o che congelano la realtà, ed utilizzando invece una logica che va al di là sia delle opposizioni che di un'eventuale loro ricomposizione attraverso un'operazione di sintesi, che risulta possibile mostrare l'ambivalenza interna e la conseguente indecidibilità di tali concetti, leggibili soltanto in relazione con le forze, o le tendenze, che li attraversano¹⁷. Ed è così che Stiegler riesce a ricavare concetti anche da quelle proposte che non sembrano concettualizzabili, o non nascono come tali¹⁸: istituendo le polarità come radicali duplicità che si compongono costantemente tra loro in modo processuale e mantenendo viva l'ambiguità che le co-costituisce all'interno della loro relazione.

Ecco allora che, poste queste brevi note sul metodo del raddoppiamento in Stiegler, possiamo addentrarci nel tema dell'anticipazione mostrando anch'essa come presa in un doppio movimento che si avvolge poi su se stesso, come nella famosa immagine delle spirali concentriche che Stiegler utilizza spesso per schematizzare il suo pensiero¹⁹. In questa sede, però, non ci interessa tanto mostrare l'anticipazione

¹⁵ Evidentemente, si fa qui riferimento al pensiero tragico greco, per il quale, sinteticamente, non esistono (ancora) opposizioni, ma solo complementarità contraddittorie che si compongono reciprocamente senza annullarsi. Così come scriveva Nietzsche in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. III, Tomo II: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Milano, Adelphi, 1973, pp. 263-352): "ogni qualità si scinde continuamente, separandosi in una coppia di contrari, e continuamente questi contrari tendono poi di nuovo a riunirsi", così che "a ogni momento luce e tenebre, amaro e dolce si avvinghiano strettamente tra loro, come due lottatori, ciascuno dei quali riesce alternativamente a ottenere il sopravvento" (p. 294), ma solo provvisoriamente, in una lotta che continuerà per l'eternità.

¹⁶ Cfr. J. Derrida, *Margini. Della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.

¹⁷ In questo senso, ci pare lecito accostare l'operazione stiegleriana, seppur con le dovute differenze stilistiche, all'interpretazione che Deleuze propone della scrittura per aforismi di Nietzsche in *Pensiero nomade* (in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti (1953-1974)*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 319-331).

¹⁸ È il caso appunto della nota concettualizzazione (e raddoppiamento) della *différance* a partire dalla proposta derridiana, tema che non abbiamo qui la possibilità di sviluppare ulteriormente, e rispetto al quale rimandiamo a B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 193 e sgg.

¹⁹ E che a sua volta raddoppia quasi ossessivamente: basti pensare che nel solo *Qu'appelle-t-on panser ? I* (cit.) compare ben sei volte, alle pagine 26, 82, 154, 168, 227 e 242.

come altro del ritardo nella coppia concettuale che descrive il senso della temporalità in Stiegler²⁰, quanto piuttosto comprendere l'anticipazione proprio in relazione con il malessere, con il senso dell'avvenire e del pensiero come cura – in linea con il significato, ancora una volta ambiguo, del francese classico *panser*. L'intraducibile gioco linguistico realizzato da Stiegler con questo termine, infatti, oltre a esibire un'altra dimostrazione della sua maniera di comporre concetti per mezzo del raddoppiamento, fa stare assieme, sotto la stessa pronuncia, due parole diverse e dalle trascrizioni fonetiche distinte: *penser*, pensare, e appunto *panser*; verbo che si riferisce all'attività di cura sensibile, ad esempio come quella operata da certi guaritori o anche per mezzo di un atteggiamento affettivo, attento, fatto sia di precisi gesti che di parole o espressioni poetiche²¹. L'unire nello stesso termine il pensiero e questo tipo di cura chiarisce ulteriormente la postura stiegleriana, sia rispetto all'intera storia della filosofia che ai problemi di volta in volta affrontati.

L'ANTICIPAZIONE DELLA FINE: L'ANGOSCIA, LA CURA

Il primo senso dell'anticipazione che apre l'angoscioso vaso di Pandora dei mali umani ha precisamente a che fare con lo sposo e il cognato della creatura di Efesto: è infatti incrociando il mito di Prometeo ed Epimeteo con la paleoantropologia di Leroi-Gourhan²² che Stiegler arriva a leggere l'anticipazione in prima battuta come anticipazione della propria morte, e dunque, della condizione mortale dell'umanità, e parallelamente, ad analizzarla secondo due livelli a loro volta inscindibili²³. Il mito, ripreso in particolare dalla versione platonica del *Protagora*, si offre a Stiegler come quel "supplemento necessario" che permette di passare dall'antropologia alla fenomenologia, o meglio, all'analitica esistenziale heideggeriana, interpretata come questione della protesicità. Effettivamente, e detto con le parole di Stiegler,

²⁰ Su questo tema mi permetto di citare almeno P. Vignola, *Prefazione. Il ritardo dell'anticipazione*, in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., pp. 9-41, ma anche il mio S. Baranzoni, "Anticipo e ritardo. Le epoche della tecnica nella filosofia di Bernard Stiegler", *Cuestiones de filosofía*, vol. 10, n. 35, 2024, pp. 59-80.

²¹ Alcuni di questi significati possono essere rintracciati nella voce del dizionario Wikipedia relativa: cfr. "Panser", in Wikitionnaire, <https://fr.wiktionary.org/wiki/panser> (consultato il 14/01/2025).

²² Questa pista, che non possiamo qui approfondire in tutte le sue implicazioni, ha a che vedere con l'anticipazione come produzione di differenza (diversa, secondo Leroi-Gourhan, da un'anticipazione volta a garantire la sopravvivenza dell'essere che la compie), e dunque, di intelligenza e capacità di simbolizzare, proprio a partire dalla relazione con la morte, e nella fattispecie, con il corpo del morto nel suo stato di cadavere. È quella che Stiegler chiama "différance differita" (cfr. B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 205), o *différance* di *différance*, ossia, quell'altra figura del raddoppiamento che abbiamo *anticipato* nella nota 17 del presente scritto.

²³ Cfr. *ivi*, p. 196.

Questo non può essere fatto con un salto improvviso dall'antropologia alla fenomenologia; le domande iniziali sono tutte diverse, e leggeremo qui diverse occorrenze del mito di Prometeo e di Epimeteo, dove un legame originale si stringe tra protesicità (Prometeo, dio della tecnica), anticipazione (Prometeo, dio della preveggenza), mortalità (Prometeo che dà ai mortali l'*elpis*, l'inquietudine della fine quanto la sua ignoranza), l'oblio (colpa di Epimeteo), la riflessività, o "comprensione dell'essere" come ritardo e ripensamento (*epimetheia* come conoscenza nell'*accumulo* dell'esperienza attraverso la meditazione sulle colpe passate). Da questo mito in poi, l'"esteriorizzazione" richiama immediatamente la socializzazione come rapporto con la morte, anticipazione.²⁴

In questo intreccio di questioni, ossia nel continuo raddoppiamento di Prometeo da parte di Epimeteo²⁵, si delinea "una sfera essenzialmente tragica, pre-platonica, pre-filosofica e pre-metafisica - [...] una sfera in cui il tragico è *ancora* vissuto *a partire da* (lo stupore per il fatto che ci sia) la tecnicità"²⁶. Il legame tra dimensione tragica e tecnicità non è affatto secondario, come vedremo, rispetto alla critica dell'analitica esistenziale heideggeriana e della bipartizione della cura postulata dallo stesso Heidegger. Inoltre, nella concezione di Stiegler è proprio tale legame, esplicito nell'"intreccio delle due figure della *prometheia* e dell'*epimetheia*" a fornire "gli elementi principali della struttura del tempo descritta come essere-per la fine"²⁷. In quest'ottica, prendere e vincolare indissolubilmente le due figure significa rendere impossibile qualsiasi opposizione sul piano temporale, e dunque, in riferimento ad Heidegger, infondata e infondabile quella tra un tempo autentico ed uno della preoccupazione e del calcolo. Semmai, l'effetto collaterale di tale intreccio è invece quello di rendere *difettosa* ed ambigua l'origine dell'umano²⁸, della tecnica e

²⁴ Ivi, pp. 223-224.

²⁵ Leggiamo ad esempio nelle stesse pagine: "L'*antropogonia* tragica è una *tanatologia* che si basa su un doppio colpo, il raddoppiamento di Prometeo da parte di Epimeteo"; "La figura solitaria di Prometeo [...] è priva di significato. Consiste solo nella sua duplicazione da parte di quella di Epimeteo, che a sua volta duplica sé stessa" (ivi, p. 226). E ancora, poco oltre: "La duplicità del fuoco, simbolo della duplicità della 'potenza' mortale, è solo l'effetto di un raddoppiamento originario: la colpa di Prometeo, origine di un difetto d'essere dei mortali della razza umana, e il raddoppiamento di una colpa: compensiamo la colpa di Epimeteo con un'altra colpa, che, senza dubbio, può solo generare un difetto" (ivi, p. 234).

²⁶ Ivi, p. 225.

²⁷ Ivi, p. 226.

²⁸ "È *deviando* dall'equilibrio animale, dalla quiete, una deviazione causata da una colpa originaria, che arrivano i mortali. Prima della deviazione non c'è nulla. Poi arriva l'evento accidentale, colpa di Epimeteo che ha dimenticato gli uomini. Gli uomini sono i dimenticati. Gli uomini arrivano solo attraverso il loro oblio: appariranno solo scomparendo. Frutto di una doppia colpa - una svista e poi un furto - sono nudi come animaletti prematuri, senza pelo né zanne, arrivati presto, come in anticipo, e anche troppo tardi (non ci sono più qualità, tutto e *già* stato distribuito). Non possiedono ancora l'arte politica che sarà richiesta dalla loro prematurità, che procederà dalla tecnica. Ma questo

del tempo con esse, mentre *l'affetto* che si produce è “l’eterna malinconia del *genos anthropos*”²⁹, che, nel mito, diviene caratteristica del rimpianto nei confronti di una condizione in cui la mortalità era sconosciuta³⁰, e che si riflette in una “soggezione alla tecnica”³¹ come inerente alla mortalità e condizione del rapporto con gli Immortali. È in questo senso che si può pensare una coincidenza di mortalità e tecnicità, o, in altre parole, che la comprensione della mortalità da parte dell’umano (che solo in quel momento *diviene* mortale) si configura come “il gesto di Prometeo”, o l’inganno della tecnica che lo costituisce proprio in quanto umano:

L’uomo inventa, scopre, trova (*eurisko*), “immagina” (*mechanè*) e realizza ciò che immagina: protesi, espedienti. La pro-tesi è ciò che è posto di fronte, cioè ciò che è fuori, al di fuori di ciò di fronte al quale è posto. Ma se ciò che è fuori costituisce l’essere stesso di ciò che si trova fuori, allora questo essere è *fuori di sé*. L’essere dell’uomo è (essere) fuori di sé. Per rimediare alla colpa di Epimeteo, Prometeo fa all’uomo il dono di metterlo al di fuori di sé stesso.³²

Si può gustare in questo brano la dimensione temporale, tutta legata alla tensione tra anticipazione (di cui l’immaginazione e la pre-occupazione sono figure) e ritardo (la noncuranza di Epimeteo, la comprensione “a cose fatte”), che caratterizza la tecnicità in quanto “essere fuori di sé”, ossia, come una condizione che permette di relazionarsi tanto con la dimensione immortale (la religione) come con il resto della propria stirpe mortale (creando gruppi, comunità, società) attraverso un rapporto duplice, che è di unione ma allo stesso *tempo* di separazione³³, e nel senso dell’*elpis*: l’attesa, e dunque, di nuovo, il tempo³⁴. Ed è proprio l’*elpis* in quanto attesa, aspettativa, congettura, presunzione e previsione a costituire il ricettacolo di speranza e paura, dunque, a offrirsi come “contenitore neutro”, vaso nel vaso (di Pandora) che ci situa nell’incertezza dell’attesa di un bene o di un male, e dunque, in parole di Vernant e Detienne, come “male ultimo”, “il peggiore tra essi”, perché “ancora più terribile del male stesso è la sua previsione, la sua presenza continua alla mente prima ancora che l’uomo ne sia colpito”³⁵. Ecco l’angoscia come modo dell’apprensione, altro termine duplice fin dalla sua etimologia, dato che indica allo stesso

‘non ancora’ non significa che ci saranno due colpi, un momento di piena origine seguito da una caduta: all’origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d’origine o l’origine come difetto. Ci sarà stata solo un’apparizione della scomparsa. Tutto questo sarà avvenuto in una sola volta” (Ivi, p. 228).

²⁹ Ivi, p. 229.

³⁰ Evidentemente, Stiegler intreccia qui la versione platonico-protagorea del mito di Prometeo ed Epimeteo con quella proposta da Esiodo nella sua *Teogonia*.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, pp. 232-233.

³³ Cfr. J.-P. Vernant, M. Detienne, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, p. 41 (cit. in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 235).

³⁴ Ivi, p. 236.

³⁵ J.-P. Vernant, M. Detienne, *La cucina del sacrificio in terra greca*, cit., p. 101.

tempo qualcosa che prende la mente e non la abbandona generando uno stato di ansia o inquietudine, e qualcosa che si conserva mentre la si “prende” (si *apprende*, appunto). E ciò che si apprende, mostra Stiegler ancora attraverso Vernant e Detienne, è come l'incertezza della previsione sia anche l'antidoto a tale male: “non è un rimedio alla morte, che non comporta rimedi essendo iscritta, comunque, nel destino dell'uomo; ma, radicata nell'animo, l'*epis* può equilibrare la consapevolezza di essere mortali con l'ignoranza del momento e del modo in cui la morte sopraggiungerà”³⁶.

Così come nell'analitica esistenziale di Heidegger, è questa conoscenza-non-conoscenza del(la) fine (l'*essere-per-la-morte*) a costituire la condizione degli umani e la matrice dei loro comportamenti, ma se anche per Heidegger ciò che si apprende tramite tale apprensione è la dimensione temporale – la finitudine, appunto – dell'Esserci, Stiegler gli rimprovera di non aver compreso Epimeteo in quanto *doppio di Prometeo*, ossia, che alla base di tutto ciò vi è sempre e comunque la tecnicità, in quanto permette l'accesso al tempo – a partire dall'accesso al passato come fallimento e dimenticanza e al futuro come pericolo e preoccupazione, e non dall'*ora* dell'orologio³⁷. Infatti, nonostante Heidegger riconosca la singolarità ontologica di quelli che chiama gli “utilizzabili” o “enti-a-portata-di-mano”, ossia gli strumenti, secondo Stiegler il suo pensiero si è in fondo sempre iscritto nell'opposizione tradizionale tra *logos* e *techne*, così come nella non distinzione della categoria di “strumento” da quella di “mezzo”. La tecnica, afferma il filosofo francese, è *anche* strumento in quanto permette di accedere a un passato non vissuto, ereditato, e di farlo *proprio*: è la questione epimeteica del già-qui e dell'*epifilogenesi* come possibilità di inscrivere la memoria di tale passato nel *philon* evolutivo della specie umana³⁸. Così, in Heidegger, l'incertezza e l'incalcolabilità della fine, il non sapere in ciò che *si sa* in quanto destino, condanna il *Dasein* a una “preoccupazione programmata dal discorso e dal tempo pubblici e determinabili”³⁹, che però risulta essere una *perdita del tempo*, del tempo originario che si contrapporrebbe a quello fattizio della temporalità misurabile e misurata dell'orologio (dello strumento) che ci interstardiamo ad occupare e a calcolare. Ma nonostante Heidegger, non è l'orologio

³⁶ Ivi, p. 102.

³⁷ “Prometeo ed Epimeteo, inseparabili, costituiscono insieme la riflessione come appartiene ai mortali che partecipano alla sorte divina: e la riflessione come estasi, ‘nel’ tempo, cioè nella mortalità che è anticipazione e *différance*, e la riflessione *come* tempo e il tempo *come* riflessione: sia in anticipo da parte prometeica che in ritardo dal suo rovescio epimeteico – mai in pace, che è il privilegio degli Immortali”. B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 241. Per approfondire la critica di Stiegler a Heidegger sul tema dell'apprensione del tempo, qui e in quanto segue, si veda ivi, p. 243 e sgg.

³⁸ Sul concetto di epifilogenesi come memoria in grado di conservare *tecnicamente* anche ciò che geneticamente non si conserva – ossia, l'esperienza individuale –, a partire dalla quale il passato si costituisce come tale, e il futuro diviene *anticipabile*, cfr. ivi, p. 218 e sgg.

³⁹ Ivi, pp. 255-256.

ciò che va preso di mira, né l'ostinazione al calcolo dell'incalcolabile che ci fa indietreggiare dinnanzi alla sua esperienza, sottraendoci di fatto ad essa – così come leggiamo in *Il concetto di tempo*, la domanda relativa al “quando?” del “non più” indeterminato, ossia quella relativa alla quantità del tempo che ci resta, “significa lasciarsi completamente assorbire dal prendersi cura di un ‘che cosa’ presente”⁴⁰, ossia, degli strumenti di tale calcolo, obliando una dimensione più autentica di questa stessa cura che, come vedremo, non avrà più a che fare con gli utilizzabili. Per Stiegler, invece, la valenza dello strumento tecnico è la chiave della comprensione della traccia come pro-gramma, ossia, come scrittura *del* e *nel* tempo di ciò che deriva dall'anticipazione e dalla cura di quanto essa permette: l'apertura alla differenza e al tempo differito, così come all'*ermeneia* in quanto possibilità di interpretazione e conferimento di significato a ciò che è *stato*.

Ecco allora che si apre una breccia, relativa proprio al concetto di cura, che rende necessario un approfondimento su tale aspetto, ed in particolare a quella dimensione della cura che si riferisce all'anticipazione *della* tecnica (dove il genitivo ha, come spesso accade in Stiegler, una doppia valenza possessiva e di specificazione). Per fare ciò, ci serviremo qui, per il lato Heidegger, principalmente di una dettagliata ricostruzione genealogica e filologica recentemente proposta da Annalisa Caputo⁴¹, mentre, per il lato Stiegler, continueremo la nostra analisi di *La tecnica e il tempo 1* e *Qu'appelle-t-on penser ?*, senza dimenticare l'intermedio *Prendersi Cura*⁴².

L'ANTICIPAZIONE DELLA TECNICA: L'ATTENZIONE, IL *PRENDERSI CURA*

È noto come in Heidegger quello della cura sia un tema centrale, complesso e stratificato, che tesse assieme diversi spunti – alcuni esplicitati dall'autore, altri sapientemente occultati –, per cui una ricognizione delle fonti e del lavoro che il filosofo tedesco compie su di esse rappresenta sicuramente il punto di partenza più efficace. Nel saggio sopra menzionato, Caputo ci accompagna nell'avventura ellittica di questo concetto, tra sdoppiamenti e riunificazioni dei due fuochi principali che lo compongono, conducendoci verso una comprensione storicamente e teoricamente più chiara del lavoro di Heidegger (almeno tra 1919 e 1927) su “i diversi

⁴⁰ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 42-43 (cit. in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 264).

⁴¹ Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali”, *Logoi.ph*, n. VI, vol. 15, 2020, pp. 98-160.

⁴² B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, a cura di P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014.

modi in cui si è detta la cura”, e della sua propensione verso il termine *Sorge* che, come vedremo, finirà per universalizzare⁴³.

Ancora una volta, il punto di partenza si situa in ambito greco (sebbene ciò non sia dichiarato), e, non troppo curiosamente, ha ancora una volta a che fare con il ritardo. In un complesso passaggio del suo corso del 1920, “Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione”⁴⁴, la cura (come *Sorge*) fa infatti la sua prima comparsa nei panni dell’attività – sempre in ritardo – della filosofia, che *si prende cura in ritardo* [*nachtsorgt*], appunto, rispetto a qualcosa che ha a che fare, in modo al momento non meglio precisato, con esistenza, esperienza, decisione e disperazione⁴⁵. In un passo successivo compare poi un altro termine associato alla cura, *Bekümmernung*, il cui significato concentra l’attenzione verso un *prendersi cura* che è dell’ordine della preoccupazione del sé nei confronti della propria esperienza, e dunque, delle cose del mondo – altra designazione dell’esperienza filosofica fondamentale offerta dal giovane professore nel suo corso. Tale preoccupazione corrisponde a un essere coinvolti, presi, occupati, appunto, ed è messa da Heidegger in stretta relazione con l’“ipseità mondana” [*Selbstwelt*], ossia, con la dimensione della *cura del sé e di sé* (ancora nel doppio senso del genitivo) in quanto “in ogni cosa che faccio, ne va di me”⁴⁶: ogni mia occupazione disperde il mio fare e mi distrae dal senso della vita – un primo indizio della separazione tra esistenza autentica ed inautentica, quella che ci identifica con le cose che facciamo. Ecco allora delinearsi l’esperienza filosofica come una conversione [*Umkehr*] dell’ipseità mondana su se stessa, chiamata ad allontanare ogni tendenza reificante per lasciare emergere quelle realmente vitali, ed ecco anche una prima caratterizzazione della cura [*Sorge*] come *epimeleia* [*Bekümmernung*]⁴⁷, preoccupazione e presa in carico, in una dimensione esistenziale alla quale fa da sfondo un senso di inquietudine teso tra disperazione e insicurezza.

⁴³ Non potremo ripercorrere qui per intero l’affascinante ricostruzione di tale avventura, ma ne estrarremo soltanto quei fili che permetteranno di confrontarla con la proposta stiegleriana, tema del resto centrale di questo scritto. Vista la già menzionata complessità del tema, si cercherà di non eccedere nel menzionare passi heideggeriani, la maggior parte dei quali, se non estratti da *Essere e tempo*, saranno gli stessi citati da Caputo.

⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Macerata, Quodlibet, 2012.

⁴⁵ Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 101.

⁴⁶ Ivi, p. 102.

⁴⁷ Così come ricorda Caputo, Franco Volpi, nel suo “Glossario” posto in appendice a M. Heidegger, *Segnavia* (Milano, Adelphi, 2020, cfr. § *Bekümmernung*), dichiara come il tedesco *Bekümmernung* sia corrispondente al greco *epimeleia*. Utilizzato dal giovane Heidegger “per designare il carattere unitario fondamentale del vivere umano nella sua fatticità”, sarà più tardi (e specificamente in *Essere e tempo*) sostituito dal termine *Sorge*. Cfr. anche A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 110: l’autrice resta però dubbiosa sull’ipotesi di un’ascendenza diretta del concetto greco.

Oltre alla Grecia, è poi l'ambito latino ad offrire ad Heidegger altro materiale per perfezionare la sua idea di *cura* – sostantivo che, nella sua accezione cristiana, è appunto tradotto in tedesco alternativamente con *Sorge* o *Bekümmern*, connotando di volta in volta una preoccupazione per le cose terrene o un'attenzione verso il proprio spirito, dunque al Sé-in-Dio⁴⁸. Caputo indica come sia interessante notare la trasformazione che Heidegger imprime al termine nel tentativo di secolarizzarlo, grazie anche alle sue *Note* su Jaspers⁴⁹: ecco allora che la *cura sui* viene “spacchettata” in due aspetti, entrambi riferibili all'autocomprensione (da un lato, una che si effettua in modo autentico, legato alla singolarità della nostra esperienza e della nostra storicità, e dall'altro, una comprensione di sé “oggettificante, de-vitalizzante, mistificante”⁵⁰), e poi nuovamente riunita, almeno inizialmente, sotto il termine *Bekümmern* ma accompagnato da una specificazione (per cui si delinea una *Bekümmern* autentica ed un'altra reificante).

Vi è poi un'altra dimensione della duplicità della cura, che è allo stesso tempo un “essere” e un “avere-da-essere”, dato che l'autoappropriazione di sé nella cura di sé non è mai scontata: va continuamente riscoperta ed esercitata, con il rischio della perdita di sé sempre in agguato⁵¹. Tale rischio è reso ancor più insidioso dal fatto che la cura “inautentica” produce effetti rassicuranti, che distraggono dall'“effetto inquietante” fondamentale del tempo”⁵² e del vivere, e se questo curare appaga, nondimeno ci condanna, secondo Heidegger, a non vivere davvero, ossia, ad illuderci di possedere una soggettività forte quando invece siamo succubi delle cose. È allora per trovare una modalità della cura che si dia invece in un senso autentico che Heidegger si concentra sullo studio del concetto e dell'esperienza del tempo, a partire dalla sua formulazione paolina (con particolare riferimento alle *Lettere ai Tessalonicesi*). Qui, Heidegger rintraccia la fondamentale dinamica della *Parusia* (la venuta) come quell'elemento trasformativo che permette di rivolgere lo sguardo

⁴⁸ Ivi, p. 108.

⁴⁹ Il riferimento è a M. Heidegger, “Note sulla ‘Psicologia delle visioni del mondo’ di Karl Jaspers”, in *Segnavia*, cit., pp. 431-471.

⁵⁰ Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 109.

⁵¹ Ivi, p. 110. Traspare qui il riferimento heideggeriano sul quale Stiegler costruisce buona parte della concettualizzazione del tema della *regressione*, al quale abbiamo già accennato (nella nota 1). Tale concettualizzazione attraversa diverse sue opere, specialmente quelle la cui parte *sintomatologica* (su questa caratterizzazione, cfr. P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013) si concentra sul mostrare come i processi di individuazione si diano sempre per intermittenza, ossia alternandosi a fasi di regressione o disindividuazione. Evidentemente, qui, l'altro grande riferimento è Gilbert Simondon (il quale, tuttavia, non ha mai parlato di disindividuazione).

⁵² A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 111.

all'avvenire, e di proiettare il proprio senso esistenziale nell'attesa – un atteggiamento, questo, che genera al contempo gioia e afflizione⁵³, dunque, nuovamente, che spinge l'umano a cercare pace e sicurezza per rimuoverne l'aspetto inquietante. Ma è solo la tensione generata dall'attesa, l'insicurezza depurata dal desiderio di conoscere il “quando”, a permettere la meraviglia di fronte alle sorprese che la vita riserva, e dunque, a renderla *degnà di essere vissuta* (come direbbe Stiegler⁵⁴). Ecco una modalità della cura e del vivere la temporalità che è al contempo sguardo all'avvenire e assunzione di responsabilità verso il presente, e che, in quanto tale, non è appannaggio dei cristiani, ma una *modalità esistenziale fondamentale*, che ricerca il gioire attraverso lo sforzo e l'affaccendarsi⁵⁵. Alla cura autentica si aggiunge dunque un aspetto ulteriore, legato alla fatica e alla volontà necessarie per appropriarsi della felicità: è la modalità dell'*apertura*, postura interrogativa e inquieta nei confronti della vita⁵⁶. Ci avviciniamo qui alle più note argomentazioni di *Essere e tempo*, e parallelamente, comincia a manifestarsi da parte di Heidegger una certa insoddisfazione rispetto al termine *Bekümmern*, rispetto al quale tende inizialmente a preferire il latino *cura*, la cui gamma di significati è significativamente più ampia, ma che viene piegato verso questa dimensione esistenziale, autentica, che può però sempre decadere quando perde di vista “la cura per l'essere di se stessi”⁵⁷, aggrappandosi alle cose e al giudizio altrui.

Nonostante ciò, però, Heidegger non si accontenta di un concetto che finisce sempre per risultare equivoco, così che tenta di radicalizzarlo ulteriormente tornando ad Aristotele⁵⁸ e sostituendo repentinamente e quasi totalmente il termine *Bekümmern* e il corrispondente verbo *bekümmern* con il verbo *sorgen*. Se si tratti di un ulteriore gesto di secolarizzazione o del tentativo di separare nuovamente i diversi significati della cura non risulta immediatamente chiaro, ma il fatto è che

⁵³ Cfr. ivi, p. 113. Caputo ricorda come diversi commentatori di Paolo abbiano letto tale dinamica nei termini di una dialettica o tensione tra *già* e *non ancora*: a nostro avviso, si tratta di una lettura totalmente coerente con il senso che Stiegler attribuisce al greco *elpis*, in quanto attesa tutta giocata non solo tra timore e speranza, ma anche tra anticipo e ritardo (cfr. in particolare B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., e Id., *Qu'appelle-t-on penser ? 1*, cit.).

⁵⁴ Notoriamente in B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.

⁵⁵ Cfr. il corso su Agostino e il Neoplatonismo, raccolto in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003, p. 254.

⁵⁶ Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 117.

⁵⁷ Ivi, p. 124.

⁵⁸ Cfr. il corso del 1921-1922, pubblicato come M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1990, e anche il successivo corso, sempre del 1922, pubblicato come Id., “Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica”, a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in AA. VV., *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo, vol. 3 di “FIERI Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi dell'Università di Palermo”, 2005, pp.165-198.

qui “mano a mano che Heidegger segue il decadere della vita (e quindi potremmo dire la versione de-cadente e inautentica della cura), la ‘chiusura’ del *Sorgen* diventa *Besorgnis*”⁵⁹. Assistiamo dunque alla comparsa di un’altra famiglia di termini, che parzialmente assume già la connotazione che lo caratterizzerà in seguito, ossia, per quanto riguarda *Besorgnis* e *Besorgen*, quella di “apprensione inquieta” legata ad un prendersi cura decadente, mentre *Sorgen* resta associato all’orizzonte della *cura* latina (autentica) e *Bekümmern* viene relegato al sentimento di “sana inquietudine” della cura, che si contrappone alla sua dimensione degradata. Nei corsi successivi, poi, il verbo *sorgen* viene sostantivizzato in *Sorge*, e si arricchisce di nuove sfumature che restano tutte nell’ambito della verità e dell’autenticità dell’esistenza. *Besorgen*, invece, si avvicina all’ambito della *praxis*, il che implica che a tale attività corrisponda un fine e una *energeia* che ne consente la messa in opera⁶⁰. Questo spostamento reintroduce una certa ambiguità dei vari modi di dire la cura, e nonostante la proliferazione lessicale, le varie tonalità affettive implicate di volta in volta si intrecciano e sovrappongono incessantemente – ma questo fa parte del lavoro di ricerca, scavo e ricognizione delle determinazioni possibili del *besorgen*. In effetti, un aspetto interessante e che si lega alle tematiche di questo saggio, è proprio l’introduzione della possibilità dell’anticipazione del fine dell’attività del prendersi cura, la quale porta con sé, oltre alla già nota questione del rapporto con il tempo, tutto l’orizzonte della relazione tra possibilità e limite (dell’umano), tendenza e tensione, nonché il ritorno della modalità della paura, dell’inquietudine e della fuga da sé⁶¹. Cominciano ad apparire anche i primi riferimenti al linguaggio come possibilità di parlare (e dunque essere) “l’uno con l’altro”, e in tal modo, di prendersi cura dell’“avere in comune”, ossia, del mondo e degli altri.

Dunque. Se la cura è innanzitutto *cura di se stessi*, si inizia però a complicare la sua esplicazione, dato che deve fare i conti anche con una triplicità di mondi (*Selbst*, *Mit*, *Um-welt*) che ne caratterizzano le consegne. Ma tutto cambia nuovamente con il corso del 1925⁶², dove la cura prende definitivamente il cammino ontologico che ci condurrà a *Essere e tempo*, ossia, quello della separazione netta ed inconciliabile tra *Sorge* e *besorgen*, anche nel senso di un’opposizione tra il sostantivo (*Sorge*) e il verbo (*besorgen*), e dove farà la sua prima comparsa il termine *Fürsorge*, che andrà ad indicare la cura rispetto al con-esserci, la cura per gli altri⁶³. Da qui al

⁵⁹ A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 131.

⁶⁰ Cfr. ivi, p. 136.

⁶¹ Ivi, p. 137.

⁶² M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, Il Melangolo, 1975.

⁶³ Caputo sottolinea come tale ulteriore variazione sia imputabile alla lettura da parte di Heidegger del saggio “Faust und die Sorge” di Konrad Burdach (pubblicato in *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. I., 1923, pp. 1-60), così come egli stesso dichiara facendo speciale riferimento alla favola della *Cura* di Igino sulla quale Goethe si sarebbe basato. Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., pp. 141 e sgg.

1927 vi sarà poi un'ultima riorganizzazione lessicale, ma resta ferma la scelta del termine *Sorge* come accomunante dei vari aspetti della cura (dunque come *vox media*), così come la tripartizione con *besorgen* e *Fürsorge*, che ritroveremo appunto in *Essere e tempo*, dove il verbo, tradotto con *prendersi cura*, verrà utilizzato per indicare “il modo della Cura relativa agli enti intramondani”, mentre *Fürsorge* “il modo della Cura relativo agli ‘altri’”⁶⁴, tradotto con *aver cura* – soluzione che oblitera la centralità del “per” che invece caratterizza il tedesco⁶⁵, e che un po’ alla volta andrà ad occupare il versante che si preciserà come autentico. In questo modo, “liberata ormai da ogni possibile connessione con l’idea di affanno, fatica, preoccupazione [...], trasformata da triplice struttura del mondo [...] a triplice struttura della *Sorge* stessa (di sé, del mondo, degli altri), la cura ora si offre nell’articolata unità di *Sorge/Besorgen/Fürsorge*”⁶⁶.

Ecco che giungiamo così al punto che volevamo mostrare attraverso questi snodi genealogici, ossia, al fatto che lo slittamento della resa del termine *cura* da *Bekümmern* a *Sorge* ne annulla di fatto il movimento e la dimensione processuale⁶⁷. Più nello specifico, ci interessa segnalare come, nonostante Heidegger si preoccupi fin dai suoi primi studi della polisemia del termine *cura* e se ne faccia carico sperimentandone diverse declinazioni nella sua personale ricerca sui termini e nell’esplosione del significato di ciascuno, che di volta in volta costruisce, smonta e rimonta in modi sempre diversi, finisce poi per bloccare tale movimento di differenziazione interno a *cura* spaccettandone il senso in elementi separati, sebbene contigui. In questo modo, Heidegger istituisce delle opposizioni interne al concetto di cura, e più in generale, volendo fissare i termini, de-finirli, sospende la dimensione che Stiegler avrebbe chiamato *tragica*, lasciandone traccia solo all’interno di *Sorge* quando intesa come determinazione ontologica fondamentale dell’Esserci. La conseguenza di tutto ciò è la perdita della dimensione processuale tra i vari aspetti della cura, dato che “l’essere-assieme quotidiano si mantiene tra le due forme estreme dell’aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando e dall’anticipare liberando”, dando luogo sì “a varie forme miste”, ma fermo restando che “l’essere per gli altri è ontologicamente ben diverso dall’essere per le cose semplicemente presenti”⁶⁸, e dunque, è parecchio difficile che si dia necessariamente una circola-

⁶⁴ Ivi, p. 154. Il riferimento è al corso del 1925-1926, ossia M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986.

⁶⁵ Cfr. A. Caputo, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger”, cit., p. 156. Tale “per” è invece importante precisamente perché in quest’ultimo slittamento semantico l’autenticità dell’atteggiamento della cura si esplica in una relazione con e *per* l’altro che non ne prenda il posto, né lo sostituisca nei suoi compiti e nelle sue responsabilità – dunque, che non lo sottragga alla cura di se stesso.

⁶⁶ Ivi, p. 159.

⁶⁷ Cfr. anche la voce *Sorge* in F. Volpi, “Glossario” in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

⁶⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 153 e 156.

zione tra essi. Ricapitolando: da una parte, troviamo una cura che “disperde” l’Esserci nelle cose mondane, che lo fa decadere da sé proprio nel momento in cui “cade nel mondo”, e che si può riscontrare anche nella dimensione inautentica dell’“essere assieme”; dall’altra, una che fa propria la dimensione dell’angoscia, che non spinge a fuggire da se stessi ma che ha cura di sé e della propria capacità di agire. Trattandosi di diversi modi di esistere, non risulta chiaro se il declino, l’“autochiusura” della cura sia un destino ineluttabile o vi siano altre eventualità, ossia, se tale degradazione, una volta avvenuta, sia rovesciabile e se sia possibile un gioco di intermittenze che punteggerebbe il cammino dell’Esserci.

Ma abbiamo ripercorso questa genealogia anche perché altrimenti non sarebbe possibile restituire il complesso senso dell’operazione di Stiegler, tutta tessuta, come detto, nel confronto serrato con le posizioni di Heidegger, dalle quali si distingue innanzitutto per la capacità di ripristinare il pluralismo semantico e il movimento tragico all’interno del concetto, così come abbiamo anticipato nella precedente nota metodologica. Già dal suo *Prendersi cura* – titolo ancora una volta emblematicamente significativo – l’*affanno* teorico di Stiegler si direziona verso la necessità di dimostrare che è in realtà solo grazie a quell’aspetto che Heidegger definiva *besorgen*, e che considerava un modo inautentico della cura, che si può accedere a una dimensione esistenziale della stessa – la *Sorge* secondo Heidegger, il *panser* secondo Stiegler. Il fatto che Stiegler mantenga in entrambi i casi la forma verbale è poi un sintomo della necessità di conservare una dimensione processuale in tale concetto, le cui due facce – *prendre soine* e *panser* – sono essenzialmente co-costitutive e si compenetrano incessantemente.

Da queste affermazioni si comprende come il *prendersi cura* stiegleriano, proprio mentre ne ricalca l’applicazione alle cose del mondo, si distanzia da quello heideggeriano anche e precisamente in quanto assume attivamente la sua relazione con l’angoscia e il suo oggetto. Se infatti in Heidegger l’angoscia è lo stato emotivo più generale possibile, che contraddistingue l’Esserci in quanto essere-per-la-morte pur senza avere un oggetto di riferimento, in Stiegler tale sentimento caratterizza la coscienza di un pericolo, ma “tale coscienza deve innanzitutto *sapere a che cosa tiene* e cosa è minacciato da questo pericolo”; non può essere equiparata alla paura, ma “deve prima di tutto esser capace di desiderare – ciò a cui essa stessa tiene”⁶⁹. Si tratta dunque di un tipo dell’attenzione, dove l’oggetto dell’attenzione è anche l’oggetto della cura e del desiderio. E proprio questo oggetto che ci riallaccia alla dimensione del *besorgen* diviene in Stiegler protagonista della formazione delle coscienze, grazie al portato mnestico che si mette in moto nell’epifilogenesi. In altri termini, secondo Stiegler, “il tempo della coscienza”, così come “il tempo dell’esistenza entro cui si forma tale coscienza, [...] sono configurati organologicamente”⁷⁰,

⁶⁹ B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 103.

⁷⁰ Ivi, p. 104.

ossia, nel complesso intreccio tra organi psicosomatici, organizzazioni sociali e organi tecnici, dove questi ultimi costituiscono di fatto *il mondo*, ossia, il *già-qui* che è presente come traccia ed eredità del passato: un passato che mi appartiene nonostante io non lo abbia vissuto, un passato che, proprio attraverso la sua ritenzione su supporti stabili, viene messo *in comune*, si fa “storia dell’essere”, e può essere reinteriorizzato⁷¹. È dunque proprio tale fissazione del passato su supporti tecnici che, secondo Stiegler, rende possibile la questione del tempo come anticipazione, e parallelamente, è la *pro-tesicità* ciò che consente l’accesso del *Dasein* alla sua storicità. Ora, in Stiegler questo non è mai un processo unidirezionale: come abbiamo visto, la possibilità di una regressione, di una perdita d’individuazione in tale relazione di co-costituzione è sempre all’ordine del giorno, precisamente perché *iscrivere* la memoria su un supporto materiale, grazie alle tecniche di grammatizzazione⁷², è anche *scrivere* e *riscrivere* continuamente le strutture psichiche umane, trasformando di fatto il pensiero e il suo spazio all’interno delle relazioni organologiche:

Il pensiero ha talmente rinunciato a pensare tali dispositivi da esser diventato a sua volta un dispositivo del genere [...] con il rischio che il dispositivo del pensiero finisca per servire, all’interno di quel metadispositivo che sarebbe il *Gestell*, a fare della logica liberista TINA [...] il suo concetto più raffinato [...].⁷³

Ciò non equivale però a sostenere che questa *scrittura di sé* che appare qui come una specie di disciplina interiorizzata nei nostri circuiti sinaptici, e dunque nelle infrastrutture del nostro pensiero e del nostro comportamento individuale e collettivo (ciò che David Berry chiama *infrasomatizzazione*⁷⁴), sia un caso di determinismo tecnologico. Ricordiamo infatti che tra i vari organi la relazione è sempre di co-individuazione, per cui alle tendenze calcolatrici, razionalizzanti e “proletarizzanti”⁷⁵ della tecnica si affiancano e contrappongono continuamente tendenze in-

⁷¹ Cfr. B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1*, cit., p. 216 e sgg. (sull’epifilogenesi); p. 268 e sgg. (su *Dasein*, già-qui e storia dell’essere). A partire da questo libro, e in tutta la sua produzione seguente, Stiegler chiamerà appunto *ritenzioni terziarie* le memorie conservate su supporti materiali esterni al corpo.

⁷² Con questo termine, Stiegler riassume il processo di selezione, discretizzazione e archiviazione operato su flussi temporali, così da renderli spazializzati e in quanto tali inscrivibili all’interno di programmi e prodotti. La storia della grammatizzazione sarebbe in questo senso la storia di come il sapere umano è stato iscritto in dispositivi esterni, facendosi memoria ipomnestica.

⁷³ B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 268.

⁷⁴ Cfr. D.M. Berry, “Smartness et le tournant de l’explicabilité”, in B. Stiegler (a cura di), *Le nouveau génie urbain*, Paris, FYP éditions, 2020, pp. 31-67.

⁷⁵ Anche in questo caso, Stiegler opera uno spostamento rispetto all’autore e al concetto di riferimento: riprendendo la proletarizzazione di Marx, estende ed espande infatti quella che sarebbe la

verse, che mirano a coltivare l'attenzione, ad educare, e alla costituzione di atti noetici. È allora questo il motivo per cui si richiede un'attività di cura, che corrisponde anche a una psicopolitica, in grado di farsi carico delle tecnologie per amplificarne il valore costituente, ossia, per riqualificarle come nootecnologie⁷⁶.

Così, mentre Heidegger fa della tecnicità il principio della deiezione, e in seguito attribuisce alla tecnica diventata imposizione, *Gestell*, la responsabilità della perdita di contatto con l'esistenza autentica, per Stiegler essa è sempre e comunque anche *il principio di una salvezza*⁷⁷ – un *pharmakon*⁷⁸. È in questo senso che possiamo allora comprendere la necessità di *prendersi cura del pharmakon*, e Stiegler ci indica anche gli *strumenti* necessari:

[...] in una situazione in cui *l'incuria* indotta da un'economia politica puramente speculativa entra in conflitto strutturale con la necessità ormai universalmente sentita di prendersi cura, d'inventare dei sistemi di cura su altre basi, mediante una nuova terapeutica dei dispositivi [...] si tratta di *ripensare l'archivio contemporaneo* con dei concetti filosofici, storici e politici nuovi, in cui le forme di *hypomnemata* sono studiate nelle loro caratteristiche di *pharmaka* al tempo stesso velenosi e in grado di fornire la sola farmacopea possibile per le socioterapie in cui consistono sempre le idee e le azioni politiche.⁷⁹

L'ANTICIPAZIONE COME RADDOPPIAMENTO DEL PENSIERO E IL DOVERE DELLA FILOSOFIA: PER UNA POLITICA DELL'INTERMITTENZA

È singolare che la discussione sulla cura – e con essa, il sostantivo *Sorge* – sparisca nelle opere dell'ultimo Heidegger proprio in misura dell'introduzione della questione sul *Gestell*, mentre nella fase finale del pensiero di Stiegler assistiamo

situazione *particolare* del proletario marxiano, il cui sapere professionale, una volta delegato alle macchine, gli viene “espropriato” e non gli è più necessario (in quanto sarà la macchina ad eseguire i gesti del lavoro al suo posto). In effetti, la proletarizzazione in Stiegler è sempre *generalizzata*: chiunque, nella propria relazione con la tecnica, sperimenta una perdita di saperi, precisamente per via della tecnicità originaria che contraddistingue l'umano.

⁷⁶ Cfr. B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 286.

⁷⁷ Il riferimento è qui al noto verso di Hölderlin secondo cui il pericolo diviene il principio di una salvezza, che anche Heidegger riprende (in “La questione della tecnica”, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1991, pp. 5-27) ma che, secondo Stiegler, non affronta in modo completo. Cfr. B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 103.

⁷⁸ Com'è noto, Stiegler sviluppa una concettualizzazione del *pharmakon* – rimedio e veleno al tempo stesso – distanziandosi parzialmente dalle analisi proposte da Derrida (in *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 2015), ed estendendo tale *natura* ad ogni tecnica, che avrebbe in questo senso un'azione al contempo costituente e destituente rispetto all'umano, proprio per via di quel “difetto di origine” che vincola indissolubilmente la comparsa dell'umano a quella della tecnica. Cfr. in particolare B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, cit.

⁷⁹ Cfr. B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., pp. 267-268.

piuttosto a un'intensificazione dell'insistenza sul *panser* come dimensione e dovere ultimo della filosofia, e anche qui, proprio in relazione con la presa in carico del *Gestell* come perno della problematizzazione del presente tecnologico. Ricollegandoci a quanto descritto in apertura di questo saggio, Stiegler diagnostica il presente come un tempo che sembra divenire immondo, impossibile da pensare, e dunque tendente ad albergare fenomeni dell'ordine della denoetizzazione, del non-sapere assoluto, e della post-verità⁸⁰. Ecco allora come si spiega la necessità di confrontarsi con il nostro *mal essere* che è anche un *essere male*: si tratta di un esaurimento della questione dell'essere nel senso in cui la strada ontologica proposta da Heidegger e che prende avvio dalla relazione del *Dasein* con l'avvenire non è più percorribile, ed anzi, conduce ad un'impasse se non si riesce invece a prendersi cura del pensiero in quanto anticipazione e del *Gestell* stesso in quanto *pharmakon*, nella misura in cui “solo il *pharmakon* può rimediare al male che esso stesso è – per un mal essente che non è mai del tutto qui e del quale è la *condizione esistenziale*”⁸¹.

Il pensare come cura è allora e innanzitutto da essere inteso come una funzione del raddoppiamento – ora, possiamo chiarirlo, non più soltanto interno al concetto, ma anche esplicito nella dinamica temporale che scandisce le epoche nella storia della tecnica e dell'umanità. Vediamo così dispiegarsi in modo completo il già menzionato concetto di *doppio raddoppiamento epocale*, cuore della prospettiva politica di Stiegler: il suo primo tempo è quello di un'epoca provocata dallo shock esosomatico causato dall'introduzione di una nuova tecnica che *sospende* la validità dei saperi preesistenti, ossia quelli che caratterizzavano la precedente epoca tecnologica – ecco l'esperienza dello smarrimento, della sospensione che ci fa sentire malati⁸². In questa fase si dà infatti uno sfasamento totale tra organi, che procedono a velocità e ritmi differenti senza riuscire a trovare un equilibrio, sebbene metastabile, *degno* delle trasformazioni in atto. È allora necessario un secondo tempo del doppio raddoppiamento epocale, ossia, quello che *fa attenzione* alla situazione *paensandola*, dunque *prendendosi cura* di ciò che si presenta come problema e trasformandolo in una questione⁸³ – l'atto noetico che consente di trasformare il *penser* in *panser*. Ciò significa che solo la presa in carico di tale problema attraverso la (sua messa in) questione farmacologica può fungere da *therapeia*, in grado di inventare quei saperi che nutriranno la nuova epoca – e che dunque *faranno epoca*, nutrendo le politiche pubbliche e l'“aggiustamento” quasi-causale dei sistemi sociali alle dinamiche tecniche. Ma se già nella storia delle società e delle civiltà ciò avve-

⁸⁰ Cfr. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? I.*, cit., p. 20.

⁸¹ Ivi, p. 26 (corsivi dell'autore). Evidentemente, con il “mal essente che non è mai del tutto qui” Stiegler definisce ironicamente il *Dasein* nel suo rapporto con il *da*, incomprendibile senza postularne una dimensione tecnica.

⁸² Cfr. ivi, p. 101.

⁸³ Cfr. ivi, pp. 71-72.

niva solo in modo intermittente, ossia, alternando momenti di sospensione a momenti di fioritura nella produzione di saperi, oggi il secondo tempo del doppio raddoppiamento epocale è messo in pericolo e reso ancor più improbabile dall'accelerazione senza scrupoli e per mano neoliberale di un'innovazione tecnica che non ha precedenti, e che procede senza intermissioni per defunzionalizzazioni e rifunzionalizzazioni che corto-circuitano i sistemi psichici e quelli sociali⁸⁴. Eppure, ciò non significa che non vi sia alternativa: nonostante l'altissima improbabilità di una biforcazione noetica, questa è anche *l'assoluta necessità*⁸⁵, in quanto è la noesi a conferire alla ragione la sua funzione di "orientamento nelle tenebre farmacologiche e 'farmacosofiche'"⁸⁶. Mentre restiamo congelati nel mal-essere del primo tempo, infatti, non possiamo che assistere all'aumento ineluttabile, e in quanto tale a sua volta tragico, dell'entropia e dell'antropia, che può essere contrastato solo localmente e per intermittenza dalla controtendenza neghentropica e negantropica in cui consiste la cura. Perché si riavviino i processi noetici, sostiene Stiegler, sarà allora necessario farsi carico della "doppiezza irriducibile che è [sia] la condizione dell'esosomatizzazione [...] che quella della noesi in quanto pensiero degli atti curativi"⁸⁷. Se questa "dualità bipolare e transduttiva" è da sempre stata rimossa dalla filosofia, che l'ha occultata dietro a quelle coppie oppostive caratteristiche della storia della metafisica, così come è stata rimossa la dimensione tecnologica ed esosomatica della noesi, e se il pensiero è in realtà una cura, allora "aggiornare i dispositivi di cura" significherà anche produrre una reinterpretazione generale della storia della filosofia dal punto di vista farmacologico, reinscrivendo in essa quell'andamento tragico che è andato smarrito perché non diventi a sua volta una fonte di infezione del pensiero.

Non fuggire dalla tecnica significa allora farsi carico del proprio ritardo rispetto ad essa, sforzarsi di cominciare a pensarla nonostante e proprio a partire dal *timore* che essa provoca, smettendo di fare di questa un *pharmakos*, capro espiatorio del mal-essere e dell'esaurimento dell'avvenire di cui siamo testimoni - così come anche Heidegger, sebbene in modo intermittente, aveva fatto a suo tempo⁸⁸. Il modo intermittente è però anche quello del pensiero, della noesi, che pensa solo *facendo*, e dunque *producendo* (nel modo della *poiesis*), esercitandosi (in quanto cura), ma anche sbagliandosi (nel modo della denegazione e del risentimento nichilista): sulla

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁸⁵ Il riferimento è qui all'ultima opera pubblicata da Bernard Stiegler con il Collettivo Internation (a cura di), tradotta in italiano come *L'assoluta necessità. In risposta ad Antonio Guterres e Greta Thunberg* (Milano, Meltemi, 2020), dove Stiegler e i suoi collaboratori radunano quei saperi che considerano fondamentali e necessari per provare ad uscire dall'epoca attuale e ad immaginare la successiva.

⁸⁶ B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser ? 1.*, cit., p. 71.

⁸⁷ *Ivi*, p. 105.

⁸⁸ Stiegler gli muove questa accusa *ivi*, p. 44.

base delle proposte stiegleriane, potremmo allora invocare una *politica dell'intermittenza*⁸⁹ in quanto cura delle possibili regressioni *epimeteiche* alle quali nessuno può sfuggire. Una tale politica non significa mai *scegliere tra* i due termini, eliminandone uno e ricreando l'opposizione, ma tenerli assieme, scommettendo sul (e curando il) loro movimento reciproco: “pensare in maniera curativa è precisamente *situarsi* tra i due, *trasduttivamente* e ‘mantenendone i due estremi’”⁹⁰. In questo senso, sarà dunque necessario *prendersi cura anche di Heidegger*, come qui abbiamo tentato di fare, invece che condannarlo acriticamente⁹¹. Ecco, più in generale, cosa intendiamo con assumere *il coraggio dell'anticipazione*: adottare quelle posture filosofiche che si sono prese cura del tempo in tutte le sue declinazioni, valorizzandone la capacità di anticipare le questioni ed aggiornarle avendo cura delle loro regressioni intermittenti, così come accade con gli autori che Stiegler *raddoppia*.

⁸⁹ Se tale politica rimane qui una suggestione tutta da sviluppare, potremmo comunque cominciare col riferirci a B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, a cura di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Milano, Meltemi, 2019, dove l'autore affronta il tema dell'intermittenza anche in relazione al lavoro (a partire dal regime francese degli “intermittenti dello spettacolo”) e ai ritmi di sonno e veglia (affermando che il capitalismo 24/7 ne elimina l'alternanza), oltre a definirla “come fonte di ogni vita noetica, cioè come potere di disautomatizzazione, e dunque come fonte di ogni produzione di valore” (p. 152).

⁹⁰ Ivi, p. 62. Nelle pagine precedenti Stiegler aveva appunto spiegato come la dinamica trasduttiva è precisamente quella che tiene insieme le coppie tragiche che si relazionano all'interno dei concetti o delle situazioni da lui descritte.

⁹¹ Ivi, p. 66.

OLTRE PROMETEO: STIEGLER, ANDERS E LA VARIANTE DI UN'ABERRAZIONE CLASSICA

EMILIA MARRA

Centro Digital Humanities

Università del Salento

emilia.marra@unisalento.it

ABSTRACT

The article takes as its starting point the comparison between two influential figures in the thought of technology, rarely addressed together. Gunther Anders and Bernard Stiegler reflect on technique starting from the need to rethink the very conditions of human experience from the technical fact. Although their conclusions do not converge, for the two authors time as pure a priori intuition gives way to an a posteriori understanding of time. Both Anders and Stiegler offer expansive and long-term theoretical frameworks that call for a reconsideration of human identity in a world increasingly influenced by machines. By comparing their works, the article highlights the tension between human existence and the accelerating pace of technological development, offering a critical reflection on the transformations that lie ahead for humanity in the face of its own creation.

KEYWORDS

Stiegler, Anders, philosophy of technology, Prometheanism, anthropogenesis

La conclamata inadeguatezza di una idea non è di per sé condizione sufficiente perché quell'idea smetta di avere effetti sul pensiero. La barricata immaginaria tra tecnoentusiasti e tecnofobi ha smesso da tempo, ammesso che ne sia mai stata capace, di descrivere con accuratezza le posizioni assunte dai teorici nei confronti della tecnica. Eppure, non è raro ritrovarla nei testi di chi si occupa di nuove tecnologie (non solo di area umanistica), spesso inserita come occasione per prendere la parola in direzione di un approccio meno emotivo, forse quindi per questo ritenuto più razionale, alla faccenda. Alla barricata si preferisce, in genere, l'invito alla prudenza: procedere, ma procedere con calma, perché innanzi all'ignoto è più prudente usare prudenza che prendere una posizione. In questa sorta di ippocratismo rinnovato, il rischio tautologico è sempre dietro l'angolo. Ecco allora che il binario viene reinserito: è inadeguato, certo, ma se proprio occorre prendere posizione sulla questione della tecnica allora da che parte inserire un certo autore o un altro? È così che in vulgata si sancisce, tra tanti altri presunti dialoghi impossibili, l'incomunicabilità di pensatori della tecnica del calibro di Günther Anders e di Bernard Stiegler. Va da sé che la collocazione all'interno di una di queste due caselle, e nello

specifico di Anders dal lato dei tecnofobi e di Stiegler dalla parte degli entusiasti, non solo non renda giustizia, com'è evidente, al modo in cui questi due filosofi hanno contribuito allo sviluppo di un pensiero della tecnica, ma non è ritenuta ammissibile neppure dagli studiosi di Anders né dagli stiegleriani, i quali però (gli uni e gli altri), se all'occasione inciampano nelle pagine dell'altro pensatore, non mancano di relegarlo all'interno della casella alla quale di certo l'autore a loro più caro, se proprio lo si dovesse pensare all'interno di una cornice discorsiva binaria, non appartiene. Come in ogni esperienza del sublime, ovvero di ciò che supera la limitatezza delle nostre facoltà in direzione dell'ignoto, pensare la tecnica porta a confrontarsi con una eccedenza le cui caratteristiche non possono essere tratteggiate, se non in forma macchiettistica, attraverso confuse formule ossimoriche. Non c'è infatti terribile meraviglia che possa dire adeguatamente cosa prova l'uomo innanzi alla tecnica; il sincretismo non ha più cittadinanza della barricata quando si tratta di pensare la tecnica. Resta però la domanda: perché convocare all'interno della prateria così aperta proprio Anders e Stiegler? Per via dell'impostazione teorica che offrono al problema del dire l'esperienza della tecnica. L'indizio di una certa convergenza può essere colto già dal titolo e dalle caratteristiche della stesura delle loro opere maggiori: il doppio volume che compone *L'uomo è antiquato* e la serie incompiuta *La tecnica e il tempo*. Si tratta, in entrambi i casi, di progetti ad ampio respiro, scritti nel corso di decenni. Non solo infatti il primo e il secondo volume de *L'uomo è antiquato* vengono dati alle stampe a quasi venticinque anni di distanza l'uno dall'altro (1956 il primo, 1980 il secondo), ma l'opera contiene pagine di diario che risalgono ai primi anni '40. Similmente, i tre tomi editi de *La tecnica e il tempo* hanno visto la luce editoriale nel 1994, nel 1996 e nel 2001; i primi due volumi prendono però le mosse dalla tesi di dottorato di Stiegler, discussa nel 1993 ma iniziata nel 1986, mentre «verso la fine dell'estate 2017 Stiegler fece circolare tra una cerchia ristretta di amici e collaboratori le bozze ormai definitive del quarto»¹. Questa esondazione da qualunque confine temporale si cerchi di utilizzare per arginare i progetti monumentali di Anders e Stiegler non è dell'ordine della coincidenza: nei due casi, si tratta di progetti che mettono in discussione il tempo, e quindi lo spazio, come intuizione pura a priori dell'essere umano. Che il tempo sia in entrambi i lavori un indagato speciale lo si intuisce facilmente dai titoli dei volumi, così come si coglie il rapporto essenziale con la questione dell'antropogenesi: se per Stiegler la questione dell'essere ha usurpato il posto della tecnica, che si tratta adesso di rimettere al posto che da sempre le è proprio, in Anders il tempo dell'umano non può essere a priori, perché il mondo gli è dato, diversamente dagli animali, a posteriori. E se tre indizi non fanno una prova, con buona pace del principio investigativo di Agatha Christie, è pur vero che non serve forse molto più di

¹ Cfr. P. Vignola, «Prefazione. Il ritardo dell'anticipazione», in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo*, ed. it. a cura di P. Vignola, LUISS, Roma 2023, p. 16.

questo per insinuare il sospetto che possa valere la pena guardare le cose più da vicino.

*

Il 13 marzo del 1942, Günther Anders annota sul proprio diario alcune considerazioni in merito a quello che definisce il «curioso destino del prometeismo». In occasione della visita a una esposizione tecnica in California, Anders osserva nell'amico T. il manifestarsi di un nuovo *pudendum*, di una vergogna tutta contemporanea innanzi al progresso tecnico che lo costringe ad abbassare lo sguardo in presenza dei suoi prodotti. L'orgoglioso *self-made man*, la cui espressione nella tecnica è ragione di fierezza, non riesce più a stare al passo con il mondo dei suoi prodotti. Il dislivello tra il suo corpo arrancante e il «congegno fabbricato»² trasforma l'antica fierezza in vera e propria vergogna, e lo porta a nascondersi all'avanzare dell'inanimato. Anders pensa questo rovesciamento dialettico come «variante di un'aberrazione classica: cioè dello «scambio tra fattore e cosa fatta»»³. La proposta non lascia il lettore indifferente, perché il tema agostiniano del (colpevole) rovesciamento tra creato e creatore assume in effetti inedita colorazione se pensato nel contesto tecnologico. Sebbene il riferimento di Anders sia a un passo delle *Confessioni*, nell'esposizione del salmo 113 lo stesso Agostino rende possibile, nel pensatore contemporaneo, una trasposizione dell'errore sul piano della tecnica. Il commento inizia con la citazione di Geremia 2, 13, passaggio biblico particolarmente sarcastico nei confronti dei cultori degli idoli: «Essi dicono ad un pezzo di legno: Tu sei mio padre; e a una pietra: Sei stata tu a generarmi». La critica si rivolge, naturalmente, all'idolatria in senso stretto, quindi al rischio, qui ridicolizzato, di scambiare una statuetta per Dio, ma non si limita ad essa. Ammonisce Agostino:

Non incantarti quindi a guardare le mani dell'uomo né ti venga la voglia di prendere il metallo creato da Dio per farci un dio falso. Colui che tu vorresti venerare come vero dio è falso anche come uomo, al segno che, se uno ritenendolo uomo vero volesse stringere con lui amicizia, lo si prenderebbe per matto⁴.

È lo stesso Agostino quindi a secolarizzare il problema, originariamente teologico, dello scambio tra fattore e cosa fatta: oltre al rischio di sacralizzare la statua, occorre infatti evitare che un uomo scambi un bronzo per un altro essere umano. Né dio né uomo, il prodotto ottenuto attraverso la manipolazione del metallo o della pietra è simulacro di entrambi, e per quanto la somiglianza esterna e la disposizione delle membra possano essere accurate, esso non può ambire a divenire

² G. Anders, *L'uomo è antiquato. Vol. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 24.

³ Ivi, p. 33.

⁴ Agostino, «Stullo stesso salmo 113. Discorso 2», in Id., *Esposizione sui salmi*, vv 9-12, consultabile su <https://www.scrutatio.it/archivio/articolo/esposizioniesuisalmi/8276/s113-2>.

ciò che non è. Prosegue Agostino: fortunatamente, esiste un modo certo per distinguere tra prodotto e produttore. Laddove la somiglianza inganna, la valutazione dell'«attività che esplica ciascuna di quelle membra la cui forma ti attrae» non lascia dubbio alcuno:

Eccotelo! Hanno la bocca e non parlano, hanno gli occhi e non vedono, hanno gli orecchi e non odono, hanno le narici e non odorano, hanno le mani e non palpano, hanno i piedi e non camminano, non emettono suono con la loro gola. Certamente superiore a tali dèi è l'artista che, muovendo le membra e lavorando, riuscì a forgiarli; eppure tu ti vergogneresti di tributare a quell'artista gli onori divini. E anche tu sei superiore a loro, poiché, pur non avendo plasmato tali simulacri, tuttavia sei in grado di compiere molte opere che loro non sono in grado di fare⁵.

Discernere tra un essere umano e il suo simulacro diventa così un gioco da bambini, quasi come distinguere un animale in carne ed ossa dalla sua rappresentazione pittografica. Ritenere superiore il secondo termine del raffronto rispetto al primo sarebbe allora cognitivamente erroneo in modo talmente grossolano da suscitare vergogna. Non solo l'artefice di questi simulacri, forgiando il metallo, è superiore ai prodotti del proprio lavoro, ma l'umanità tutta, di cui il "tu" al quale Agostino si riferisce è sineddoche, è da considerarsi ben più degna di ammirazione. I diversi livelli della meritoria scala ontologico-morale vengono completati nei passaggi successivi: bruti e animali sono anch'essi da considerare superiori agli idoli, in virtù delle loro capacità, e persino i cadaveri, perché la loro condizione presente implica per lo meno l'essersi affacciati, in un tempo e in un luogo, alla vita. Non c'è dubbio alcuno sul fatto che l'inanimato, immobile e incapace di parlare, privo di sensibilità e da sempre morto, occupi, innervato di tensione manichea, il gradino più basso della piramide spirituale. Solo un folle potrebbe quindi riconoscere una qualche preminenza alla cosa fatta rispetto al fattore.

Eppure, l'amico T., girovagando per la mostra, constata precisamente le incredibili capacità dell'oggetto tecnico, al cospetto del quale ciò che l'essere umano è in grado di fare sembra ben poco:

non appena uno dei complicatissimi pezzi veniva messo in azione, abbassava gli occhi e ammutoliva. Ancora più curioso il fatto che nascondeva le mani dietro la schiena, come se si vergognasse di aver portato questi suoi arnesi pesanti, goffi e antiquati, all'alto cospetto di apparecchi funzionanti con tanta precisione e raffinatezza⁶.

La vergogna di T. è di tutt'altra specie rispetto alla vergogna di cui parla Agostino, una vergogna che ha per oggetto il corpo biologico. Per l'uomo contemporaneo, il confronto con la macchina porta a una doppia *mortificazione*: sul piano della coltura affettiva, l'essere umano si mortifica per l'inadeguatezza del proprio corpo,

⁵ Ivi, vv. 13-15.

⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 31.

è mortificato per la propria limitatezza; la reazione a tale vergogna è una mortificazione attiva, che prende la forma del desiderio di strapparsi di dosso la propria natura biologica. Questa seconda mortificazione può essere descritta nei termini di una vera e propria ambizione alla reificazione, del processo di trasformazione di sé in prodotto, che passa dalla critica alla fissità morfologica della specie. Ben lontano dal definirne un pregio, la natura non cosale dell'uomo viene quindi additata come responsabile della sua inadeguatezza al mondo delle macchine, precisamente perché, nella sua fissità, egli è già sempre preformato, e dunque, per definizione, deficiente in tutti i campi⁷. L'Icaro contemporaneo non cade perché la cera delle sue ali si scioglie; a fargli ostacolo è il suo stesso corpo: «se potesse buttar di sotto se stesso quale zavorra, le sue ali potrebbero conquistare il cielo»⁸. I fenomeni di trasformazione del corpo nell'epoca contemporanea tracciano la traiettoria della disumanizzazione: dal make-up fino allo Human Engineering, l'obiettivo è quello di «acquisire finalmente il *summum bonum* dell'utilizzabilità totale»⁹. E in quest'ottica è chiaro che la vita biologica, quella che definiva, per Agostino, la superiorità persino del cadavere sul prodotto tecnico per il semplice fatto di aver un tempo partecipato alla vita, è invece adesso la ragione principale della vergogna che l'uomo prova per se stesso. Affetto dagli svantaggi immeritati dell'unicità e della mortalità, l'essere umano guarda con ammirazione il modo in cui la frutta scioppata si conserva e ambisce all'intercambiabilità della lampadina, acquattandosi così ai piedi di questa nuova, inedita scala ontologica. Persino di questa vergogna prova vergogna: la vergogna di vergognarsi di ciò che è, al cospetto di ciò che non è. La vergogna si installa nella discrasia tra ciò che l'individuo è e ciò che, pur essendolo, non è, ed esprime in maniera immediata una contraddizione interna che crea interferenza, scricchiolio, che, al primo turbamento, turba e tormenta l'io, costringendolo così a far capolino dalla barricata dell'automatismo, di quello che Anders chiama il suo es-macchina:

[l'io] si accorge di sé soltanto perché «emerge» (esce fuori dallo «es-macchina» e dalla sua esistenza conformistica); si incontra soltanto perché diventa percepibile come forza avversa, antagonista della macchina; la sua individualità risalta soltanto perché (secondo una formula famosa) è una *negatio*. Ancora più chiaramente: *il turbamento dell'identità non è percepito perché ci si trova di fronte a se stessi; al contrario si è posti di fronte a se stessi soltanto perché c'è un turbamento*¹⁰.

L'io che emerge è involontariamente, ma necessariamente, un sabotatore, un goffo aggeggiante che porta la propria arretratezza in dote, come un destino inaggrabile e di cui vergognarsi. Questo io vorrebbe soltanto sprofondare sottoterra,

⁷ Cfr. Ivi, pp. 54-55.

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ Ivi, p. 48.

¹⁰ Ivi, p. 91.

non commettere più errori che inceppano la catena di montaggio, scomparire dal mondo per lasciare lo spazio al nuovo, all'efficiente. Si tratta di una colpa dolorosa, perché innocente: nascosta sotto il processo della tecnica, la pesantezza della sua fissità non solo lo porterà sempre all'inciampo, ma a imbarazzi sempre più profondi. L'operaio che, distratto a causa di un prurito o di un pensiero, non avvita un bullone che gli passa davanti sulla catena di montaggio, contrariando così la macchina, cede il posto a schiere di utilizzatori impreparati, utenti incapaci persino di accendere le macchine da cui dipendono. Nel tentativo di aggirare questa sua «dotazione ontica» il cui tratto distintivo è l'arretratezza, l'essere umano si infligge da sé il colpo mortale: data l'ottima capacità di calcolo della macchina, egli le delega persino il potere di decidere sul destino dell'umanità. Anders convoca a questo proposito il caso del generale americano MacArthur e la sua proposta di minacciare l'uso di armi nucleari agli esordi della guerra in Corea: mentre la macchina valuta la proposta bellica in termini di vantaggio e svantaggio dell'affare, la cui posta in gioco è la terza guerra mondiale, si compie l'inversione definitiva tra soggetto e oggetto. È qui che il «dislivello prometeico»¹¹ raggiunge la sua ampiezza massima, coinvolgendo la questione della responsabilità e della libertà e portando la vergogna al punto di non ritorno.

All'interno di questa struttura temporale, ossia della linearità del progresso tecnico, del suo avanzare a danno dell'uomo per come lo conosciamo, l'essere umano non può non restare intrappolato, schiacciato, come scrive Anders, tra l'es-biologico e l'es-macchina. Il piano ontico qui convocato, non può infatti, per definizione, scavalcare il tempo storico che gli è assegnato. La tecnica, esterna all'uomo, ne corrode, con il beneplacito di quest'ultimo, pezzetto dopo pezzetto l'utilizzabilità, preoccupandosi di smaltirne gli scarti e limitando il suo orizzonte allo scenario, forse desiderabile, ma comunque apocalittico, della sua fine. Laddove l'evoluzione tecnica detta i tempi del progresso, l'uomo non potrà non essere antiquato al suo cospetto. Non c'è dubbio allora che, qualora si intendesse offrire, anche soltanto in via teorica, una possibilità in più all'uomo per pensare il suo rapporto con la tecnica, occorrerebbe farlo al di fuori del prometeismo, dimensione temporale lungo la quale si alza la già citata barricata tra tecnoentusiasti e tecnofobi. Rifiutare «lo sguardo che la dimensione della tecnica ci costringe ad assumere e attraverso il quale [...] viene filtrato ciò che dell'umano si dice»¹², significa mettersi in cammino

¹¹ Ivi, p. 24.

¹² Cfr. F. Polidori, «Distanze», in aut-aut 397/2023, «L'uomo è antiquato? Günther Anders e la scena attuale», a cura di M. Latini e V. Rasini, pp. 73-81: pp. 80-81: «Intendere l'umano esclusivamente alla luce di uno scarto temporale è, in altri termini, in linea con un'interpretazione tecnica dell'umano stesso, o per meglio dire, con un'interpretazione a sua volta condizionata da uno sguardo univoco: lo sguardo che la dimensione della tecnica ci costringe ad assumere e attraverso il quale, nella riflessione principale di Anders, viene filtrato ciò che dell'umano si dice».

verso la struttura essenziale¹³ di tale costrizione. È qui che una filosofia della tecnica si trova a fare i conti con Heidegger, e in particolare con l'Heidegger che conclude la prima sezione di *Essere e tempo*:

L'esserci è, in prima istanza, già sempre caduto fuori da se stesso in quanto autentico poter essere se stesso, e scaduto al «mondo». Scadimento al «mondo» significa risolversi nell'esser-*'l'un con l'altro'* in quanto condotto nella chiacchiera, nella curiosità e nell'equivocità. A quella che abbiamo chiamato l'inautenticità dell'esserci diamo ora, con l'interpretazione dello scadimento, una determinazione più precisa. In- o non-autenticamente non significa però affatto «autenticamente non», quasi che l'esserci, in questo modo d'essere, perdesse in assoluto il proprio essere. Inautenticità significa tanto poco qualcosa come non-essere-più-nel-mondo, che anzi costituisce proprio un modo caratteristico dell'esser-nel-mondo, quello che è pienamente preso dal «mondo» e dal 'con-esserci' di altri nel *si*. Il non essere-*'in-quanto-se-stesso'* funge da possibilità *positiva* dell'ente che, essenzialmente pro-curando, è assorbito in un mondo. Questo *non-essere* deve esser concepito come il modo d'essere prossimale dell'esserci, quello in cui esso per lo più si mantiene¹⁴.

La distanza dell'essere da sé, di cui la vergogna e l'arretratezza sono parole, è anche, heideggerianamente, occasione, una possibilità positiva per l'ente. Lo scadimento come movimento ontologico invita la riflessione a porsi a monte dell'esserci come essere-nel-mondo, a pensare quindi il suo essere gettato: la possibilità del *Dasein* di (de)cadere è infatti l'occasione per la sua comprensione¹⁵. Bernard Stiegler coglie l'apertura che il testo heideggeriano offre, cercando di pensare lo scadimento nel mondo sublunare come uno scadimento nel mondo della tecnica. Nel primo volume de *La tecnica e il tempo*, uno Stiegler appena quarantenne si chiede cosa si annidi in quel "tra" che funge da perno ai termini coinvolti dall'espressione agostiniana prima chiamata in causa, riconoscendone la capacità di dividere congiungendo, di congiungere mantenendo una distanza, di dire la prossimità nella distanza. Scrive Stiegler:

Affinché la deviazione come esteriorizzazione abbia luogo, deve esserci un interno prima della deviazione che è anche la possibilità di una deviazione all'interno, la possibilità del dopo nel prima, del fra [*entre-deux*]¹⁶.

Sono diverse le figure che nel libro occupano questo spazio, prendendo le misure dell'intervallo e misurandosi in esso. Tra queste, la ripresa stiegleriana del mito di Prometeo non è a questo proposito degna di interesse esclusivamente in

¹³ Come lo «scadere» per Heidegger è un «concetto ontologico di movimento», è possibile pensare l'essere antiquato nella sua dimensione concettuale, oltre che cronologica. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2012, p. 258.

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 252.

¹⁵ B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. Vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. a cura di P. Vignola, LUISS, Roma 2023, p. 247.

¹⁶ Ivi, p. 161.

virtù dell'innegabile suggestione che crea. La necessità di sottrarsi al prometeismo come destino comporta due mosse strategiche fondamentali:

- 1) in primo luogo, l'appello al mito permette a Stiegler di fare, in maniera non mediata, ciò che qui si rimprovera ad Anders di non aver fatto, dunque di sottrarre il discorso sull'essere umano alla temporalità pensata come evoluzione delle macchine e degli strumenti tecnici. Il ricorso al mito risponde allora alla necessità di pensare il rapporto tra tecnica e tempo non soltanto pensando la tecnica nel tempo, quindi alla sua evoluzione, ma all'interno, per l'appunto, di un'analitica esistenziale;
- 2) nella ripresa della versione protagorea del mito di Prometeo, Stiegler rintraccia la presenza di una figura dimenticata, che eleva a concetto assumendone il punto di vista e traendone conseguenze sulla questione dell'intreccio tra uomo e tecnica sulle quali il prometeismo di norma tace.

Non più dotazione ontica, ma condizione ontologica, la «fatalità dell'eredità»¹⁷, l'«accumulo di colpe e dimenticanze» che si addensa intorno alla figura di Epimeteo, lo smemorato dimenticato, il rimosso del prometeismo. La prima colpa è un evento accidentale, una svista: Epimeteo, «non essendo un gran sapiente», fa male i conti e scopre suo malgrado di aver distribuito tutte le qualità agli esseri privi di parola, lasciando quindi la specie umana nuda. La seconda colpa è invece intenzionale: Prometeo ruba il fuoco, e con esso il sapere tecnico, e lo offre ai mortali per compensare la prima dimenticanza. Stiegler insiste sul rapporto tra anticipazione e ritardo coestensivo a questa struttura: prima che l'uomo emerga dalla terra, tutto è già stato distribuito, sicché l'uomo rischia di nascere prematuro, incompiuto. A compensazione parziale e posticcia di questo difetto, il sapere tecnico supplisce, evitando così l'immediata estinzione dell'uomo. Il dono si rivela però ambiguo: «per rimediare alla colpa di Epimeteo, Prometeo fa all'uomo il dono di metterlo fuori di sé»¹⁸. L'apparizione degli uomini sulla terra è quindi anche, al contempo, l'inizio della loro scomparsa. Per sopravvivere nel mondo sublunare, l'uomo si snatura, la sua sorte è, scrive Stiegler, protesica, e lo è sin dall'inizio: persino il linguaggio, che nel mito distingueva già in potenza gli uomini dagli animali, può passare all'atto solo nell'incontro con la *techné*, in quell'incontro sfortunato con un titano fraudolento che con l'esemplarità del suo sacrificio dice già l'essere-per-la-morte dell'uomo:

L'homo oeconomicus, faber, laborans, sapiens: l'animale logico, ragionevole o parlante, l'animale politico-sociale, l'animale desiderante, tutto ciò che la filosofia tradizionale ha sempre usato per descrivere la razza umana, da Platone e Aristotele

¹⁷ Ivi, p. 245.

¹⁸ Ivi, p. 233.

fino a Marx e Freud, è nato solo dopo questo incidente in cui l'uomo si arrende al sentimento disastroso della morte, alla malinconia¹⁹.

Ma il *genos anthropos* è malinconico, e la sua malinconia è l'umore che il fegato del Prometeo incatenato non smette di secernere. La sua sorte è il segno della distanza dagli Immortali, la rottura di una prossimità in seno alla quale si inserisce l'anticipazione della morte. Nemmeno *diké* e *aidos*, i doni inviati da Zeus attraverso Ermes, pur offrendo agli uomini un comune a partire dal quale la comunità diventa possibile, potranno dare tregua all'essere umano, ma spalancheranno il campo dell'*ermeneia* sulle rovine ancora calde di un passato segnato dalla dimenticanza e dal fallimento. Nel nodo tra antropogenesi e tecnogenesi, l'*epimetheia* ribadisce la propria inseparabilità dalla *prometheia*. Queste due forme della temporalizzazione si intrecciano nello spazio vuoto lasciato dal difetto di origine.

Epimetheia significa eredità. L'eredità è sempre *epimatesi*. *Epimetheia* significherebbe quindi anche tradizione – originata da una colpa già sempre presente, che è la tecnicità stessa. Questa comprensione è fedele alla tradizionale storicità che costituisce un carattere esistenziale del *Dasein*: quest'ultimo, in quanto “essere-gettato”, eredita il *già-qui* che è il suo passato che lo ha sempre preceduto a partire da cui è *questo* “chi”, figlio e nipote di tale e talaltro eccetera – il *suo* passato che tuttavia non è propriamente il *suo* passato, poiché non l'ha vissuto²⁰.

Il *Dasein*, come passato non vissuto, è già il suo futuro: questo è il senso del *già-qui*, il *già-qui* di ciò che è stato. Ma l'essere del *Dasein* è, al contempo, non-ancora, una eccedenza che sta proprio nel suo essere incompiuto. La protesicità, dunque il movimento di esteriorizzazione che definisce l'uomo a partire dal suo difetto d'origine, dice l'incompletezza del *Dasein*, e così facendo lo distingue dalla nuda vita biologica. Questa incompletezza è divenire o, se si vuole, il non-ancora del *già-qui*. La struttura heideggeriana del *Dasein* come essere-gettato e pro-getto insieme, viene quindi felicemente contaminata grazie alla presenza originaria della tecnica come esteriorizzazione: il pro-getto diventa, con Stiegler, pro-gramma, e la *programmabilità* dice insieme l'essere della tecnica e dell'uomo. La lettura del mito di Prometeo/Epimeteo permette di capire perché la storia della vita è la storia del proseguimento della vita con mezzi diversi dalla vita, cioè con l'esteriorizzazione nell'inorganico:

Poiché il gramma è più antico della grafia propriamente umana, e poiché quest'ultima non è nulla senza di esso, l'unità concettuale della *différance* sfida

¹⁹ Ivi, p. 173.

²⁰ Ibid.

l'opposizione animale/uomo e, allo stesso tempo, natura/cultura. La "coscienza intenzionale" trova l'origine della sua possibilità prima dell'uomo, è solo l'"emergenza che fa apparire il gramma *come tale*"²¹.

Ed è all'interno di questa programmabilità come incompiutezza che emerge, per l'appunto, quel margine per l'essere umano che Anders non concede. Non c'è predestinazione per l'essere umano se l'umano è senza qualità, non c'è quindi nemmeno prometeismo come destino. Il programma, sottratto al senso «semi-deterministico» delle scienze, è definito da Stiegler come una sorta di «analogo sociale dei vincoli genetici per il raggruppamento animale (la specie)»²², dal quale però l'essere umano può prendere le distanze. L'esito localizzato della programmabilità dell'individuo umano, la sua *Eigentlichkeit*, lungi dall'essere tappa di un destino segnato, è, al contrario, «improbabilità originaria»²³, sinolo di idiozia e libertà. Questa indeterminazione, come possibilità della *différance* di darsi, è ciò che la comunità deve preservare. Per farlo, l'anticipazione non può ricadere nell'ambito del calcolo. Le obiezioni che accompagnano la valutazione delle capacità predittive della macchina che scansa il generale MacArthur sono un esempio fattivo di reazione a un modo di pensare il tempo dell'umano che non dice dell'umano ciò che esso è. Similmente Genitron, l'apparecchio piazzato dal 1987 sul piazzale del Centre Pompidou che cronometra i secondi che separa(va)no il presente dalla fine del secolo²⁴, non dice niente sull'essere-per-la-morte dell'uomo. La certezza della fine accompagna l'uomo senza bisogno che il suo sguardo si attardi su un conto alla rovescia, come possibilità che precede il *Dasein*, come una garanzia che, nella sua indeterminazione, certifica come essente ciò che è. Ma se questo uomo è, in origine, difetto d'origine, come pensare la mancanza originaria, la mancanza prima che qualcosa manchi?

Come interpretare questa mancanza e questo difetto che non sono né mancanza né difetto, quasi non mancanza e quasi non difetto, visto che siamo all'origine, nell'equilibrio originario dove l'essere non fa difetto a sé stesso? *Come se fosse una cosa fatta*²⁵. La libertà originaria è in potenza ciò che la caduta è in atto, e il passaggio dalla potenza all'atto è quello dalla libertà alla ragione. La libertà è l'iscrizione nell'uomo originario della possibilità della caduta e dello squilibrio, e la ragione è la (de)realizzazione della possibilità²⁶.

A differenza di un frutto, l'uomo è incompiuto, e questa incompiutezza è il perimetro della sua fatticità. O, se si vuole, l'unica compiutezza che gli è propria è

²¹ Ivi, p. 180.

²² Ivi, p. 212.

²³ Ivi, p. 256.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 263.

²⁵ Corsivo nostro.

²⁶ B. Stiegler, *La tecnica e il tempo*, cit., p. 164.

quella d'un *défaut qu'il faut*, di un difetto necessario, difetto che è il fatto dell'omnizzazione, a partire dal quale antropogenesi e tecnogenesi definiscono la loro inscindibilità, aprendo il campo di una maieutica tecno-logica in assenza di teleologia. Non si tratta quindi di provare vergogna davanti alla pesca, fresca o scioppata che sia, ma ad essere meno folli di quanto non si sarebbe creduto sulla base del salmo biblico, si potrebbe persino andar in giro baldanzosi celebrando la propria idiozia, e vantando, in virtù di essa, un lignaggio epifilogenetico che vede nella selce un antenato illustre.

IHDE CON STIEGLER. VERSO UNA POSTFENOMENOLOGIA ORGANOLOGICA

ROBERTO REDAELLI

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Milano
roberto.redaelli@unimi.it

ABSTRACT

This paper aims to bring into dialogue the philosophical perspective developed by Bernard Stiegler and the postphenomenology inaugurated by Don Ihde. Specifically, it is intended to compare these perspectives with the aim of proposing an integration between the postphenomenological approach and Stiegler's thought, leading to an organological version of postphenomenology. Such an integration would make it possible to rethink technique through recourse as much to the static perspective proposed by postphenomenology as to the genealogical Stieglerian perspective and its ethical-political scope. In this sense, it is intended to give initial indications for the development of an organological version of postphenomenology.

KEYWORDS

Bernard Stiegler, Postphenomenology; Philosophy of Technology

There is no 'core' or 'essential' humanity (biological or other) that pre-exists and which could subsequently be enhanced, extended, disciplined or threatened by technological interventions.

(Ihde, Malafouris 2019)

We are artificial creatures that find their origin in technology. It is our 'natural artificiality,' in Plessner's terms, that makes our eccentric positionality artificial as well.

(Verbeek 2014)

IHDE CON STIEGLER

L'esponenziale progresso delle nuove tecnologie, la loro pervasività nelle nostre pratiche di vita, le ripercussioni che il loro impiego hanno sui nostri modi di pensare ed agire richiedono oggi una riflessione filosofica all'altezza delle sfide poste da tali tecnologie. In modo particolare, lo sviluppo e l'uso di tecnologie dotate di

capacità di apprendimento automatico sollevano questioni etiche e giuridiche sempre più complesse. L'invenzione di agenti artificiali in grado di modificare il loro comportamento in base all'interazione con l'ambiente dischiude, infatti, gap di responsabilità (Santoni de Sio & Mecacci 2021; Gunkel 2020; Matthias 2004), conoscenza (Coeckelbergh 2022: 123-124) e intenzionalità (Redaelli 2024), che mettono in luce come l'agire di tali sistemi sia sempre più autonomo, imprevedibile e non facilmente riconducibile alle intenzioni e responsabilità umane.

Di fronte a tali sfide si tende oggi a creare nuovi modelli concettuali mediante cui comprendere le ricadute antropologiche dell'impiego di tali tecnologie - gli effetti che tali tecnologie hanno sull'umano - per indirizzarne lo sviluppo in modo eticamente sostenibile, mettendo così capo ad un radicale ripensamento della relazione uomo-tecnologia. Tra i vari modelli a cui ci si appella al fine di svolgere tale compito si stagliano, tra gli altri, la postfenomenologia inaugurata da Don Ihde, proseguita principalmente da Peter-Paul Verbeek, e l'organologia sviluppata da Bernard Stiegler e perfezionata dai suoi allievi. A tali riflessioni si rivolge il presente saggio al fine di intessere un fecondo dialogo tra esse, o, ancor meglio, di stringere un'alleanza tra tali prospettive attraverso la quale sia possibile ripensare, alla luce degli ultimi sviluppi tecnoscientifici, la relazione che lega indissolubilmente, *dall'origine*, l'uomo alla tecnica e la tecnica all'uomo¹.

A tale scopo è innanzitutto necessario precisare che il dialogo che si intende intessere tra postfenomenologia e pensiero stiegleriano non è mosso da un intento storiografico, che mirerebbe, per sua natura, a rendere conto delle differenze e dei punti di contatto tra questi due approcci, bensì è sorretto da una ipotesi di lavoro di carattere teoretico. Questa ipotesi di lavoro, come vedremo a breve, si colloca all'interno di una più ampia proposta ermeneutica, a partire dalla quale si propone di leggere la postfenomenologia alla luce della decostruzione, così come intesa da

¹ È bene ricordare che un confronto diretto tra Stiegler e Ihde vi è stato in occasione di una conferenza tenuta nei Paesi Bassi nel 2018 a cui è seguito un numero speciale della rivista *Foundations of Science* del 2021. Accanto a questo primo confronto, si registrano solo sporadici contributi dedicati alla relazione tra postfenomenologia e pensiero stiegleriano, tra cui segnaliamo qui gli ottimi lavori di M. Pavanini (2024; 2022) e di P. Lemmens (2017), nei quali si propone un'integrazione tra tali prospettive. A questo proposito, occorre precisare che, differentemente da tali lavori, che tendono ad una critica della riflessione postfenomenologica, mostrando la distanza che la separa dalla prospettiva stiegleriana, tenteremo qui di esibire la vicinanza tra queste prospettive, ed in modo particolare cercheremo di mostrare come la postfenomenologia coinvolga, seppur sottotraccia, la tesi stiegleriana della con-costituzione di uomo e tecnica. Più precisamente, la proposta di Lemmens, benché abbia di mira un'integrazione tra le riflessioni di Ihde e Stiegler, sembra concludersi, in ultima istanza, con una lettura critica della postfenomenologia realizzata alla luce dell'organologia, per cui la proposta di integrazione o completamento appare essere solo nominale e non sostanziale (tale critica alla postfenomenologia prosegue in Lemmens 2021). Il pregevole lavoro di Pavanini (2024; 2022) intende in modo diverso rispetto al nostro contributo l'idea di una integrazione tra le prospettive in gioco, rileggendo alcuni momenti della riflessione postfenomenologica di Verbeek e Ihde come momenti divisi tra i due approcci e non come possibili momenti d'incontro e di raccordo tra essi.

Stiegler mediante l'organologia², e quindi leggere Ihde con Stiegler³. Con questa rilettura, vorremmo accogliere un'istanza promossa, in area italiana, da Carmine Di Martino, che, in alcuni suoi lavori (ad. es., 1984; 2024), sottolinea la necessità di leggere la fenomenologia husserliana attraverso le lenti della decostruzione derridiana⁴. Allo stesso modo, proponiamo di rileggere, nel nostro caso, la postfenomenologia alla luce della riflessione di Stiegler, riconoscendo nel pensiero stiegleriano un *completamento necessario* alla prospettiva postfenomenologica. Più precisamente, intendiamo mostrare come la tesi proposta da Stiegler in *La tecnica e il tempo*, per cui la cosa inventa il chi, o meglio l'uomo e la tecnica si inventano a vicenda (Stiegler 2023: 184)⁵, possa costituire la premessa inconcussa, il versante genealogico di cui sembra essere sprovvista l'indagine postfenomenologica, la quale presenta un'analisi statica delle diverse relazioni che intercorrono tra l'uomo e la tecnica. In questo senso, la tesi stiegleriana della con-costituzione di uomo e tecnica verrebbe a colmare un ritardo, un limite prospettico presente nell'indagine postfenomenologica, costituendone, per l'appunto, un completamento necessario, del quale, tra l'altro, la stessa riflessione postfenomenologica, ed in modo particolare Ihde (2019), sembra avvertire, in qualche modo, la necessità. Al fine di realizzare tale integrazione, rivolgeremo la nostra attenzione ai margini della postfenomenologia, per mostrare dapprima come la tesi dell'originaria tecnicità costitutiva dell'umano elaborata da Stiegler sia in qualche modo coinvolta nella fitta trama concettuale ordita dalla postfenomenologia e, in secondo luogo, come l'appropriazione consapevole di tale tesi, e più in generale dell'organologia stiegleriana, da parte della postfenomenologia possa contribuire, in modo significativo, all'ampia riflessione che investe oggi lo statuto della tecnica.

Al fine di esibire come la tesi stiegleriana sia in qualche modo coinvolta – sia sottotraccia sia in primo piano – nella postfenomenologia, prenderemo in esame

² Sulla duplice relazione (di appropriamento e presa di distanza) che lega l'organologia stiegleriana a Derrida si veda Vitale (2020).

³ Come osserva Lemmens, è opportuno ricordare che sia Ihde sia Stiegler si riconoscono come eredi della fenomenologia, ma mentre il primo integra la fenomenologia husserliana con il pragmatismo americano, il secondo sviluppa, in modo originale, l'interpretazione derridiana della fenomenologia di Husserl e di Heidegger (Lemmens 2017). Sulla relazione tra pragmatismo e postfenomenologia si veda Ihde (2009: 5-25). Sulla lettura stiegleriana di Derrida rimandiamo, a titolo esemplificativo, alle differenti letture di Vitale (2020) e James (2010) e alla precisa analisi di Pavanini (2022).

⁴ In accordo con questa lettura, si deve sottolineare che “la pratica genealogico-decostruttiva è un *esercizio di fedeltà ai fenomeni*, che mira a salvarne il senso e la possibilità. L'esperienza della decostruzione non è distruzione o contestazione del senso e della presenza, ma esposizione a quella loro impossibilità che ne lascia continuamente aperta la possibilità”. (Di Martino 2024: 123).

⁵ “La *différance* non è né il *chi* né il *cosa*, ma la loro co-possibilità, il movimento della loro reciproca venuta, della loro convenzione. *Chi* non è nulla senza *cosa* – e viceversa [...] *l'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento* – ‘esteriorizzandosi’ *tecno-logicamente*” (Stiegler 2023: 184). Sulla tecnicità originaria dell'uomo si veda Vignola (2016: 21-26).

tre luoghi, tre momenti delle riflessioni di Ihde e Verbeek. Nei primi due momenti la tesi di Stiegler è *espressamente* chiamata in causa dagli autori, mentre nel terzo e ultimo momento tale tesi è, per così dire, presente in filigrana nelle riflessioni del solo Ihde. Dunque, rivolgeremo l'attenzione dapprima agli appelli alla tesi stiegleriana di Verbeek e Ihde per poi retrocedere a un momento della riflessione di Ihde in cui la tesi della tecnicità costitutiva dell'umano, così come è intesa da Stiegler, possa costituire il *supplemento* necessario⁶ alla postfenomenologia.

Per mettere in luce come la tesi stiegleriana sia all'opera implicitamente ed esplicitamente nella postfenomenologia ci avvarremo, per dirla con Deleuze (2002: 51-75), di tre personaggi concettuali, vale a dire il cyborg, l'*Homo faber* e infine l'uomo naturale. Ognuno di questi personaggi, che si affaccia sulla scena filosofica della riflessione postfenomenologica, coinvolge direttamente o indirettamente il pensiero stiegleriano.

IL CYBORG E LA COSTITUTIVA TECNICITÀ DELL'UMANO

Il primo personaggio che prendiamo in esame è il cyborg, poiché proprio nella trattazione di quella che è definita da Verbeek nei termini di intenzionalità cyborg è possibile individuare la prima apparizione, in ambito postfenomenologico, della tesi stiegleriana della con-costituzione di uomo e tecnica. Come si sa, tale nozione di intenzionalità cyborg è sviluppata ampiamente da Verbeek nel testo intitolato, per l'appunto, *Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human-technology relations* (2008)⁷. Per comprendere come Stiegler sia chiamato in causa in tale testo bisogna in primo luogo ricostruire, seppur per accenni, l'operazione filosofica realizzata da Verbeek.

In *Cyborg Intentionality*, Verbeek mira ad integrare l'analisi delle relazioni uomo-tecnologia presentata da Ihde, introducendo la nozione di intenzionalità cyborg. Come si sa, Ihde sostiene che il nostro essere rivolti al mondo, l'intenzionalità umana sia mediata tecnologicamente, vale a dire ogni nostra esperienza del mondo sia, per così dire, strutturata, filtrata, *diretta dai* nostri dispositivi tecnologici o *diretta ai* nostri dispositivi tecnologici. Ad esempio, secondo quella che Ihde chiama la

⁶ In una prima redazione del testo, si proponeva di impiegare la nozione derridiana di supplemento al fine di presentare la relazione tra postfenomenologia e organologia che si intende qui proporre. Tuttavia, la ricchezza semantica della nozione di supplemento sviluppata da Derrida complicherebbe di gran lunga la nostra proposta, perdendo di vista l'obiettivo primario del testo, vale a dire l'integrazione della prospettiva postfenomenologica mediante l'organologia stiegleriana. Sulle difficoltà che l'impiego della nozione di supplemento avrebbe comportato nel contesto del presente scritto, presentato per la prima volta in occasione della conferenza *Verso una filosofia della tecnica. A partire da Bernard Stiegler*, tenutasi il 14-15 maggio 2024 presso l'Università degli Studi di Milano, ringrazio le preziose indicazioni di Paolo Vignola.

⁷ Sulla nozione di cyborg si veda anche Verbeek (2011: 144-152; 2014).

relazione di incorporazione, gli occhiali che indossiamo mediano l'esperienza visiva che abbiamo del mondo (Ihde 1990: 72-73), accentuando alcuni elementi del campo visivo e riducendone altri. In questo senso, l'intenzionalità umana, il nostro essere diretti al mondo, in senso husserliano, è mediato dalle tecnologie. Nel celebre esempio degli occhiali appena richiamato, l'esperienza visiva è mediata dalla tecnologia ottica offerta dalle lenti. Oltre a questa relazione, Ihde individua altri tre tipi di relazione uomo-tecnologia, quali sono quelle ermeneutiche (Ihde 1990: 80-97), di alterità (Ihde 1990: 97-108) e di sfondo (Ihde 1990: 108-112), le quali tuttavia secondo Verbeek – e questo è il punto centrale del suo discorso – non descriverebbero, non comprenderebbero tutte le relazioni che noi uomini intratteniamo con la tecnica, e perciò richiederebbero un'integrazione attraverso la nozione di intenzionalità cyborg. Ma che cosa intende Verbeek con la nozione di intenzionalità cyborg, ed in modo particolare con la nozione di intenzionalità ibrida, e perché l'appello a Stiegler?

Per Verbeek, detto in modo schematico, talune tecnologie non solo mediano la nostra relazione al mondo, come afferma Ihde, bensì esse modificano noi stessi a livello fisico (Verbeek 2008: 391), come avviene quando le tecnologie sono incorporate in noi in modo materiale. Dunque, vi sono tecnologie, come le protesi neurali, che modificano il nostro essere e fanno emergere un ente ibrido, il cyborg per l'appunto. Ed è proprio riflettendo sulla nozione di cyborg che Verbeek chiama in causa la tesi stiegleriana del processo di con-costituzione, di coevoluzione tra uomo e tecnologia ed è con questa nozione di intenzionalità cyborg che la postfenomenologia, come ben osservato da Pavanini (2022) nella scia delle riflessioni di Lemmens (2017), si approssima alla tesi stiegleriana relativa alla tecnicità costitutiva dell'umano. Difatti, per Verbeek, vi sono degli effetti delle tecnologie che non solo modificano la nostra relazione al mondo, bensì, come nel caso della relazione cyborg, modificano noi stessi in quanto esseri umani. Vi è quindi anche per Verbeek quella con-costituzione di tecnologia e uomo che è al centro delle riflessioni stiegleriane.

Ora, a questo primo luogo di convergenza tra postfenomenologia e pensiero stiegleriano occorre prestare particolare attenzione allo scopo di cogliere tanto la vicinanza quanto la distanza che uniscono e, allo stesso tempo, separano le due prospettive in gioco. Innanzitutto, si deve osservare che Verbeek chiama in causa Stiegler entro un'indagine, quella di Verbeek, che è ancora statica e che mira ad analizzare solo *alcune* tecnologie, non tenendo in conto la tecnicità costitutiva dell'umano (Pavanini 2022: 8; 2024) che Stiegler ha il merito di mettere in luce. In altri termini, Stiegler è chiamato in causa da Verbeek al fine di mostrare il processo di con-costituzione tra uomo e tecnologia, che però per Verbeek non è ancora elemento originario dell'umano (Pavanini 2022: 17). A riprova di questa curvatura della tesi stiegleriana in Verbeek, per cui solo alcune tecnologie inventano l'uomo o meglio il cyborg, è importante sottolineare che Verbeek, nella scia di Ihde, mette

sì in luce, a più riprese, gli effetti di con-costituzione di soggetto e oggetto mediante la tecnica, senza tuttavia prenderli in esame da quello che potremmo definire un punto di vista genealogico-trascendentale⁸, limitando così la propria indagine al solo piano empirico di talune tecnologie. Per sintetizzare quanto detto finora, possiamo affermare che Verbeek richiama Stiegler nel suo discorso a partire dall'ibridazione uomo-tecnologia, senza riconoscere la portata della tesi stiegleriana e quindi limitando la propria comprensione della tecnica.

Una medesima dinamica che investe la nozione di cyborg si può riconoscere anche nel testo *Plessner and Technology. Philosophical Anthropology Meets the Posthuman* (2014), in cui Verbeek riconvoca ancora una volta sulla scena filosofica la tesi stiegleriana per cui l'uomo è originariamente tecnologico (Verbeek 2014: 447). In questa occasione Verbeek, tramite il richiamo all'antropologia filosofica plessneriana, ed in modo particolare alla tesi dell'artificialità naturale dell'uomo⁹, sembra tuttavia guadagnare maggiore consapevolezza della relazione che lega *ab origine* l'uomo alla tecnica e la tecnica all'uomo giungendo ad affermare che noi uomini “*siamo creature artificiali che trovano la loro origine nella tecnologia. È la nostra ‘artificialità naturale’, nei termini di Plessner, che rende artificiale anche la nostra posizionalità eccentrica [...]* In breve, nell'esistenza umana, la dicotomia apparentemente ovvia di *physis* e *techné* è distorta fin dall'inizio. La tecnologia fa parte della natura umana, è un elemento della nostra ‘artificialità naturale’” (traduzione e corsivi nostri, Verbeek 2014: 454). Grazie a Plessner, possiamo concludere, Verbeek riflette ancora una volta sulla relazione originaria che lega l'uomo alla tecnica, assegnandole tuttavia un ruolo ancora marginale, o almeno di certo non incisivo, nelle analisi da lui svolte in campo postfenomenologico.

HOMO FABER TRA POSTFENOMENOLOGIA E MATERIAL ENGAGEMENT THEORY

Il secondo personaggio concettuale, quello dell'*Homo faber*, è introdotto sulla scena non da Verbeek, bensì da Ihde al termine del suo percorso filosofico, laddove Ihde prende in esame il processo di con-costituzione che coinvolge l'uomo e la tecnica. Ciò avviene in un testo del 2019, di natura squisitamente programmatica, scritto a quattro mani con l'archeologo Lambros Malafouris dal titolo *Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory*. In tale testo, che chiama in causa Stiegler, annoverandolo tra i sostenitori della natura tecnica

⁸ Sull'impostazione genealogica-trascendentale, in ambito decostruttivo, si veda Di Martino (2024:46-62, in modo particolare 47).

⁹ Sull'importanza della riflessione plessneriana nell'ambito della filosofia della tecnica si veda Redaelli (2023).

dell'umano¹⁰, la tesi principale proposta da Malafouris ed Ihde è che l'uomo diventa uomo a partire dagli effetti di ritorno della materialità delle cose che esso produce, come avviene innanzitutto con gli utensili¹¹. In questa direzione, Ihde e Malafouris ridefiniscono l'umano nei termini di *Homo faber* nel senso che noi uomini facciamo cose (*things*), produciamo artefatti, ma anche e soprattutto siamo costituiti dal nostro stesso fare e dagli effetti di ritorno di tali artefatti, perciò “we make things which in turn make us” (Ihde, Malafouris 2019: 196)¹². In altri termini, la materialità e le forme di mediazione delle tecnologie non sono passive, bensì danno forma a ciò che noi esseri umani siamo (Ihde, Malafouris 2019: 209). E sono proprio questi effetti di ritorno preterintenzionali (Di Martino 2017)¹³, e non solo il mero uso degli strumenti, che ci rendono esseri umani nel senso dell'*Homo faber*.

A partire da queste riflessioni, è importante sottolineare che Ihde in *Homo Faber Revisited* (2019) accoglie, in modo esplicito, una prospettiva, a suo modo, genealogica, come è quella della *Material Engagement Theory* (MET) di Malafouris.

¹⁰ Postphenomenology and Material Engagement Theory share a fundamental commitment to the *relational ontology* in which people and things are inseparably linked (Ihde 1979, 2009; Malafouris 2004, 2013). We change the world and make things that transform the way we experience and make sense of it. We in turn change during this process (Ihde 2009, p. 44). There have been different formulations of this idea in different disciplines, from Marshall McLuhan's descriptions of media as the extensions of our senses (1994 [1964]) to Bruno Latour's hybrid networks of 'actants' (1993; 1999), to Haraway's 'cyborgs' (1991), to Bernard Stiegler's 'originary technicity' of human existence (Stiegler 1998), to Daniel Miller's assertions about how things 'matter' by means of 'objectification' (Miller 1998), to Tim Ingold's views on material ecologies (2012) and 'correspondance' (2013)” (Ihde, Malafouris 2019: 197).

¹¹ In particular, our use of the term *Homo faber* does not refer to a special ability that only humans have, rather it refers to the special place that this ability has in the evolution and development of our species. The difference that makes the difference is not just the fact that we make things. The difference that makes the difference is the recursive effect that the things that we make and our skills of making seem to have on human becoming” (Ihde, Malafouris 2019: 198).

¹² There is no 'core' or 'essential' humanity (biological or other) that pre-exists and which could subsequently be enhanced, extended, disciplined or threatened by technological interventions. Postphenomenology explicitly takes an anti-essentialist, neo-pragmatist shift (Ihde 2016). Technology is at the heart of human becoming but it does not provide or in any sense predetermine a specific direction of change (progressive or other). Humanity has always been inseparable from technical mediation and material engagement” (Ihde, Malafouris 2019: 198-199).

¹³ La manipolazione tecnica del mondo (dall'uso della pietra fino all'invenzione del computer) ha effetti di ritorno sul manipolatore: il manipolatore è manipolato, trasformato dal (suo stesso) fare; si potrebbe anche parlare di *automanipolazione*, a patto però di sottolineare che non si tratta di una manipolazione (trasformazione) guidata dall'*autos*, poiché essa è del tutto preterintenzionale. Il fare produce un effetto di ritorno sull'agente che nessuno ha premeditato: si tratta della conseguenza inintenzionale, preterintenzionale, di un fare finalizzato ad altri scopi, orientato ad altri obiettivi (catturare la preda, costruire ripari, percorrere distanze, comunicare istruzioni, contabilizzare risorse eccetera). È in queste trasformazioni, in questa esperienza, che si fa strada l'antropogenesi. È in tale senso, e nei dovuti limiti, che si può parlare di una tecnogenesi preterintenzionale dell'umano” (Di Martino 2017: 105). Su questo punto si veda, in relazione a Stiegler, anche Di Martino (2024a).

Questa apertura alle idee di Malafouris risulta particolarmente interessante per i nostri fini, se si pensa che l'approccio di Malafouris si ispira dichiaratamente a Stiegler e Leroi-Gourhan, tant'è che Malafouris, non nel testo del 2019, bensì nel suo celebre *How things shape the mind: A Theory of Material Engagement* (2013) confessa le coordinate della sua riflessione: “ispirato dai lavori di Bernard Stiegler (1998) e André Leroi-Gourhan (1963/1993) desidero descrivere l'uso umano dell'utensile come gesto protesico *per eccellenza*. [...] Solo noi uomini definiamo e formiamo noi stessi mediante gli strumenti che produciamo e che utilizziamo” (trad. nostra, Malafouris 2013: 154)¹⁴. A partire da questa confessione, si può osservare che, nel testo di natura programmatica del 2019, la postfenomenologia dialoga con l'organologia stiegleriana attraverso Malafouris, chiamando in causa Stiegler ed una prospettiva genealogica. Eppure, nonostante questa apertura, si deve precisare che il contributo della postfenomenologia alla questione del ruolo costitutivo della tecnica nel processo di formazione dell'umano è, a nostro avviso, ancora marginale: è Malafouris che mette in luce il processo di co-evoluzione di uomo e tecnica a partire da Stiegler, mentre la postfenomenologia si arresta alla nozione di mediazione tecnica e ad un'ontologia relazionale, che però non è tematizzata, benché richiamata da Ihde, tra l'altro, già nel testo *Postphenomenology and Technoscience* (2009)¹⁵ di un decennio precedente a *Homo Faber Revisited*. Nonostante ciò, occorre notare che con questa apertura di Ihde alle riflessioni di Malafouris risulta evidente la necessità di integrare la prospettiva postfenomenologica con quella stiegleriana, pertanto si può riconoscere in *Homo Faber Revisited* quella richiesta di completamento da parte della postfenomenologia a cui abbiamo accennato all'inizio del nostro testo.

Ora, riprendendo quanto abbiamo appena detto dei primi due personaggi concettuali, possiamo affermare, in termini più generali, che se da un lato il cyborg di Verbeek e l'*Homo faber* di Ihde e Malafouris mettono in luce una certa continuità tra la prospettiva postfenomenologica e quella stiegleriana, dall'altro lato rimane la differenza che separa un'indagine volta alle diverse relazioni uomo-tecnica, all'empirico, ed un'indagine, come quella promossa da Stiegler, sulla natura tecnica, artificiale dell'umano, e sul quel continuo processo di con-constituzione, che non è mai tematizzato dalla postfenomenologia (Lemmens 2017), benché la riflessione post-

¹⁴“My use of the term ‘protheses’ here derives from the work of the philosopher Bernard Stiegler and refers not to a mere extension of the human body but to an essential characteristic that co-constitutes the world inhabited by humans” (Malafouris 2013: 154).

¹⁵ Ihde definisce l'ontologia relazionale in questi termini: “in each set of human-technology relations, the model is that of an interrelational ontology. This style of ontology carries with it a number of implications, including the one that there is a coconstitution of humans and their technologies. Technologies transform our experience of the world and our perceptions and interpretations of our world, and we in turn become transformed in this process” (Ihde 2009: 44).

fenomenologica si faccia portavoce di un'ontologia relazionale per certi aspetti feconda (Ihde 2009). Proprio per tale ragione, la tesi di Stiegler può essere letta quale completamento necessario che Ihde ha tentato di introdurre tardivamente nel suo discorso attraverso le riflessioni di Malafouris.

Nondimeno, al di là dei luoghi in cui il richiamo a Stiegler è esplicito, si deve osservare che vi è un momento della riflessione di Ihde che sembra coinvolgere proprio la tesi di Stiegler come suo completamento e che giustifica, forse in misura maggiore rispetto agli appelli a Stiegler fin qui richiamati, la nostra ipotesi per cui il pensiero stiegleriano sia il completamento necessario alla postfenomenologia.

IL MITO DELL'UOMO NATURALE

In modo significativo, questa riflessione in cui troviamo una certa vicinanza tra Ihde e Stiegler, senza la mediazione di Malafouris e senza alcun appello a Stiegler, non si colloca alla fine dell'itinerario filosofico di Ihde, come conclusione di un ricchissimo percorso, bensì si dispiega all'inizio di questo percorso, quale premessa di tale percorso, una premessa inconcussa che potremmo definire, in termini stiegleriani, come l'anticipo di un ritardo. Al fine di spiegare questo punto, è necessario ritornare all'opera capitale di Ihde *Technology and the Lifeworld* del 1990. Torniamo a questa opera per scoprire il momento filosofico in cui Ihde anticipa, in qualche misura, Stiegler e lo fa mediante l'ultimo personaggio concettuale, vale a dire mediante il ricorso alla figura dell'uomo naturale. Vediamo, dunque, il contesto in cui emerge quest'ultima figura nella quale possiamo scoprire un ulteriore momento di vicinanza tra Ihde e Stiegler¹⁶.

Ci permettiamo di ricordare che la tesi principale sostenuta nell'opera del 1990 è che la nostra vita sia strutturata tecnologicamente, che vi sia una onnipresente mediazione tecnologica che informa la nostra esperienza mondana. Da qui l'esigenza in Ihde di svolgere un'analisi fenomenologica delle relazioni uomo-tecnologia. Ora, al fine di sostenere tale tesi, per cui la nostra relazione al mondo è mediata dalla tecnologia, Ihde apre *Technology and the Lifeworld* osservando che noi uomini siamo così tanto immersi in un mondo tecnologicamente orientato che potrebbe sfuggirci il ruolo che la tecnologia gioca nella nostra vita (Ihde 1990: 11). Data questa immersione dell'umano nella mediazione tecnologica, come il pesce nell'acqua, per dirla alla Stiegler (2023: 152-153), Ihde invita il lettore a seguirlo in

¹⁶ Di diverso avviso sono Lemmens (2017) e Pavanini (2024), che interpretano tale figura dell'uomo naturale in termini divisivi tra la prospettiva stiegleriana e quella postfenomenologica. Proponiamo qui di leggere la figura dell'uomo naturale alla luce delle riflessioni svolte da Ihde e Malafouris (2019) sull'*Homo faber* al fine di scorgere un momento di incontro tra la filosofia stiegleriana e quella postfenomenologica.

un esperimento mentale mediante cui l'autore ipotizza un eden, un paradiso perduto in cui non vi sia alcuno strumento tecnico e vi sia un uomo, per così dire, naturale (Ihde 1990: 11-20). Con questo esperimento Ihde confessa di essere alla ricerca di una *differenza iniziale* (1990: 17), una differenza tra ciò che è tecnologico e ciò che tecnologico non è. Alla ricerca di questa differenza iniziale, Ihde inizia chiedendosi se possano gli uomini vivere senza tecnologia. La sua risposta è che ciò non sia affatto possibile (Ihde 1990:11), e che una tale condizione non tecnologica potrebbe essere considerata solo come un caso limite immaginativo, quasi mitico, una variazione immaginativa, in termini husserliani, che può avere un valore euristico. A questo punto sorgono due domande: come dovremmo immaginare questo eden non tecnologico? E qual è il valore euristico di tale esperimento mentale?

Al fine di rispondere alla prima domanda, Ihde offre una descrizione dettagliata di questo eden non tecnologico (1990, 11), in cui vi sono Adamo ed Eva dotati di linguaggio orale, ma nessuna scrittura, Adamo ed Eva che possono cantare o danzare ma senza alcuno strumento tecnico, Adamo ed Eva che possono avere delle tradizioni, legami di sangue, abitudini sessuali, ma che non necessitano vestiti o armi, perché abitano in un paradiso che fornisce loro cibo e riparo e nel quale non vi sono predatori. In questo senso, Adamo ed Eva potrebbero essere identificati, afferma Ihde, seguendo esplicitamente Rousseau, con certe culture materiali minimalistiche tipiche dei tropici (Ihde 1990: 13), le quali tuttavia impiegano degli strumenti tecnici e quindi non possono rappresentare pienamente quella condizione non tecnologica di cui Ihde è alla ricerca.

A questa altezza della riflessione, Ihde osserva che vi è chi vede nella condizione paradisiaca non tecnologica uno stato di natura a cui ritornare (1990:16), a cui ambire, al quale è poi seguita una caduta. Di contro a questa prospettiva Ihde osserva che *“l'attività umana da tempo immemore e attraverso le diverse culture è sempre stata tecnologicamente incorporata”* (trad. nostra 1990: 20). In altri termini, il valore euristico di tale esperimento è che *non vi è uomo senza (mediazione) tecnica*, e, come scoprirà Ihde grazie a Malafouris, è *la tecnica che inventa l'uomo*, e dunque solo ed esclusivamente con l'immaginazione, dichiara il giovane Ihde, possiamo tornare ad un eden, ad uno stato non tecnologico, che in realtà non è mai esistito. Ed è proprio qui che, a nostro avviso, si potrebbe far valere la tesi di Stiegler in seno alla postfenomenologia, per cui l'uomo e la tecnica si inventano a vicenda, perciò non vi è alcun paradiso perduto, alcun uomo naturale, come ci ricorda Stiegler contro Rousseau, poiché l'antropogenesi è legata alla tecnogenesi, l'uomo sorge con la tecnica ed insieme alla tecnica si evolve. In altri termini ancora, come insegna Stiegler, sono le ritenzioni terziarie che sostengono e dirigono le ritenzioni primarie e secondarie messe in luce da Husserl ed è il processo di exteriorizzazione della memoria che porta alla comparsa dell'essere umano. Non si tratta solo di affermare un'ontologia relazionale, bensì di mostrarla in movimento, in azione nei processi di soggettivazione. In questo senso, la tesi stiegleriana è, secondo la nostra ipotesi di

lavoro, completamente necessario alla postfenomenologia, o *dovrebbe esserlo* per ripensare lo statuto della tecnica. Detto altrimenti, si tratta di integrare la fenomenologia *statica* della tecnica – che però ha un qualche risvolto, per così dire, genealogico mediante la critica alla figura dell'uomo naturale – con la comprensione della tecnicità costitutiva dell'umano e dei processi di individuazione, di cui si occupa l'organologia stiegleriana, che ha il merito di considerare tanto gli organi fisiologici, quanto quelli artificiali e le organizzazioni sociali nella loro relazione trasduttiva, per dirla con Simondon.

Con tale integrazione si tratta di pensare alla continua ricostituzione del soggetto mediante la tecnica e alla tecnica nella sua relazione all'uomo e alla società, alla politica e all'economia, temi verso cui la postfenomenologia, dobbiamo ammettere con Lemmens (2017) e altri (si veda ad. es. Selinger 2008; 2006), non ha avuto una particolare sensibilità filosofica, almeno ai suoi esordi¹⁷. A questo proposito, vi ricordiamo che nella direzione di un'integrazione tra postfenomenologia e organologia si è mosso, seppur solo *nominalmente*, lo stesso Lemmens, il quale ha proposto un'integrazione della postfenomenologia mediante la filosofia stiegleriana limitata però al campo dei *media studies*, mentre proponiamo qui di estenderla all'intero ambito tecnico, facendo dialogare la postfenomenologia con l'organologia generale e con l'idea di questa continua con-costituzione di umano e tecnica, che coinvolge il corpo, gli strumenti e la società. In altri termini, si tratta qui di integrare le analisi fenomenologiche con l'organologia generale¹⁸, in modo tale da arricchire le prime con una visione politica ed etica in cui vi sia in gioco l'umano e i processi di soggettivazione, i quali a loro volta presentano delle strutture che la postfenomenologia può contribuire a chiarire grazie al suo armamentario concettuale. In altri termini ancora, speriamo più precisi, gli strumenti offerti dall'analisi delle relazioni uomo-tecnologia di Ihde e Verbeek e gli strumenti concettuali offerti dalla riflessione stiegleriana, che tiene conto della relazione tra gli organi fisiologici, artificiali e sociali nelle loro implicazioni etiche e politiche, possono condurre ad una filosofia della tecnica che si faccia carico dell'uomo nel suo continuo processo di autoformazione, di informazione di sé stesso, del suo essere soggetto ed oggetto della tecnica, nel senso di essere prodotto e produttore della tecnica. In questo modo, l'organologia stiegleriana porterebbe al centro della riflessione gli effetti sociali, politici e allo stesso tempo fisiologici dell'impiego delle tecnologie, mentre la postfenomenologia permetterebbe un'analisi di tali tecnologie che consideri i molteplici aspetti del fenomeno tecnico. Seguendo tale direzione, si potrebbero

¹⁷ Occorre osservare che una maggiore attenzione ai temi politici ed etici è stata posta negli ultimi anni in campo postfenomenologico (si veda ad. es. Rosenberger 2017), senza tuttavia assumere il ruolo cruciale che tale attenzione riveste nelle riflessioni stiegleriane.

¹⁸ Sull'idea di organologia generale si veda, a titolo esemplificativo, Stiegler (2013), e la voce *Organologie* del *Vocabulaire d'Ars Industrialis* di V. Petit contenuto in Stiegler (2013).

ripensare tanto i processi di soggettivazione, di individuazione umani, quanto i principi di protezione di tali processi a partire da una versione organologica della postfenomenologia.

Al fine di offrire un esempio concreto di quello che potrebbe significare questa integrazione, questa versione organologica della postfenomenologia, si potrebbe prendere a tema la questione dello schermo sia dal punto di vista postfenomenologico che organologico. A questo proposito, si deve osservare che Ihde analizza in *Experimental Phenomenology* (2012) i processi di incorporazione presenti nei software di simulazione (131-143): troviamo, in tale testo, delle analisi dettagliate dei processi di incorporazione in base alla visualizzazione impiegata nella simulazione; ad esempio si possono riconoscere una prospettiva alla prima persona, dentro al personaggio, alla terza persona, è possibile vedere il personaggio dall'alto ecc. Eppure Ihde, in queste raffinate analisi di teoria della percezione non tiene in conto come questi cambi di prospettive, realizzati attraverso gli schermi o i visori, possano avere degli effetti sociali sugli utilizzatori.

A differenza dell'indagine fenomenologica di Ihde, l'analisi degli schermi da parte di Stiegler (ad es. 2016) è molto ricca dal profilo etico, politico, prendendo in considerazione anche le ricadute fisiologiche dell'impiego di tali tecnologie, senza tuttavia realizzare un'indagine così accurata delle diverse prospettive in gioco, dei diversi processi di incorporazione che avvengono con l'impiego degli schermi. La riflessione di Stiegler si concentra, infatti, sugli effetti delle ritenzioni terziarie digitali, di cui gli schermi sono il principale strumento, e sugli effetti che gli schermi di scrittura interattiva hanno sul nostro cervello. A questo proposito, Stiegler scrive che "l'epoca degli schermi di scrittura interattiva, la quale è in senso più generale l'epoca delle ritenzioni terziarie digitali, di cui questi schermi sono divenuti la principale modalità d'accesso, apre un' *alternativa politica e chiama a una lotta contro l'entropia che essi provocano in quanto dispositivi digitali d'automazione del processo decisionale*. Senza contare gli effetti sulla sinaptogenesi infantile, analizzati da Zimmerman e Christakis in un articolo apparso sul "Journal of Pediatrics", a proposito dei quali bisognerebbe leggere pure i saggi di Maryanne Wolf, la quale studia *la storia e la scienza del cervello lettore*. Maryanne Wolf mostra che il cervello ha *interiorizzato* tanto lo schermo di scrittura che è per lui il libro, poiché *può leggerlo*, quanto la scrittura sul soggetto di papiro, di pergamena, di carta, o di pixel ai nostri giorni (e questa interiorizzazione richiederà dieci o venti anni per compiersi in profondità e per formare una deep attention, come dice Katherine Hayles). Il cervello è un *organo organico*, vale a dire *bio-logico*, il quale ha la capacità di divenire *organo-logico*, cioè *tecno-logico*, *riorganizzandosi* da cima a fondo in funzione degli schermi che lo *impressionano*" (Stiegler 2016).

Ora, attraverso un'integrazione di tali riflessioni, attraverso quella che proponiamo di definire nei termini di una postfenomenologia organologica, si può

forse scoprire ancor meglio le ricadute antropologiche di tali tecnologie, il loro ruolo di mediazione, la loro origine ed il loro destino ineluttabilmente intrecciato a quello umano. Un'analisi di stampo fenomenologico unita ad una riflessione organologica, che prenda in esame le relazioni tra organi biologici, artificiali e sociali può di certo gettare nuova luce, in questo caso, sugli schermi che pervadono la nostra vita, e offrire un nuovo paradigma per comprendere le tecnologie che informano la nostra società.

BIBLIOGRAFIA

- Coeckelbergh, M. (2022) *Robot Ethics*. Cambridge: MIT Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* Torino: Einaudi.
- Di Martino, C. (2024a). Le mouvement d'extériorisation. Husserl, Derrida, Stiegler. *Revue germanique internationale*, 40.
- Di Martino, C. (2024). *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*. Seconda edizione rivista e ampliata. Roma: Inschibboleth.
- Di Martino, C. (2017). *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*. Milano: Cortina.
- Di Martino, C. (1984). *Introduzione*. In E. Husserl, *Semiotica* (pp. 11-48). Milano: Spirali.
- Gunkel, D.J. (2020). Mind the gap: responsible robotics and the problem of responsibility. *Ethics Inf Technol*, 22:307-320.
- Ihde, D., & Malafouris, L. (2019). *Homo faber* Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philosophy & Technology*, 32:195-214.
- Ihde, D. (2012). *Experimental Phenomenology: Multistabilities*. Second Edition. Albany: SUNY Press.
- Ihde, D. (2009). *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*. Albany: SUNY Press.
- Ihde, D. (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- James, I. (2010). Bernard Stiegler and the time of technics. *Cultural Politics*, 6(2), 207-228.
- Lemmens, P. (2021). Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and 'Technology with a Capital T' in the Light of the Anthropocene. *Found Sci* 27:171-187.
- Lemmens, P. (2017). Thinking through media: Stieglerian remarks on a possible postphenomenology of media. In Y. van den Eede, S. O. Irwin, G. Wellner, & D. Ihde (Eds.), *Postphenomenology and media: Essays on human-media-world relations* (pp. 185-206). Lanham: Lexington Books.
- Malafouris, L. (2013). *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Cambridge, MA: MIT Press.

Matthias, A. (2004). The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata. *Ethics Inf Technol* 6(3):175-183.

Pavanini, M. (2024). Postphenomenology and Human Constitutive Technicity: How Advances in AI Challenge Our Self-Understanding. *Journal of Human-Technology Relations*, 2(1), 1-25.

Pavanini, M. (2022). Multistability and Derrida's Différance: Investigating the Relations between Postphenomenology and Stiegler's General Organology. *Philosophy & Technology*, 35(1).

Redaelli, R. (2024). Intentionality Gap and Preter-intentionality in Generative Artificial Intelligence. *AI & Society*.

Redaelli, R. (2023). Corpo, mondo e tecnica. Una riflessione a partire dall'antropologia plessneriana. *Bollettino Filosofico*, 38:288-295.

Rosenberger, R. (2017). *Callous Objects: Designs Against the Homeless*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santoni de Sio, F., Mecacci, G. (2021). Four Responsibility Gaps with Artificial Intelligence: Why they Matter and How to Address them. *Philos Technol*, 34:1057-1084.

Selinger, E. (2008). Normative Judgment and Technoscience: Nudging Ihde, Again. *Techné*, 12(2), 120-125.

Selinger, E. (2006). Normative Phenomenology: Reflections on Ihde's Significant Nudging. In E. Selinger (Ed.), *Postphenomenology: a critical companion to Ihde* (pp. 89-107). Albany: SUNY Press.

Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo 1: La colpa di Epimeteo*, trad. it. di P. Vignola. Roma: LUISS University Press.

Stiegler, B. (2016). Lo schermo di scrittura. *Rivista di estetica*, 63:121-129.

Stiegler, B. (2013). *Pharmacologie du Front National*. Paris: Flammarion.

Verbeek, P.P. (2014). Plessner and Technology: Philosophical Anthropology Meets the Posthuman. In J. de Mul (Ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects* (pp. 443-456). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Verbeek, P.P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Verbeek, P.P. (2008). Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations. *Phenomenol Cogn Sci*, 7(3):387-395.

Vignola, P. (2016). L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica. *AUTAUT*, (371):16-30.

Vitale, F. (2020). Making the Différance: Between Derrida and Stiegler. *Derrida Today*, 13(1), 1-16.

Vitale F. (2015). La tecnica (e il) vivente. Note sull'Organologia di Bernard Stiegler, in B. Stiegler, *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, a cura di P. Vignola e F. Vitale. Milano-Udine: Mimesis.

LA FUNZIONE SIMBOLICA DELLA TECNICA: MONDO SENSIBILE E NOETICA IN BERNARD STIEGLER

GAETANO CHIURAZZI

*Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione
Università di Torino
gaetano.chiurazzi@unito.it*

ABSTRACT

Stiegler's conception of the technical object, which is undeniably influenced by Simondon, attributes to it a fundamental symbolic function that underpins the political bond. The symbolic misery of the hyper-industrial age arises from a catastrophe of the sensible—specifically, a collapse of the symbolic into the domain of the sensible, reducing it to the audiovisual and mere *aisthesis*. In contrast, the symbolic demands a transition to the noetic realm, which, according to Stiegler, is made possible through the retentive function of the technical object.

In the text, the different forms of retention (primary, secondary, and tertiary) are linked to distinct views of reality: monoscopic, stereoscopic, and telescopic, respectively. It is only through the symbolic function—mediated by the hypomnesic nature of the technical object—that a multidimensional view, essential to the noetic and to critique, becomes possible. In the final part of the essay, this geometrical deepening of the relationship to the technical object, rooted in its symbolic function and enabling critique, is interpreted as a “Keplerian revolution.” This revolution is understood as a reformulation of Kant's Copernican revolution, reconfiguring our conceptual framework through the technical object's symbolic mediation.

KEYWORDS

Stiegler, technical object, noesis, critique, retention

1. LA QUESTIONE POLITICA COME QUESTIONE ESTETICA

Il tema di cui vorrei discutere in queste pagine è posto nei due volumi che Stiegler intitola *La miseria simbolica* e che hanno come sottotitolo, il primo *L'epoca iperindustriale* e il secondo *La catastrofe del sensibile*. Questi testi muovono da un intento politico molto chiaro, che è espresso soprattutto nel primo di essi: il disappunto, o disagio, per la vittoria del Front National alle elezioni francesi del 21 aprile del 2002. Questo evento politico innesca in Stiegler una riflessione che lo porta a prendere in considerazione il nesso tra dimensione politica ed estetica, a partire dall'idea che la politica sia in se stessa estetica, in quanto forma di un “sentire in comune”. Questo “sentire in comune” può tuttavia subire dei condizionamenti e,

ancor più, fratturarsi, fino a produrre una sensazione di disagio, di mal-essere. Così scrive Stiegler:

Il 21 aprile è stato una catastrofe politico-estetica. Questo persone, che sono in una situazione di grande miseria del simbolico, detestano il divenire della società moderna e prima di tutto la sua estetica, quando *essa non è industriale*. Poiché il *condizionamento estetico*, che costituisce l'*essenziale* della chiusura in queste zone, viene a sostituirsi all'esperienza estetica per renderla *impossibile*¹.

Questa analisi connette una situazione economico-sociale (la ghettizzazione di alcune fasce della società, che si accompagna a una miseria economica) a una analisi in senso lato culturale, cioè alla miseria simbolica, come qui viene chiamata (espressione che dà il titolo al volume), che trascina con sé una incapacità di esperienza estetica in senso proprio; in cui cioè, come vedremo, l'esperienza estetica è catastroficamente appiattita sulla sensibilità, chiusa sulla presenzialità e sull'immediatezza, una catastrofe prodotta dal condizionamento estetico del marketing. Qui vorrei concentrarmi in particolare su un aspetto della questione, ovvero il nesso tra estetica e simbolicità, che mi sembra un punto fondamentale della proposta teorica di Stiegler, un nesso che certo ha le sue radici in Simondon e nella sua concezione della tecnica, a cui Stiegler si ispira.

2. MONOSCOPIA, STEREOSCOPIA, TELESCOPIA

Che cosa si deve innanzitutto intendere con “miseria simbolica”? In termini molto generali, la miseria simbolica è la perdita di una differenziazione, e cioè l'appiattimento di una differenza, la riduzione a un'identità, a una omogeneità o a una generalità. In termini politici, essa consiste in una perdita di individualizzazione, una gregarizzazione proletaria, cui corrisponde una modalità relazionale artropomorfa, quale quella descritta nel volume 1 della *Miseria simbolica* come propria del formicaio, in cui l'interazione non avviene tramite la produzione di simboli, bensì tramite feromoni, messaggi chimici sostitutivi della scrittura per indurre determinati comportamenti in maniera istintiva². In termini temporali, la miseria simbolica si presenta come perdita della diacronia a favore della sincronia. Questa definizione viene da Stiegler applicata a una certa esperienza estetica della contemporaneità, quella dell'audiovisivo, per trarne una diagnostica della situazione politica da cui ha preso le mosse questa sua riflessione.

¹ B. Stiegler, *La miseria simbolica*. Vol. 1: *L'epoca iperindustriale*, tr. it. di R. Corda, Milano, Meltemi 2021, p. 30.

² Ivi, p. 114.

Al centro della sua analisi c'è il film di Alain Resnais, *On connaît la chanson*. Per l'industria culturale il cinema è, come la televisione, una macchina di sincronizzazione. Con ciò si intende l'uso dell'immagine e, insieme ad essa, dei suoni, ad esempio le canzoni, per operare una enorme sincronizzazione sociale. È questo l'effetto politico dell'audiovisivo:

Quando delle persone guardano lo stesso evento televisivo, allo stesso tempo, in diretta, in decine di milioni, centinaia di milioni di spettatori, le coscienze del mondo intero interiorizzano, adottano e vivono gli stessi oggetti temporali allo stesso momento. Quando queste coscienze, tutti i giorni, ripetono lo stesso comportamento di consumo audiovisivo, guardando le stesse trasmissioni televisive, alla stessa ora, e questo in modo perfettamente regolare, perché tutto è fatto per questo, queste "coscienze" finiscono per diventare quella stessa persona: vale a dire, *nessuno*. Nessuno nel senso in cui Ulisse incontra il Ciclope. Un ciclope non ha che un occhio: non ha profondità, non una visione stereoscopica, tutto è per lui appiattito: non ha *né profondità di campo, né profondità di tempo*. Questo Ciclope che (non) vede *Nessuno*, è la figura del nostro mal-essere³.

La riduzione all'audiovisivo induce quindi una sorta di anonimizzazione (essere nessuno), correlato di una visione priva di profondità, non stereoscopica, un visione monoculare, e quindi piatta, superficiale: una audio-visione che resta, cioè, alla superficialità del mero vedere e sentire, che è "estetica" in un senso "ridotto", e cioè meramente sensibile. La catastrofe del sensibile è il suo crollo su un piano di mera superficie, risultato della sincronizzazione audiovisiva, comportante la perdita della stereoscopia e la sua riduzione alla dimensione monoscopica del puro vedere e sentire, *qui e ora*, senza profondità né spaziale né temporale.

A livello temporale, l'equivalente della visione stereoscopica - che compone e integra due punti di vista differenti, cioè due immagini leggermente incongruenti di uno stesso oggetto, e che in tal modo produce il senso della profondità - è la memoria. Essa infatti compone in un'unica esperienza due momenti del tempo, quello passato e quello presente, introducendo così, nel fenomeno attuale, il senso di una differenza, di una diacronia. Si tratta di un effetto presente già in quelle che Stiegler, con Husserl, chiama "ritenzioni secondarie": quella forma di memoria anamnesica che ci consente di ascoltare una canzone avendo sullo sfondo il ricordo di un suo precedente ascolto, cosa che produce l'effetto di uno spessore temporale tra passato e presente, tra l'evento già stato e quello attuale. Possiamo quindi dire che, con le prime due ritenzioni, quella primaria (la semplice sensazione, che porta con sé, un aggancio al passato e al futuro nella forma di una continuità evanescente, una «coda di cometa [*Kometenschweif*]⁴, in cui il nucleo solido del corpo celeste raffigura l'impressione originaria e la scia il suo continuum ritenzionale) e quella secondaria

³ Ivi, pp. 49-50.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. e cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 2015, pp. 66 e 69.

(la memoria interna) si produce il passaggio dalla visione monoscopica (fondamentalmente puntuale, e cioè monoculare) a quella stereoscopica (binoculare). Quel che si produce con la visione stereoscopica è un effetto contrario a quello della sincronizzazione audiovisiva, ovvero un effetto di profondità diacronica. Ascoltare due volte una stessa canzone fa sì che il secondo ascolto sia inevitabilmente surdeterminato dal ricordo del primo ascolto, cosicché la ripetizione non è mai la mera ripetizione dell'identico, ma comporta già una differenziazione temporale⁵. Se vivessimo solo nel presente saremmo davvero portatori di una ontologia piatta, superficiale, meramente estetica nel senso della sensibilità. Grazie alla binocularità del ricordo, la nostra esperienza acquisisce spessore, volume e profondità.

Un ulteriore passo accade con la comparsa di quelle che Stiegler chiama “ritenzioni terziarie”, ovvero con la memoria ipomnesica: si tratta del passaggio a un'altra forma di visione, quella telescopica, che, come cercherò di mostrare, corrisponde a quel che Stiegler (facendo un po' violenza ad Aristotele) chiama “noesi”. Con le ritenzioni terziarie la differenziazione stereoscopica raggiunge un livello ulteriore, perché la memoria ipomnesica – o epifilogenetica – è l'esperienza di una ripetizione mediata *graficamente*, cioè simbolicamente. Il simbolo è per definizione rapporto a un'assenza, a cui esso rimanda come a un complemento. Questo rimando non è più un fatto sensoriale (l'assenza non è oggetto dei sensi, in quanto i sensi colgono solo ciò che è presente, attuale), bensì noetico: è un fatto di comprensione. La riproduzione ipomnesica, in quanto frutto di una produzione tecnica, fa quindi del fenomeno attuale, audio-visivo, un fenomeno telescopico o, in maniera equivalente, un fenomeno di senso.

Stiegler esprime questo concetto dicendo che tale produzione di senso avviene «inscrivendo l'*aisthesis* [e cioè il senso nel suo significato sensibile] in una *semiosis*, in un orizzonte simbolico e logico in cui l'anima noetica in potenza può *passare* all'atto, e dove la ricezione e la produzione sono inseparabili»⁶.

Si capisce quindi come il film di Resnais, che Stiegler assume come esempio nel suo libro, e che ha come colonna sonora delle canzoni francesi molto popolari e conosciute, possa ben illustrare la differenza tra una mera operazione di sincronizzazione, sintomo della perdita del simbolico, e una operazione critica, o noetica: esso infatti mette in scena una situazione che contribuisce a incrinare la superficialità del suo essere un audio-visivo, e cioè il suo poter essere fruito come un fenomeno meramente “estetico”, sensibile. Il film è infatti di per sé “immagine registrata” e le canzoni che vi si ascoltano sono anch'esse “suoni registrati”. Ciò significa che in esso si danno a “vedere” e “sentire” eventi passati, che nella registrazione producono un effetto telescopico: l'effetto della registrazione prolunga la stereoscopia

⁵ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, Vol. 1: *L'epoca iperindustriale*, cit., p. 68.

⁶ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, Vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, tr. it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2022, p. 57.

delle ritenzioni secondarie, che ne vengono surdeterminate, acquisendo così una ulteriore profondità cui la memoria anamnesica giunge solo relativamente, quella della storia.

Nel film di Resnais la storia fa il suo ingresso con la figura della protagonista Camille. Di Camille tutti «si prendono gioco più o meno gentilmente», perché studia una disciplina di poco conto e per di più fa una tesi su un argomento alquanto futile, “I cavalieri contadini dell’anno mille sul lago Paladru”. Un tema che non interessa a nessuno. Più che la svalutazione della conoscenza umanistica, quel che qui è in gioco è qualcosa di più radicale, ovvero la svalutazione della conoscenza storica come tale, cosa che comporta la «liquidazione del tempo della “lunga durata” in favore del “tempo presente”, della vacuità della memoria storica propriamente detta, e, alla fine, dell’*inanità* dell’istituzione universitaria nel suo insieme»⁷.

La registrazione introduce quindi una diacronia di lungo raggio, telescopica, che porta con sé la relazione a qualcosa che, per il fatto di esser registrato, non è più: un passato lontano, che può andare al di là della memoria personale, epigenetica. Questo divenir traccia dell’audio-visivo attraverso la registrazione realizza in maniera eminente il carattere scritturale, e più radicalmente tecnico, di ciò che Derrida chiamava “*différance*”: l’“originario” darsi di una scissura, di una discrepanza, o di una non-coincidenza come condizione di ogni cosa e, innanzitutto, del tempo e della storia⁸.

3. LA TELESCOPIA COME NOESI

Per spiegare il passaggio al noetico – e cioè al simbolico –, che è reso possibile dalla memoria ipomnesica, Stiegler si rifà ad Aristotele e alla sua dottrina della tripartizione dell’anima in vegetativa, sensibile e noetica o intellettuale. Queste varie parti dell’anima sono in realtà delle potenzialità, delle *dynamis*, che possono anche non attivarsi: la non attivazione della capacità noetica comporta una ricaduta nel sensibile, e in questo senso è una catastrofe, così come la non attivazione di quella sensibile comporta una ricaduta nel vegetativo. Quando invece queste potenzialità si realizzano, cioè passano all’atto, il livello precedente viene, per così dire, incrementato, acquisisce un altro status, differente, e apre nuove possibilità. In particolare, l’attivazione del noetico consente la partecipazione politica, in quanto rende possibile una forma di connessione inter-individuale o, con Simondon, transindividuale, di natura simbolica. Se infatti il sensibile rappresenta già un’apertura verso l’altro, nella forma della relazione sessuale propria degli esseri viventi, il che costituisce già un superamento della logica puramente conservatrice dell’anima nutritiva

⁷ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, Vol. 1: *L’epoca iperindustriale*, cit., p. 70-71.

⁸ Cfr. J. Derrida, “La *différance*”, in *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, pp. 27-57.

e il passaggio alla riproduzione fisica, il noetico aggiunge a questa dimensione quella della riproduzione “spirituale”, cioè della conservazione simbolica, che è la forma logica⁹ della riproduzione sessuale. Il noetico è lo spazio dello spirito – per usare un termine hegeliano – o dello spettro, del *revenant* – per dirla invece con Derrida –, ovvero della storia, aperta dalle tecniche di riproduzione terziaria o, come anche si può dire, dalla tecnica *tout court*.

È a questo punto che si pone il problema del rapporto – cosa indubbiamente scandalosa per la gran parte del pensiero occidentale – tra noetica, cioè tra lo “spirituale”, e la tecnica. Certamente, Aristotele non ha potuto pensare questo nesso, e anzi ha favorito una certa contrapposizione tra il noetico e il tecnico, dando così avvio alla separazione tra scienze dello spirito e scienze naturali propria della cultura occidentale, queste ultime includenti al proprio interno le tecniche. Ma è proprio questa la sfida di Stiegler, in questo proseguendo la via indicata già da Leroi-Gourhan e da Simondon: quella di rivendicare il carattere “umano” delle produzioni tecniche, il loro essere costitutive del processo di omizzazione e di quel modo di vivere il tempo che chiamiamo storia. Le tecniche inaugurano la storia, fanno la storia, e questo a ragione della loro natura intrinsecamente simbolica.

Sottoposto a questa contaminazione da parte della tecnica, è però lo stesso concetto di noesi – o di spirito – che si ritrova riformulato¹⁰. Per Aristotele infatti la noesi è innanzitutto una forma di conoscenza immediata dei principi e in tal modo mantiene il carattere di sincronizzazione – e immediatezza – propria del sensibile, cioè della *aisthesis*: è l'intuizione, ovvero quella facoltà che coglie ciò che si presenta immediatamente ai sensi, alla vista, o all'occhio intellettuale¹¹. Una noesi contaminata dalla tecnica, invece, non può che avere una differente struttura: in quanto facoltà del simbolico essa è piuttosto quel che l'ermeneutica ha chiamato “comprensione”, una facoltà “intellettuale” il cui compito è collegare (come fa il simbolo) delle eterogeneità, come accade nella visione stereoscopica. Anzi, questa stereoscopia si amplia fino a “collegare” (che è la funzione del *symbolon*) punti lontani, non dello spazio, ma del tempo, due eventi. In questo senso, la noesi è teleestetica o protestetica. «La noesi», scrive Stiegler,

è costitutivamente telestesica, in quanto è *protestetica*: l'estetica noetica è una estetica del distante, del molto lontano e perciò del Molto-Alto, altro nome del sublime, nella

⁹ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, Vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, cit., p. 50.

¹⁰ “*Aisthesis* e *semiosis*, insieme [...] costituiscono la noesi” (ivi, p. 190).

¹¹ Per Stiegler l'incompatibilità della noesi aristotelica con la tecnicità è dovuta al carattere essentialistico della concezione dell'uomo da parte di Aristotele: comportando la tecnica un divenire accidentale, essa non può giocare alcun ruolo nel passaggio dal sensibile al noetico, essendo quest'ultimo l'aspetto definitorio, essenziale, e quindi atemporale, dell'essere uomo. Si veda ivi, p. 69.

misura in cui questa estetica è sempre e originariamente, come circuito del disegno e disegno del disegno, del motivo, l'estetica del protesico e come protesico¹².

La noesi si “tecnicizza” allo stesso modo in cui, rivendicandone la natura simbolica, l'oggetto tecnico si “noeticizza”, realizzando quel doppio movimento, descritta da Leroi-Gourhan, che collega la corteccia (cioè la mente) e la selce nell'elaborazione dei primi prodotti tecnici. Ma questa relazione di contemporaneità (una interazione che Stiegler concettualizza come una costituzione reciproca) si costituisce, sin dall'origine, come inserimento di una scissura, un leggera diacronia, una *différance* che produce la costitutiva condizione di asimmetria del simbolico: il simbolico non è la *aisthesis*, non è l'audio-visivo, non è “la natura”. Esso è storia. Come nell'esplosione del Big Bang, da cui ha avuto origine l'universo, la leggera produzione di una asimmetria – la cosiddetta asimmetria barionica, che ha portato al prevalere della materia sull'antimateria, e senza la quale, quindi, il nostro universo non esisterebbe affatto – si è espansa gradatamente fino a dar luogo all'universo che vediamo, allo stesso modo in quel Big Bang che è la nascita dell'oggetto tecnico – potremmo dire, il Big Bang della cultura – quel che si è manifestato è quell'originaria condizione di asimmetria, quella *différance* che ha prodotto la storia. La diacronia telescopica non è altro che l'epifilogenesi, come storia dell'umanità. Bisogna tuttavia rilevare qui un aspetto problematico nella concezione stiegleriana della relazione tra tecnica e tempo, dovuta alla non chiara distinzione tra tempo e storia. È indubbio che la tecnica ha una funzione decisiva per la costituzione temporale dell'uomo, e cioè del suo essere storico, un animale la cui epigenesi si irradia fino a diventare struttura filogenetica, che si innesta sulla sua determinazione biologica. La presa in considerazione delle ritenzioni terziarie, infatti, a differenza di quanto aveva fatto Husserl – che parlava solo di ritenzioni primarie e secondarie, le quali fanno leva sulla memoria percettiva e biologico-individuale –, è certamente debitrice della critica derridiana condotta nell'*Introduzione all'Origine della geometria di Husserl*, in cui proprio la storia veniva da Husserl individuata piuttosto come il luogo della perdita di senso delle originarie intuizioni eidetiche delle entità matematiche, e in generale della verità¹³. Questo costituisce un passo ulteriore rispetto a quanto Derrida fa in *La voce e il fenomeno*, dove le analisi husserliane condotte nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* vengono usate per mostrare l'esistenza di una diacronia *interna* alla coscienza individuale¹⁴: l'incrinatura temporale che qui si produce arriva fino al livello della stereoscopia – che è poi la funzione

¹² Ivi, p. 113.

¹³ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, tr. it. di C. Di Martino, Milano, Jaca Book, 1987.

¹⁴ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmaso, Milano, Jaca Book, 1984.

delle ritenzioni secondarie - e non della telescopia, la cui diacronicità, come si è detto, si estende oltre la coscienza individuale e biologica.

4. UNA “RIVOLUZIONE KEPLERIANA”

L'esito del percorso che, attraverso Simondon, Stiegler attua all'interno dell'analitica esistenziale heideggeriana e della fenomenologia husserliana del tempo è dunque quello di una rivalutazione della dimensione simbolica dell'oggetto tecnico, come supporto del transindividuale, e cioè del noetico - in quanto funzione del “sentire insieme, del con-esserci” -, in virtù del suo essere costitutivo della dimensione epiflogenetica dell'umano, e cioè della storia. Se l'estetica svolge quindi una funzione politica, questa non può basarsi sulla mera *aisthesis*, sulla presenzialità dell'audiovisivo, dove per “presenzialità” si deve qui intendere la sua riduzione alla monoscopia del Ciclope. Al contrario, la tecnica produce un distanziamento crescente, uno “spaziamento” e una “temporizzazione”, in breve, apre lo spazio della *différance*, rendendo possibile il passaggio dalla stereoscopia alla telescopia. Nella memoria, di cui queste due forme del “vedere” sono risultato, la monocentralità del presente della sensazione si sdoppia, e i due centri possono allontanarsi reciprocamente sempre più, allargando sempre più lo spazio della storia, fino alla fuga verso l'infinito: quel che Stiegler chiama “orizzonte di attesa”¹⁵ e che chiamerei anche, proprio per questo, “il sincategorematico”, essendo il sincategorema esattamente una “funzione di attesa”¹⁶. È per questo che, in una delle citazioni precedenti, Stiegler scriveva che «l'estetica noetica è una estetica del distante, del molto lontano e perciò del Molto-Alto, altro nome del sublime», e questo proprio in quanto «estetica del protesico e come protesico»¹⁷. La telestesesi protesica mediata dalla tecnica “estende” il campo visivo, e quindi anche l'azione dell'uomo, al distante, e al Molto-Alto: non è un'estetica del bello, nella misura in cui questo cerca di cogliere quel che nel reale è misurabile e rapportabile alla apprensione immaginativa dell'uomo, cioè alla sua sensibilità, ma è un'estetica del sublime, in quanto apertura all'incommensurabile, a ciò che è distante e non può essere ridotto o ricondotto alla misura del sensibile: quel che Kant chiama “ragione”, in quanto sede dell'infinito, e Stiegler “noetico”.

¹⁵ B. Stiegler, *La miseria simbolica*. Vol. 1: *L'epoca iperindustriale*, cit., p. 132.

¹⁶ Per una discussione sul ruolo dei sincategoremi mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma, Aracne, 2009. Sulla loro importanza In Derrida, cfr. anche G. Chiurazzi, “Teoria e pratica della decostruzione: incompletezza, alterità, *dividuum*”, in *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*, a cura di S. Facioni e F. Vitale, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 67-87.

¹⁷ B. Stiegler, *La miseria simbolica*. Vol. 2: *La catastrofe del sensibile*, cit., p. 113.

Va sottolineata questo risultato apparentemente paradossale che connette tecnica e noesi in quella che potremmo chiamare “la funzione simbolica dell’oggetto tecnico”. Il simbolo è infatti riferimento a un’assenza, a qualcosa che non c’è, e svolge quindi una funzione “sublime”, perché mette in relazione due elementi del tutto eterogenei, una funzione potremmo dire persino *unheimlich*, spaesante. L’oggetto tecnico veicola questa esperienza: esso incrina la pienezza della presenza del sensibile mostrando la relazione ad altro come costitutiva e interna a un’esperienza “più che sensibile”, un’esperienza che nella sua radicalità potremmo definire “consapevolezza del morire”. Nata per “continuare la vita con altri mezzi”, la tecnica rende ancora più acuto il senso del morire, come quando siamo di fronte a un testo scritto, a una scrittura, anche indecifrabile, che, per il suo stesso carattere di scrittura, e cioè per il suo essere simbolo, acuisce il senso della mortalità. L’essere-per-la-morte dell’analitica esistenziale heideggeriana è qui riscritto, non più come presa di coscienza individuale, autentica e al limite solipsistica, sul modello, tutto sommato, del Cogito cartesiano (una sorta di “*Sum, ergo morior*”), ma come consapevolezza veicolata dall’oggetto tecnico, che fa da medio tra me e un’altra esistenza, che non è più qui. La scrittura è l’emblema di questa esperienza sublime, che, come per Kant, è l’esperienza della propria vitalità proprio mentre la mortifica, e cioè, allo stesso tempo, del proprio esistere e del proprio poter non esistere. Assunta in questi termini, la tecnica è quindi tutt’altro da quel che Heidegger descrive come culmine della metafisica della presenza: essa piuttosto consente di mettere in discussione tale metafisica, in quanto determinata dal monocentrismo della presenza. La tecnica mette in discussione – nella forma della stereoscopia e della tele-scopia rese possibili dalla memoria biologica e ipomnesica – la presenza.

Da tutto questo si possono trarre alcune conseguenze, alle quali vorrei accennare in conclusione, che riguardano in particolare 1) la concezione della coscienza, 2) l’etica e 3) la particolare rivoluzione che l’implicazione di tecnica e noesi, a mio parere, viene a produrre.

1) La coscienza, scrive Stiegler, è diacronica¹⁸: si tratta di una affermazione tanto sintetica quanto rivoluzionaria, per il fatto che la coscienza è sempre stata pensata come luogo della presenza, e questa come identità monolitica, direi monoscopica. Al contrario, la coscienza è differenziale, e questo sin dall’esperienza sensibile nella misura in cui essa è, per noi almeno, determinata dalla struttura bilaterale del nostro corpo, che fa sì che abbiamo due occhi e due orecchie, il che fa sì che il nostro sé sia costitutivamente stereoscopico e stereofonico. Questa struttura stereo- e persino tele-scopica della coscienza è la ragione del suo carattere, direi, “ellittico”: la coscienza non è monocentrata, come una lunga tradizione ci ha insegnato, assumendo il cerchio – dal livello cosmologico a quello psicologico e metafisico – come figura del reale, ma è bicentrata, come l’ellisse.

¹⁸ B. Stiegler, *La miseria simbolica*. Vol. 1: *L’epoca iperindustriale*, cit., p. 100.

2) Ma, ci possiamo anche chiedere, non è proprio grazie a questa struttura ellittica che la coscienza si apre all'alterità, e quindi all'etica? Se il simbolo è il nucleo costitutivo di tale ellitticità, lo è anche perché solo in tal modo esso può fondare il transindividuale, e cioè la connessione intersoggettiva, quel che Stiegler chiama "sentire comune". Per questo, scrive Stiegler, l'*ethos* è un sistema di ritenzioni terziarie ed è proprio la perdita di tale forma di "comunicazione spirituale o noetica" che è alla base del mal-essere proprio del mondo appiattito sull'audiovisivo. Il malessere è la sincronizzazione, la perdita di individuazione nell'anonimato del "Si", in quanto «annullamento di una differenza costitutiva»¹⁹. È molto importante sottolineare questa diagnosi da parte di Stiegler: a produrre malessere non è la dimensione del simbolico, quanto al contrario la sua riduzione, che è una riduzione alla monocentralità ciclopica della coscienza e l'azzeramento della distanza costitutiva tra i due fuochi che costituiscono la sua ellitticità. Solo tale ellitticità può fare della coscienza una funzione realmente aperta all'altro. Il malessere, quindi, è la sincronizzazione, e il benessere è questa apertura all'altro, al transindividuale.

3) È in questo modo che si può pensare, a mio parere, una nuova rivoluzione concettuale: una rivoluzione che chiamerei "kepleriana", in analogia a quanto Kant ha fatto con la rivoluzione copernicana²⁰. Una rivoluzione che prende finalmente in considerazione la struttura della coscienza non più come circolare - cioè monocentrata e monoscopica -, ma bicentrata, determinata cioè da due fuochi, quelli della visione stereoscopica e telescopica, dovuti alla memoria biologica e ipomnesica. Ma, quel che è più importante, è che tale ellitticità si proietta, per così dire, nell'oggetto tecnico, conferendogli un carattere "non estetico" - cioè non meramente sensibile, percettivo, di ordine fenomenologico, del tutto insufficiente per la sua comprensione -, ma ermeneutico, cioè simbolico. La simbolicità dell'oggetto tecnico è insomma correlativa alla ellitticità della coscienza, alla sua natura stereotelescopica. Una tale rivoluzione consente dunque di giustificare il carattere antropopoietico dell'oggetto, di integrarlo nella dimensione dell'umano, vedendovi, non un elemento di alienazione, quanto piuttosto di oggettivazione reale della coscienza, che in esso può riconoscere se stessa.

¹⁹ Ivi, p. 101.

²⁰ Ho elaborato più estesamente questa idea in G. Chiurazzi, "Sul concetto di 'avere' in Heidegger. La rivoluzione 'kepleriana' dell'ermeneutica", *aut aut*, n. 291-292 (1999), pp. 127-146.

BERNARD VIVO: DALL'OMINIZZAZIONE PERMANENTE AI PERDIVIDUI

RICCARDO BALDISSONE

University of Westminster

r.baldissonel@westminster.ac.uk

ABSTRACT

There is no technique but techniques, and philosophical discourses operate as applications of the most relevant of them: writing. After the twelfth-century scribal revolution and the fifteenth-century reinvention of the printing press, the current digital transformation of writing is bestowing on us again that which Bernard called a (technical) prosthesis. Building upon Leroy-Gourhan's construction of the co-evolution of human bodies and tools, Bernard underlined the paradox of emerging human techniques as an exteriorization with no prior interiority. While writing implicitly preceded and inspired the Platonic invention of a unified and hierarchical *psykhē*, Plato explicitly construed it as an improper by-product of the activity of the *psykhē* itself. Yet writing was not just added as a prosthesis but it rather acted as an enthesi, that is, a grafting intervention. It was incorporated within the human sphere of action, just like any other human and nonhuman participant to subjectivation processes. Drawing on Simondon, Bernard called these processes transindividuation. I propose instead the term perdividuation, as a reminder that we all are, as it were, an interiority which is always already traversed by exteriority. Only the technique of writing and its fundamental side effects, namely, time and space, produced the alleged closure of individual identity. On the contrary, by constructing ourselves as always already permeated perdividuals we may attempt at reorienting the ongoing process of hominization by questioning our separation from nonhumans and other humans.

KEYWORDS

Enthesi, Leroy-Gourhan, orality/literacy, perdividual, Stiegler.

Per Bernard e per Bruno, e per farli incontrare almeno sulla carta

Personne n'est exempt de dire des fadaises :
le malheur est de les dire curieusement

PREMESSA

Da lungo tempo siamo abituati a condensare l'esperienza sinestetica di una lettura in pubblico, in cui la visione è di supporto all'ascolto, nell'esperienza di lettura

di un testo, in cui la visione fa la parte del leone a patto di essere esclusivamente rivolta al testo stesso. Questo travaso riepiloga un lungo tratto di storia delle tecniche umane quasi come nella narrazione di Haeckel l'ontogenesi riepiloga la filogenesi. Nella pratica accademica corrente le tracce di questa trasformazione vengono però convenzionalmente occultate. Il testo della pubblicazione, nonostante sia generalmente più esteso di quello della presentazione orale, di regola esclude sia i riferimenti all'evento sia le modalità colloquiali del discorso rivolto al pubblico, come per facilitarci l'ingresso nel mondo sospeso della teoria. Nel testo di questo saggio vorrei invece mantenere visibili le tracce della modalità orale in cui la sua prima versione è stata presentata. Questo non per vezzo autoriale, ma per permettere al mio testo di testimoniare più chiaramente il carattere produttivo della teoria non solo nella sua prima fase, che è una produzione necessariamente condivisa con altri autori, ma anche in quelle produzioni condivise successive che sono l'ascolto e la lettura.

Come potete vedere, ho qui con me un lumino: è uno strumento simile a quello con cui, secondo Diogene Laerzio,¹ un altro Diogene, il cinico, andava in cerca dell'umano (dell'umano, *anthrōpon*,² e non dell'uomo, *andra*, come traducono i libri di testo). Ad ogni modo, come tutti sappiamo Diogene il suo umano non l'ha mai trovato.

Cosa c'entra questo con la nostra conversazione? Il fatto è che anch'io per anni sono andato come Diogene in cerca dell'umano al singolare, e col suo stesso risultato. Ma ho anche cercato un'altra cosa al singolare: la tecnica. L'ho cercata dappertutto, anche nelle centrali idroelettriche sul Reno,³ e a differenza di Heidegger non l'ho mai trovata. Con i miei modesti strumenti, al singolare ho potuto trovare solo *la nozione* di tecnica. E ho anche dovuto constatare che pensare la tecnica al singolare non è solo inutile, ma è anche controproducente, perché contribuisce a costruire il mondo delle astrazioni platoniche in cui siamo immersi da ventiquattro secoli.

Tutti noi teorici sappiamo - o almeno, dovremmo sapere - come Platone ha costruito questo mondo di astrazioni. Nei suoi dialoghi, Platone si è servito di una tecnica che noi ora chiamiamo grammatica. In termini correnti, possiamo dire che Platone si è servito della grammatica greca per declinare al neutro singolare alcuni

¹ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 6.41. Tutte le traduzioni sono mie.

² *Ibid.*

³ Heidegger fa apparire la centrale idroelettrica sul Reno (*Wasserkraftwerk im Rheinstrom*) nella seconda pagina del saggio *Die Frage Nach der Technik* (1953, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe* Bd 7), in cui indaga l'essenza della tecnica e così ripete in termini aggiornati all'orizzonte fenomenologico l'operazione platonica di singolarizzazione. Come Platone con le idee, che a suo dire non ha prodotto, ma con cui 'ha solo risposto a ciò che gli ha parlato' (*hat nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach*) Heidegger costruisce la sua nozione di *Gestell*, posizionamento come la sua risposta alla tecnica moderna che lo interpella.

aggettivi, come 'buono,' 'bello' e 'pio,' e trasformarli in sostantivi, ovvero, le sue astrazioni: il buono, il bello e il pio.⁴

Ma allora, sempre usando la stessa tecnica, cioè la grammatica, noi possiamo invertire questa trasformazione. Non possiamo rovesciare il platonismo, come chiedeva Deleuze,⁵ perché *strictu sensu* 'platonismo' è un'altra astrazione in stile platonico. Possiamo piuttosto rovesciare le operazioni platoniche, che sono operazioni di violenta singolarizzazione. Ad esempio, nel Simposio Platone affida perfidamente ad un personaggio femminile, Diotima, il compito di ridurre la pluralità infinita di bei corpi e belle azioni all'ottusa singolarità della nozione del bello.⁶ Ma usando la grammatica, noi possiamo rovesciare questa singolarizzazione riprendendo a parlare al plurale. Nel nostro caso, parlando non della tecnica ma delle tecniche.

Badate che questa è tutt'altro che una novità. Il più brillante allievo di Platone, Aristotele, aveva già battuto questa strada. Nelle parole dello stagirita, ciascuna delle astrazioni platoniche si dice in molti modi: non solo il buono, il bello e il pio, ma soprattutto l'essente (*to on*). Che vuol dire 'l'essente si dice in molti modi'? Se al tempo di Aristotele avessero già inventato la nozione di significato e quella di essere, Aristotele avrebbe potuto spiegarcelo così: la nozione di essere ha molti significati.

Cominciamo allora a fare un passo avanti, da Platone verso Aristotele, e a ripetere con lo stagirita: la tecnica si dice in molti modi. Se preferite il linguaggio dei filosofi moderni: la nozione di tecnica ha molti significati. E dunque cominciamo anche a parlare non di filosofia della tecnica al singolare, ma di filosofia delle tecniche al plurale.

Se vi sembra un buon primo passo, andiamo avanti. Anche la filosofia, o meglio, i discorsi filosofici - al plurale - operano come tecniche. Più precisamente, operano come tecniche d'uso di quella che è probabilmente la tecnica umana più rilevante degli ultimi diecimila anni: la parola scritta. E qui anticipo l'obiezione che qualcuno potrebbe rivolgermi: e Socrate che non ha scritto una riga? E Plotino che al più ha lasciato appunti?

Il fatto è che i discorsi filosofici di Socrate e di Plotino sono arrivati a noi solo grazie alla parola scritta dei loro ascoltatori: Senofonte, Platone e Porfirio.⁸ E comunque, i testi filosofici in generale nascono come effetto collaterale della scrittura

⁴ Per il buono (*to agathon*) vedi, per esempio, *Repubblica* 7.534c; per il bello (*to kalon*), *Simposio* 211e; per il pio (*to osion*) *Eutifrone* 5d.

⁵ Vedi Gilles Deleuze, *Renverser le Platonisme*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71(4), Oct-Dic 1966, 426-438.

⁶ Vedi *supra*, nota 4.

⁷ *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν* [*pollakhōs legetai to on*]. In Aristotele, *Fisica* 1.185a.

⁸ Possiamo supporre che Senofonte abbia riportato con relativa fedeltà le parole di Socrate, mentre Platone le ha subordinate alla costruzione del suo discorso teorico, e Porfirio ha riorganizzato le parole del suo maestro Plotino entro una struttura di sua invenzione.

alfabetica. A parte il dubbio frammento di Anassimandro,⁹ ci sono giunti prima come testi poetici scritti, quelli di Senofane, e poi come narrazioni in prosa.

Per esprimermi come i filosofi, che amano le parole complicate e pompose, è difficile dubitare che la filosofia sia un epifenomeno della scrittura. Ovviamente non ho tempo per argomentarlo compiutamente in questa sede, ma l'ho fatto nei miei libri, cui vi rimando.¹⁰ E prima di me l'aveva fatto nei suoi libri un filologo eminente, Eric Havelock.

Molti di voi, come Bernard, hanno ovviamente letto i testi di Havelock. Per i pochi cui sono sfuggiti, ripeto in sintesi la tesi principale del suo libro più noto: l'uso della scrittura alfabetica ha permesso a Platone di produrre nei suoi testi scritti un cambio radicale di orizzonte. Nelle parole di Havelock, prima di Platone nel mondo greco domina ancora 'The Homeric State of Mind,'¹¹ che non è lo stato mentale omerico, dato che Havelock sa benissimo che in Omero la nozione di mente semplicemente non c'è, perché non è stata ancora inventata. È piuttosto la disposizione omerica, basata sulla partecipazione del personaggio omerico col mondo. Questa disposizione viene poi sostituita da quella platonica, basata invece sulla conoscenza che il personaggio platonico ha del mondo.

La disposizione platonica basata sulla conoscenza vi suona familiare? Sarà perché i filosofi, ma soprattutto gli scienziati moderni continuano a riprodurla come orizzonte del nostro mondo, malgrado gli sforzi di Nietzsche, Foucault e qualcun altro.

Ricapitoliamo, e per farlo dovrò essere brutalmente semplicistico. Abbiate pazienza, ho solo il breve spazio di un saggio a mia disposizione. L'adozione della tecnica della scrittura alfabetica è un passaggio cruciale nella storia della cultura europea e umana in generale. È l'uso della scrittura che apre la strada all'invenzione preplatonica della permanenza e all'invenzione platonica della conoscenza, dell'oggettivazione del mondo e della sua separazione dal soggetto conoscente, per usare il gergo filosofico moderno. Oggi siamo ancora in pieno mondo platonico, come Nietzsche prima e i suoi recenti epigoni francesi poi hanno affermato a chiare lettere. Per essere più esplicito, mi sto riferendo non solo a Foucault, ma anche a Deleuze, a Derrida, e, con qualche riserva, a Bruno - intendo Latour - e a Bernard.

La tecnica fondamentale di questo nostro mondo è ancora la scrittura, che però non è più quella di Platone. Ricordo due passaggi fondamentali. Il primo è l'invenzione del libro quale noi lo conosciamo, come effetto di quella che Ivan Illich ha

⁹ Vedi Eric Havelock, *The Linguistic Task of the Presocratics*, in Kevin Robb ed., *Language and Thought in Early Greek Philosophy* (La Salle, IL: The Hegeler Institute, 1983), 7-82.

¹⁰ Vedi per esempio *Autós: Individuation in the European Text* (London and New York: Rowman & Littlefield, 2020).

¹¹ Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 134.

definito 'rivoluzione scribale'¹² del dodicesimo secolo. La seconda è la reinvenzione europea della stampa nel quindicesimo secolo, come McLuhan ha sottolineato,¹³ di certo con più successo di Illich. Ricordo per i distratti che sia McLuhan sia il suo mentore Innis sono stati direttamente influenzati da Havelock, che insegnava nella stessa università canadese, quella di Toronto.

Ma ritorniamo ai passaggi di scritture. Ora sembra proprio che la digitalizzazione ne stia aprendo un altro. E proprio come nei casi precedenti, ciò che oggi è in ballo non è semplicemente una nuova fase della storia della scrittura al singolare, ma la costruzione di altre scritture, per continuare a parlare al plurale.

Se vi piacciono le immagini potreste figurarvi i passaggi che ho evocato, dalla scrittura continua al libro e alla stampa, come stratificazioni successive. È un'immagine che ha i suoi limiti però, perché gli strati fisici in genere non hanno la capacità di riconfigurare gli strati sottostanti se non per via di pressione. Le nuove scritture invece modificano le vecchie. Non solo le modificano di fatto - per esempio, noi leggiamo i libri stampati di Platone - ma ce le fanno anche vedere attraverso lenti nuove, per così dire.

Nel caso aveste maggiore dimestichezza con la storia delle discipline scientifiche piuttosto che con quella delle scritture che le rendono possibili, potrei ricordarvi un'immagine pittoresca di Thomas Kuhn, l'autore de *La Struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Kuhn confronta scienziati che operano all'interno di paradigmi scientifici differenti, come quello della scienza di Newton e quello della scienza di Einstein, e ci dice che questi scienziati conducono i loro affari (lui scrive *trades*,¹⁴ commerci) in mondi differenti. Vorrei farvi notare che anche dettare un manoscritto destinato alla copiatura e scriverlo alla tastiera sono affari condotti in mondi differenti.

È nella considerazione di queste differenze che la mia strada e quella di Bernard si incrociano. A Londra, e per la precisione al Birkbeck College, dove Bernard tiene una presentazione sul suo lavoro nel 2011. La nostra lunga conversazione precede ogni lettura reciproca. Su una cosa fondamentale siamo d'accordo: l'obiettivo non è tanto conoscere la trasformazione, è orientarla. Poche settimane dopo sono a casa sua a Épineuil per la prima edizione dell'*Académie d'été*.

Ora posso finalmente entrare nel merito del titolo del mio contributo, Bernard vivo. Il senso è duplice: io intendo sia evocare la mia conversazione con Bernard (una conversazione non sempre felice, a dire il vero), sia ipotizzarne uno sviluppo ulteriore. Sviluppo ipotetico, ovviamente, visto che Bernard è morto. Per questo ho

¹² '[S]cribal revolution.' In Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 116.

¹³ Vedi Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

¹⁴ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 150.

anche fatto il verso al titolo di un celebre saggio di don Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.¹⁵ E però, a differenza dell'operazione critica di Croce su Hegel, proverò qui non a sottrarre, ma ad aggiungere elementi alla riflessione di Bernard. Elementi di cui ovviamente mi assumo la piena responsabilità.

E allora entriamo nel merito. Cominciamo con un parallelo fondamentale sia per me sia per Bernard: il parallelo tra l'irruzione della scrittura alfabetica nel modo greco e le trasformazioni dell'era digitale. Uso questa espressione - trasformazioni dell'era digitale - deliberatamente vaga per non trovarmi costretto nelle strettoie del determinismo tecnologico.

Per essere ancora più esplicito: le trasformazioni dell'era digitale non riguardano semplicemente le tecniche di comunicazione, per quanto al plurale. Per affrontare queste trasformazioni, non basta pluralizzare il mondo platonico, è anche necessario riconsiderare la serie di suddivisioni della realtà inventate da Platone e poi moltiplicate a partire dal diciassettesimo secolo, durante quella reinvenzione platonica del mondo che noi chiamiamo modernità. Reintegrare soggetti e oggetti, umani e tecniche richiede una riconsiderazione radicale delle tecniche di costruzione del mondo, quelle che ordinariamente denominiamo teorie. E in particolare, bisogna riscrivere la traiettoria della costruzione degli esseri umani (vogliamo definirla 'antropologia filosofica'?) che va da Platone al suo terrificante esito corrente, quell'orrido mostriciattolo che è l'individuo neoliberista.

Perdonate, ancora, l'eccesso di semplificazione. Purtroppo, scontiamo ventiquattro secoli di paradigmi platonici. Per dirla come Derrida, una serie di sostituzioni di un centro con un altro centro¹⁶: dalle forme platoniche al dio cristiano e alla natura dei moderni. Possiamo chiamare questa serie onto-teo-fisio-logia,¹⁷ se vi piace l'agglutinazione. Ma in italiano rende meno bene che in tedesco.

¹⁵ Vedi Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Bari: Laterza, 1907).

¹⁶ Vedi Jacques Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence* (Paris: Séuil, 1967).

¹⁷ Kant usa il termine *Ontotheologie* nella Critica della ragion pura (AA III, 420) per definire la teologia che 'crede di conoscere la sua [dell'essere originario] esistenza mediante semplici concetti, senza il soccorso della minima esperienza.' Heidegger se ne appropria e lo trasforma in una descrizione del disordine bipolare che a suo dire conduce la metafisica europea nelle direzioni divergenti del *theos*, dio o realtà ultima, e degli *onta*, gli esseri. Io riferisco piuttosto questa duplicità alla stratificazione dei testi collazionati nella cosiddetta Metafisica aristotelica. Al più, oggi la parola 'ontoteologia' può essere usata per ricapitolare genealogicamente le prime due tappe principali della filosofia europea, vale a dire la fase ontologica, che è centrata sull'essere, e quella teologica, che è fondata sul dio cristiano. Tuttavia, questa definizione tralascia la terza e attuale fase, che è basata sulla nozione scientifica di natura. Il termine 'onto-teo-fisio-logia' da me suggerito (vedi, per esempio, *Always Already Anthropocene? On the Production of the Things Themselves*) rende quindi conto anche della *physis*, cioè della natura in greco antico ma nel suo senso moderno.

Comunque, sia in italiano sia in altre lingue, quando io mostro su base testuale come l'orizzonte dell'oggettività emerso dalla scrittura alfabetica greca continua a rinascere dalle sue ceneri di araba fenice sotto nuove spoglie, prima teologiche e poi scientifiche, provo effetti di dissonanza cognitiva nei miei ascoltatori e nei miei lettori. La duplice parentela, sia funzionale sia genealogica, tra forme, dio cristiano e natura è ancora generalmente indigeribile. Bene ha fatto Hans Blumenberg ad usare un termine più digeribile, 'Umbesetzung',¹⁸ rioccupazione, per descrivere l'ultimo tratto di questa filiazione. Il fatto è che siamo forse riusciti ad assimilare culturalmente l'osservazione nietzschiana che i cristianesimi si sono affermati come platonismi per le masse,¹⁹ ma non possiamo ancora accettare che i platonismi in forma di naturalismi scientifici continuano ad operare come religioni per gli intellettuali.

Fortunatamente, la cultura europea è stata in grado di elaborare formidabili strategie narrative, come quelle delle ricostruzioni dei processi storici. In questo modo, astrazioni apparentemente incontrovertibili possono essere mostrate in fasi diverse di elaborazione, e persino all'intorno della loro emergenza storica. La genealogia nietzschiana della morale è un esempio paradigmatico di questa strategia in atto.

Non glie ne faccio certo una colpa, ma Nietzsche è troppo occupato a disfarsi dell'anima per poter smantellare anche la sua controparte dicotomica, il corpo. Forse non trova il tempo per farlo semplicemente perché il silenzio lo inghiottisce prematuramente. Comunque, quasi ottant'anni più tardi è paradossalmente un'opera scientifica a rimettere in movimento la nozione di corpo. Prima però di arrivare all'operazione di messa in moto del corpo che Leroi-Gourhan produce ne *Il Gesto e la parola*²⁰ vorrei fare un passo indietro.

Vorrei ricordare (naturalmente, per i distratti) che la nozione di corpo è ignota ad Omero, che invece si serve di una varietà di funzioni sia interne sia esterne ai suoi personaggi per descriverne le azioni.²¹ Solo nei testi scritti successivi la parola *sōma*, che nell'epica omerica indica esclusivamente il cadavere,²² comincia ad essere usata in riferimento al corpo vivente. Ma perché questo passo indietro? Per sottolineare che anche il corpo non è con noi europei da molto tempo, ed è, per dirla ancora come i filosofi, un epifenomeno della scrittura.²³

¹⁸ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), 42.

¹⁹ 'Christentum ist Platonismus für's "Volk"', in Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig: C. G. Naumann, 1886), V.

²⁰ Vedi André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole: Technique et Langage* (Paris: Albin Michel, 1964).

²¹ Eccone un elenco sommario: θυμός [*thymos*], νόος [*noos*], φρένες [*phrenes*], κῆρ [*kēr*], ἦτορ [*ētor*], μένος [*menos*], κραδίη [*kradiē*], μέλεα [*melea*], γυῖα [*guia*] e ῥέθη [*rhethē*].

²² Vedi Omero, *Iliade* 3.23, 7.79, 18.161, 22.342 e 23.169; *Odissea* 11.53, 12.67 e 24.187.

²³ Mi si può osservare che io qui sto solo considerando la nozione di corpo. Non si dovrebbe però sottovalutare l'effetto performativo di questa nozione (come, del resto, quello di qualunque altra), che riconfigura e circoscrive la costellazione di funzioni dei personaggi omerici.

Ad ogni modo, ne *Il Gesto e la parola* Leroi-Gourhan torna ben più indietro dell'emergenza della scrittura. La sua ricostruzione è largamente ipotetica, proprio come quella di Nietzsche. A differenza di Nietzsche, però, il nostro fa tesoro della scarsissima varietà di frammenti umani preistorici. Come ci ricorda lui stesso, 'tutte le ossa anteriori alla glaciazione di Riss potrebbero essere contenute in una borsa da fine settimana.'²⁴ Ma non solo. Nella ricerca di Leroi-Gourhan sono di fondamentale importanza anche i residui degli utensili umani e dei loro effetti: pietre, sculture, dipinti.

In questo modo Leroi-Gourhan rompe l'isolamento del feticcio della scienza biomedica moderna, il corpo, che invece riconnette a operazioni e oggetti da cui il corpo è inseparabile nel corso dell'ominizzazione. Un'ominizzazione che è evidentemente ancora in corso, se mi permettete il gioco di parole. Tornando agli studi di Leroi-Gourhan sui residui degli utensili preistorici e dei loro effetti, nei termini di Bernard questi materiali sono la prima evidenza della costituzione di una memoria epifilogenetica o tecnologica, che si aggiunge alla memoria genetica o specifica e alla memoria epigenetica o nervosa.²⁵

In gioco sono qui niente di meno che i confini dell'essere umano. E a ben vedere la posta è duplice. Non si tratta semplicemente dell'allargamento dei confini dell'individuo per includere del materiale non-umano, quello che Bernard chiama 'protesi'²⁶: l'ottusa riduzione dell'umano al contenuto di un involucro di pelle va trascesa anche attraverso la costruzione di una varietà di compenetrazioni tra una varietà di umani e una varietà di non-umani. In altri termini, il problema non è solo l'individuo, ma anche il collettivo moderno, che dal Leviatano di Hobbes ripete su una scala più ampia la chiusura individuale platonica e poi aristotelica.

Ritorno più tardi a questa chiusura. Per ora voglio ricordarvi che proprio da Aristotele prende le mosse Simondon, un altro riferimento fondamentale che condivide con Bernard, oltre che con Bruno e Deleuze. Simondon contrappone al principio di individuazione come schema chiuso il processo di individuazione come percorso aperto, proponendosi di 'conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo.'²⁷ Questo percorso si avvale

²⁴ André Leroi-Gourhan, *Les chasseurs de la préhistoire* (Paris: Métailié, 1983), 47.

²⁵ Vedi, per esempio, Bernard Stiegler, *La Technique et le Temps* (Paris: Fayard, 2018), 207.

²⁶ '[P]rothèse.' *Ibid.*, 75.

²⁷ '[C]onnaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu.' In Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Millon, 2005), 24.

di una dimensione transindividuale, che secondo Simondon attraversa i singoli processi di individuazione.²⁸ Bernard preferisce a ragione parlare di 'transindividuale'.²⁹ Si tratta di un suo conio, che arricchisce la proposta teorica di Simondon con un più adeguato lessico processuale.

Ma lessico più adeguato a cosa? Lo dico senza mezzi termini: ad un'altra costruzione del mondo. Sto parlando della costruzione di un mondo o, meglio, di mondi altri rispetto a quelli platonici. Che vuol dire? Mondi in cui non si continui a produrre la priorità dei nomi sui verbi, delle nozioni sulle azioni e delle entità sui processi.

Di contro, queste priorità sono ancora costantemente riprodotte non solo dai discorsi che riconfermano le varie oggettività filosofiche, teologiche e scientifiche, ma anche dalle critiche a questi discorsi stessi. Cito a questo proposito Derrida: 'non possiamo pronunciare una sola proposizione distruttiva che non sia già dovuta scivolare nella forma, nella logica e nelle postulazioni implicite proprio di quello che cerca di contestare.'³⁰ Per dirlo in maniera più chiara: l'alternativa alle produzioni platoniche del mondo non è la critica, ma un'altra produzione.

Vorrei riprendere un'immagine che Deleuze e Guattari usano a proposito dell'inconscio. I nostri notoriamente imputano a Freud di aver rimpiazzato la costruzione dell'inconscio come officina con quella di un teatro classico.³¹ Se, analogamente all'inconscio, la produzione di teorie è costruita come un teatro in cui si rappresenta il mondo, l'effetto delle teorie stesse cessa al di là del palco quando cala il sipario.

Se invece prendiamo sul serio il nostro lavoro di teorici (come faceva anche Bernard) possiamo riconoscere che la produzione di teorie è parte non secondaria della fabbrica del mondo. Non c'è separazione tra teoria e pratica semplicemente perché teorizzare è una pratica. Questo riconoscimento ci aiuta a non perdere tempo con la critica e a concentrarci piuttosto sulla produzione. Produzione, lo ripeto, di mondo, e non di altre rappresentazioni del mondo.

Mi rendo conto che così il mio discorso rischia però di diventare troppo astratto. E per questo vorrei darvi alcuni esempi concreti di produzione teorica di mondo.

²⁸ '[L]e transindividuel, n'étant pas structuré, traverse l'individu,' il transindividuale, non essendo strutturato, attraversa l'individuo. *Ibid.*, 304.

²⁹ '[T]ransindividuation.' In Stiegler, *La Technique et le Temps*, 581.

³⁰ '[M]ous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester.' In Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, 412.

³¹ '[A]vec *Œdipe* (...) à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique.' Con Edipo (...) si è sostituito all'inconscio come fabbrica un teatro antico. In Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, 2me ed. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1973), 31.

Ho ricordato in precedenza che Bernard aggiunge alla memoria genetica o specifica e alla memoria epigenetica o nervosa una memoria epifilogenetica o tecnologica. Questa aggiunta ci permette giustamente di riconoscere e di nominare il non-umano nell'umano, e così di spazzare via ventiquattro secoli di pregiudizi contro le tecniche, da Platone³² a Heidegger³³ e oltre.

Va notato che qui Bernard usa la parola 'memoria' in un modo che non è meno metaforico di quello con cui nominiamo le unità che immagazzinano dati nei nostri strumenti digitali. Apparentemente, in entrambi i casi una caratteristica umana viene proiettata su quelle porzioni di mondo che adoperiamo come protesi. Ma Bernard sa bene che la sua protesi non è un'esteriorizzazione se non come paradosso: 'Il paradosso è di dover parlare di un'esteriorizzazione proprio quando non c'è interiorità che la precede: quest'ultima si *constituisce* nell'esteriorizzazione.'³⁴ E aggiunge che 'non è dunque né di interiorità, né di exteriorità che si tratta - ma di un complesso originario in cui i due termini, lungi dall'essere opposti, si compongono tra loro (sono posti allo stesso tempo, in un solo colpo, in un solo *movimento*).'³⁵

E tuttavia, se la nozione di esteriorizzazione è usata come un mero concetto filosofico diventa troppo astratta. C'è esteriorizzazione e esteriorizzazione, e la questione non è filosofica, ma storica, o meglio, genealogica. Se ci si riferisce all'esteriorizzazione menzionata da Leroi-Gourhan, forse - non possiamo saperlo, ma solo inferirlo - scheggia, cervello e parola procedono davvero di pari passo, o meglio interagiscono in un circolo virtuoso che si evolve come una sorta di spirale (figura cara a Bernard). E però, quando è la scrittura a giocare il ruolo di exteriorità nelle mani di Platone, emerge contestualmente alla sua controparte, l'interiorità, ma in

³² Ancora prima di Platone, il pregiudizio contro le tecniche si manifesta come il violento rifiuto dell'epica come tecnica di formazione culturale da parte degli utenti della nuova tecnica della scrittura. Platone lavora nel solco di questa discriminazione quando contrappone la tecnica della memoria a quella della rimemorazione operata dal testo scritto.

³³ Quando Heidegger afferma che '[*das Wesen der modernen Technik beruht im Ge-stell*]', l'essenza della tecnica moderna ha sede nel posizionamento (*Die Frage Nach der Technik*, 25) non solo si esprime del tutto apoditticamente, ma afferma in maniera surrettizia, come Platone, l'esistenza dell'oggetto della sua affermazione: nel suo caso, l'essenza della tecnica moderna, che diventa prioritaria rispetto alla pluralità delle tecniche. Il platonismo di Heidegger è comunque manifestato clamorosamente dalla sua incapacità (ampiamente condivisa, del resto) di rilevare il posizionamento cruciale che ha luogo proprio sotto il suo naso dai tempi della rivoluzione scribale, quello del testo sulla pagina.

³⁴ '*Le paradoxe est de devoir parler d'une extériorisation alors même qu'il n'y a pas d'intérieur qui la précède: celui-ci se constitue dans l'extériorisation.*' In Stiegler, *La Technique et le Temps*, 170.

³⁵ '[*Ce n'est donc ni d'une intériorité ni d'une extériorité qu'il s'agit, mais d'un complexe originnaire où deux termes,*

loin d'être opposés, se com-posent (se posent du même coup, d'un seul coup, ou d'un seul mouvement).' *Ibid.*, 181-182.

una posizione subordinata nei suoi confronti, proprio come ciascun componente di una dicotomia filosofica.

Come Derrida non si stanca di ripetere, i due costituenti di una dicotomia filosofica non marcano infatti di pari passo: la dicotomia invariabilmente zoppica. Grazie all'opera di Platone e dei suoi predecessori scrittori è l'esterno, la scrittura, ad apparire come un derivato dell'interno. Ma ora sappiamo che è invece l'esterno a precedere l'interno. È poi l'esterno ad essere interiorizzato, o, in gergo moderno, la memoria prima si fa oggetto e poi diventa soggetto. Come ci dice il Socrate platonico con un'espressione inconsapevolmente rivelatrice, insegnare è scrivere sulla *psykhē* di qualcun'altro.³⁶

Questo movimento dall'esterno all'interno non è ben reso dalla parola 'protesi,' che indica fin dalla sua apparizione l'accostamento di qualcosa a qualcos'altro, come una scala ad un muro: *pros-thesis*.³⁷ È semmai più adatta un'altra derivazione dal verbo *tithēmi*, mettere: la parola *en-thesis*, inserzione o innesto.³⁸ Direi che la memoria tecnologica di Bernard agisce non come una protesi ma come un'entesi, cioè una inserzione dalla capacità trasformativa. Funziona come il *pharmakon*, cioè la pozione ingerita dai compagni di Ulisse, che entra a modificare i loro corpi da umani a suini.³⁹

Vi faccio notare che io sto evocando il *pharmakon* omerico e non quello platonico, cui fanno invece riferimento sia Derrida sia Bernard.⁴⁰ Il *pharmakon* omerico opera ben prima dell'adozione della scrittura alfabetica, e dell'invenzione dell'opposizione da parte di due poeti e scrittori, Senofane e Parmenide, e di un compositore di aforismi, Eraclito.⁴¹

³⁶ Vedi Platone, *Fedro* 276a.

³⁷ La parola greca *πρόσθεσις* [*prosthesis*] deriva dalla combinazione del verbo *τίθημι* [*tithēmi*] con la preposizione *πρός* [*pros*], che esprime un senso di direzione per descrivere un'applicazione: ad esempio, di una scala contro il muro in Tucidide 4.135, o di un'irrigazione uterina in Ippocrate, *Natura delle donne* 11.

³⁸ Il termine greco *ἐνθεσις* [*enthesis*] si avvale della preposizione *ἐν* [*en*], in, per illustrare un inserimento, per esempio di una lettera in una parola in Platone, *Cratilo* 426c, o di un innesto, in *Geoponica* 10.37.1. Secondo Bernard, la protesi realizza un'operazione trasduttiva nel senso di Simondon (*La Technique et le Temps*, 1922): non è la soluzione di un problema preesistente, produce retrospettivamente il problema di cui è soluzione. Ma per questo non basta aggiungere, occorre un'inserzione che modifichi anche il suo campo d'intervento: un'entesi.

³⁹ Vedi Omero, *Odissea* 10.233-240.

⁴⁰ Vedi Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *Tel Quel* 32 & 33, 1968; Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie* (Paris: Flammarion, 2010). Per il *pharmakon* omerico, mi permetto di rimandarvi al mio saggio 'La Farmacia di Elena: Molteplicità e Dividui in una Farmacologia Differenziale,' in *Il Senso Sociale*, S. Baranzoni e P. Vignola ed. (Napoli: Kaiak, 2016).

⁴¹ Vedi, per esempio, Senofane, frammento DK 21 B 26; Parmenide, frammenti DK 28 B2 e DK 28 B4; Eraclito, frammenti DK 22 B 57-62.

In Omero, il primo *pharmakon* di Circe produce il cambiamento da umani a maiali.⁴² Un secondo e differente *pharmakon* trasforma poi questi maiali.⁴³ Il secondo *pharmakon* non fa semplicemente il contrario dell'altro, fa altro. Non solo trasforma i maiali in umani, ma in umani 'più giovani di come erano prima, e anche molto più belli e più grandi a vedersi,'⁴⁴ e soprattutto con l'esperienza di essere stati maiali.

Sarebbe facile a questo proposito dilleggiare l'intervento del *pharmakon* omerico riducendone gli effetti ad una sorta di magia primitiva. Eppure la seconda trasformazione non cancella l'esperienza della prima ma ne modifica gli effetti, ed è quindi molto meno magica, per esempio, delle trasformazioni reversibili che sono il cuore del tutto immaginario di chimica e fisica moderne.⁴⁵ Ma quella è la nostra magia, direbbe Bruno (sempre Latour).⁴⁶ Quella magia che prima inventa il tempo e poi lo ferma. O più precisamente, prima ferma le azioni per poi subordinarle ad una nuova invenzione, il tempo.

La tecnica della scrittura alfabetica ha permesso di sviluppare – a danno di tutti noi europei e del mondo che abbiamo poi invaso – queste due magie o, se preferite, tecniche greche. Rievocare la duplice invenzione greca della permanenza e del tempo⁴⁷ mi darà anche l'opportunità di darvi almeno un accenno a ciò che ho promesso nel titolo: i perdividui come alternativa agli individui.

Ho già ricordato l'invenzione dell'opposizione da parte di Senofane, Eraclito e Parmenide. Tutti e tre si servono di una varietà di negazioni per segnalare l'assenza di una caratteristica o di un'azione. Il dio di Senofane è immobile, una caratteristica fino ad allora impensabile e quindi innominabile. Per questo il rapsodo ricorre all'espressione *kineumenos ouden*,⁴⁸ cioè 'non movente.' Democrito usa un simile dispositivo grammaticale per descrivere i componenti elementari della realtà come non-divisibili: *a-toma*.⁴⁹ Aristotele poi trasferisce questa non-divisibilità (ipoteticamente) fattuale sul piano puramente logico: non-divisibile, *atomon*, è per lo stagirita

⁴² Vedi Omero, *Odissea* 10.237-240.

⁴³ φάρμακον ἄλλο [*pharmakon allo*], *ibid.* 392.

⁴⁴ νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν, καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράασθαι [*neōteroi ē paros ēsan, kai poly kalliones kai meizonas eisoraasthai*]. *Ibid.* 395-396.

⁴⁵ Questo argomento è sollevato, tra gli altri, da Stengers e Prigogine. Vedi Isabelle Stengers e Ilya Prigogine, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (Paris: Gallimard, 1979).

⁴⁶ '2. 1. 11. *Si nous appellons «magie» ce corps de pratiques qui donne à celui qui possède certains mots la puissance d'en extraire tous les autres et d'agir sur les choses par ces mots, alors il faut appeler magique le monde de la logique, de la déduction et de la théorie mais c'est notre magie.*' Bruno Latour, *Microbes: guerre et paix suivi de Irréductions* (Paris: Editions A. M. Métailié et Association Pandore, 1984), 202.

⁴⁷ Questa rievocazione si avvale dei materiali del mio libro *Mnemosyne: The invention of time and memory* che non è ancora stato pubblicato.

⁴⁸ Senofane, frammento DK 21 B 26.

⁴⁹ Vedi Aristotele, *Metafisica* 1039a.

qualsiasi elemento rispetto al suo aggregato.⁵⁰ Quando Cicerone traduce dal greco il termine democriteo *atomon* la lingua latina non gli offre alcun corrispettivo già pronto. Per questo l'arpinate riproduce l'operazione di Democrito sotto la forma del calco latino *in-dividuum*,⁵¹ non-divisibile. È poi Boezio ad applicare il termine anche alle entità aristoteliche.⁵²

Facciamo un salto di sei secoli. Gilberto, vescovo della sua città natale Poitiers, nel suo commento a Boezio usa il termine Latino *dividuum*, cioè divisibile ma anche distribuibile,⁵³ per designare ciascun insieme di entità tra loro somiglianti. Si può notare che la nozione porrettana di *dividuum* non solo ingloba più singolari (cioè entità in generale) ma li attraversa, per così dire, perché si applica anche agli insiemi di singole caratteristiche che rendono i singolari somiglianti.⁵⁴

Passano altri otto secoli, e settant'anni fa, quando Simondon riesamina l'individuazione aristotelica, come abbiamo visto aggiunge il prefisso latino *trans*, al di là, all'aggettivo 'individuale' per costruire il campo di connessione che attraversa i percorsi di individuazione e colma il divario tra gli individui. Secondo Simondon, questa realtà transindividuale 'è depositata nell'individuo, portata da lui. Ma non gli appartiene e non fa parte del suo sistema di essere come individuo.'⁵⁵

Vent'anni dopo, Deleuze e Guattari recuperano da Gilberto di Poitiers il termine 'dividuo' per descrivere soggettività collettive non totalizzanti: 'La gente deve individuarsi, non secondo le persone, ma secondo gli affetti che prova simultaneamente

⁵⁰ Nelle *Categorie* Aristotele usa il termine *atomon* sia in correlazione con la sua controparte εἶδος [eidos], che Boezio poi traduce come 'species,' specie, sia con la frase ἐν ἀριθμῷ [hen arithmō], numericamente uno. Nel primo caso, vedi per esempio *Categorie* 3b; nel secondo *Categorie* 1b.

⁵¹ '[A]lle atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem,' egli [Democrito] li definisce atomi, cioè corpi indivisibili a causa della loro solidità. In Cicerone, *De Finibus Bonorum et Malorum* 1.17.

⁵² Vedi Severino Boezio, *In categorias Aristotelis*.

⁵³ Secondo il grammatico latino Prisciano *dividuum* è una specie del nome: '*Dividuum est, quod a duobus vel amplioribus ad singulos habet relationem vel plures in numeros pares distributos, ut uterque, alteruter, quisque, singuli, bini, terni, centeni.*' Un dividuo è ciò che ha una relazione con due o più elementi, o è distribuito in numeri pari, come l'uno e l'altro, l'uno o l'altro, ciascuno, uno per volta, a due a due, a tre a tre, a cento a cento.' In Prisciano, *Institutiones grammaticae* 2.31.

⁵⁴ '*Sepe autem diuersa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt. Ideoque non modo illa, que sunt, uerum etiam illa, quibus conformia sunt, unum diuiduum sunt.*' Ma spesso singolari numericamente diversi sono simili secondo alcune cose in virtù delle quali sono. E perciò, non solo le cose che sono, ma anche le realtà in virtù delle quali sono simili, sono un dividuo. Gilberto usa l'aggettivo *conformis* per indicare la somiglianza: *diuiduum facit similitudo*, la somiglianza produce il dividuo. In Gilberto di Poitiers, *Commentarium in librum de Trinitate*, in *Patrologia Latina* 64, 1255-1310, 1294.

⁵⁵ '*[E]lle est déposée dans l'individu, posée par lui, mais elle ne lui appartient pas et ne fait pas partie de son système d'être comme individu.*' In Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 303.

e successivamente.⁵⁶ Evidentemente, Deleuze e Guattari recuperano l'aspetto di trasversalità rispetto agli individui del dividuo porrettano. Tuttavia, Deleuze rileva presto che gli apparati neoliberisti di cattura sfruttano la condizione dividuale per estrarre informazioni ed esercitare controllo.⁵⁷ Come spiegano poi Rouvroy e Berns, i dati subindividuali sono estratti statisticamente e poi riaggregati per formare profili di comportamento sopraindividuali.⁵⁸

Io mi sono domandato: è possibile evitare di cadere dalla padella degli individui nella brace dei dividui? Come rivendicare sia le nostre componenti sub-individuali sia le loro connessioni sopraindividuali? Come esprimere la nostra permeabilità come rischio e come opportunità al tempo stesso?

L'affermazione delle molteplicità sub- e sopraindividuali rimanda ad una questione di ordine più generale, quella della costruzione dell'interno e dell'esterno come tratto costitutivo del pensiero europeo. Come abbiamo visto, Bernard affronta la relazione tra interiorità ed exteriorità riformulando, con l'aiuto di Leroi-Gourhan nei termini di uomo [*sic*] e tecnica, i poli heideggeriani del chi e del cosa: 'Interno ed esterno si costituiscono (...) in un movimento che inventa allo stesso tempo l'uno e l'altro.'⁵⁹

Riconoscere che l'interno si costituisce insieme all'esterno ne mina la priorità millenaria. Tuttavia l'operazione di equiparazione non è sufficiente a minare la separazione tra interno ed esterno, che è la caratteristica fondante del loro complesso. Non basta ricostruire criticamente l'apparizione del complesso stesso, magari sotto forma di 'complesso di Epimeteo',⁶⁰ se non si producono un linguaggio e un mondo che non riproducano il confine tra interno ed esterno come separazione fondamentale.

Se, come argomenta Michel Serres, le preposizioni precedono (e predefiniscono) ogni possibile posizione,⁶¹ potremmo cominciare col sostituire la preposizione latina negativa *in* nella parola 'individuo.' Individuo è una parola performativamente potentissima, che allo stesso tempo costruisce ciascuno di noi come un'unità fittizia e nasconde qualsiasi tipo di operazione che avviene sulle nostre componenti.

⁵⁶ 'Le peuple doit s'individuer, non pas d'après les personnes, mais d'après les affects qu'il éprouve simultanément et successivement.' In Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 421.

⁵⁷ Vedi Gilles Deleuze, *Les sociétés de contrôle*, in *L'autre journal*, n. 1, Mai 1990, 110-113.

⁵⁸ Vedi Antoinette Rouvroy & Thomas Berns, 'Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?' In *Réseaux* 2013/1 (n. 177), 163-196.

⁵⁹ 'Intérieur et extérieur se constituent (...) dans un mouvement qui les invente à la fois l'un et l'autre.' In Stiegler, *La Technique et le Temps*, 171.

⁶⁰ '[C]omplexe d'Épiméthée.' *Ibid.*, 182.

⁶¹ Vedi Michel Serres, *Éclaircissements: Cinq entretiens avec Bruno Latour* (Paris: Éditions François Bourin, 1992), 157.

La preposizione latina (e poi italiana) *per*, attraverso, insieme alla parola 'dividuo' può invece aiutare a ricordarci che siamo, per così dire, un interno che è sempre già attraversato dall'esterno.

La parola transindividuazione, che esprime l'oltrepassamento (*trans*) della separazione tra individui, è allora meno adeguata a descrivere questa condizione di attraversamento del termine perdividuazione. Piuttosto che transindividuati siamo perdividuati: vale a dire, attraversiamo e siamo attraversati.

Ho rievocato in precedenza alcuni dei rari tentativi filosofici di evocare, se non l'operazione di attraversamento, almeno una qualche trasversalità rispetto ad entità e categorie: i dividui di Gilberto, il transindividuale di Simondon, il dividuale di Deleuze e Guattari. Avrei potuto anche citare un vertiginoso attraversamento reciproco, la 'penetrazione della penetrazione'⁶² che appare come un miraggio subitaneo nella Logica di Hegel, e pochi altri esempi.⁶³ Questi attraversamenti si sono fatti strada, per così dire, dall'interno di un linguaggio alieno: quello della tradizione letterata europea, centrato via via sui nomi, sulle entità e sui concetti.⁶⁴ Nei termini di questa tradizione, costruire il duplice movimento con cui attraversiamo e siamo attraversati richiede una diversa antropologia, sia nel senso filosofico sia in quello della più recente disciplina scientifica.

Abbiamo visto che proprio a partire dallo spazio operativo di quest'ultima Leroi-Gourhan ci ha mostrato come la costruzione dell'umano sia indistricabile da quella dei suoi strumenti. Ma non solo. Producendo una ricostruzione dell'invenzione dell'umano, Leroi-Gourhan ha anche trasceso i confini dell'antropologia come discorso (*logos*) sull'umano praticando una antropurgia nel duplice senso di costruzione (*ergon*) dell'umano e costruzione di questa costruzione. A sua volta questa antropurgia si è fusa nei suoi testi con una tecnourgia, ovvero la costruzione degli strumenti e la costruzione di questa costruzione.

Se riprendiamo la contrapposizione che Deleuze e Guattari propongono tra l'operatività di un teatro e quella di una fabbrica, il palco certamente si presta alla pretesa di mettere in scena descrizioni del mondo da parte dell'antropologia e della tecnologia. Più precisamente, si presta alla loro pretesa di descrivere compartimenti

⁶² 'Durchdringen des Durchdringens.' Hegel così descrive una compenetrazione reciproca nella sezione della *Scienza della Logica* intitolata *Die Auflösung des Dings*, la dissoluzione della cosa. In questa sezione Hegel sviluppa una nozione di porosità reciproca, che sembra sfidare il presupposto aristotelico (*Fisica* 209a6-7) secondo cui due corpi non possono occupare contemporaneamente lo stesso luogo. In G.W.F Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd 6, 6 Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003), 146.

⁶³ La nozione platonica di μέθεξις [*methexis*], partecipazione, ha prodotto una lunga serie di compenetrazioni tra entità ma in relazione verticale, non trasversale. Vedi, ad esempio, Platone, *Parmenide* 132d.

⁶⁴ Anche nei testi letterari i ben più numerosi esempi di compenetrazione trasversale richiedono spesso una forzatura del linguaggio. Vedi, per esempio, lo straordinario verso dantesco 's'io m'innuassì, come tu t'innuì.' In Dante, *Paradiso IX*, 81.

preesistenti del mondo ordinato secondo suddivisioni dicotomiche. In questa messa in scena antropologia e tecnologia, al pari di filosofie, teologie e scienze tutte, operano *come se* non partecipassero performativamente alla fabbrica del mondo. Ovvero come se, per dirla nei termini di Austin, non si facessero cose con le parole.⁶⁵ L'antropourgia e la tecnourgia di Leroi-Gourhan partecipano invece esplicitamente alla fabbrica del mondo attraversandosi reciprocamente.

Non è facile costruire in parole questo attraversamento. I muri che i testi filosofici, teologici e scientifici della tradizione europea hanno edificato intorno a cose, persone, animali e piante sono ora magari divenuti più flessibili, e persino porosi. Come la membrana cellulare, che però anche nella sua versione autopoietica continua a separare la cellula dal mondo e non ad articolarla come porzione di mondo.⁶⁶ Quello che conta nella tradizione teoretica europea è proprio questa separazione, che stringe in un unico nodo unità e identità.

Se è difficile discostarsi dal solco di questa tradizione millenaria nella costruzione dei sensi della realtà in generale, è ancora più difficile farlo nella considerazione delle specifiche entità individuate. Anche in Simondon, che più di altri si è spinto in questa direzione, il campo transindividuale e l'individuo non si compenetrano ma si affiancano: 'il transindividuale e l'individuato non sono nella stessa fase dell'essere: c'è coesistenza di due fasi dell'essere, come l'acqua amorfa in un cristallo.'⁶⁷

Il fatto è che sebbene la nozione di corpo materiale sia di invenzione moderna, come dispiegamento delle qualità primarie galileiane nella *res extensa* cartesiana, il suo fondamento è radicato nel pensiero classico.

È nei saggi che compongono la cosiddetta Metafisica che Aristotele sistematizza la costruzione dialogica dell'identità da parte dei personaggi platonici. Ma è ancora prima, nelle dissertazioni della Fisica, che affronta la nozione di *topos*, che possiamo rendere come un ibrido tra le nostre nozioni moderne di luogo e di spazio.

⁶⁵ Vedi John Langshaw Austin, *How to do things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

⁶⁶ 'Cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad. La descripción, la invención y la manipulación de unidades están en la base de toda indagación científica.' Quando uno spazio si divide in due nasce un universo: si definisce un'unità. La descrizione, l'invenzione e la manipolazione delle unità sono alla base di ogni indagine scientifica. In Humberto Maturana & Francisco Varela, *De Maquinas Y Seres Vivos. Autopoiesis: La Organización De Lo Vivo*, 5ta ed (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), 63. Mi permetto di rimandarvi a questo proposito al mio saggio 'Of Other Jaguars: Glosses to the Writing of God,' in *Postmodern Culture*, vol. 29, n. 1, 2018. *Project MUSE*, [doi:10.1353/pmc.2018.0033](https://doi.org/10.1353/pmc.2018.0033).

⁶⁷ '[L]e transindividuel et l'individué ne sont pas de la même phase d'être: il y a coexistence de deux phases d'être, comme l'eau amorphe dans un cristal.' In Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 304.

Proprio scrivendo del *topos* Aristotele menziona Platone e afferma che ‘solo lui ha provato a dirci cos’è.’⁶⁸

E però, nei dialoghi platonici a noi rimasti nessun personaggio pone la domanda ‘cos’è il *topos*?’ Naturalmente è possibile che Aristotele come allievo di Platone disponesse di altra evidenza. Ma anche un’altra lettura è possibile.

I personaggi platonici fanno uso della parola *topos* nel senso già corrente di luogo. Quando invece il *Timeo* platonico ripartisce il cosmo tra ciò che è ingenerato, ciò che è generato e ciò in cui è generato, per quest’ultimo costituente usa il termine *khōra*.⁶⁹ Una simile scelta non deve sorprendere, perché è parte della riappropriazione platonica del linguaggio omerico. La risemantizzazione del lessico dell’epica è uno strumento della *Kulturkampf* condotta da Platone contro l’educazione tradizionale greca. Omero usa la parola *khōrē*⁷⁰ per indicare l’effetto del verbo *khōreō*,⁷¹ arretrare per lasciare spazio a qualcun altro. *Timeo* trasforma il risultato di un’azione in un’entità ingenerata e indistruttibile, che agisce come ‘nutrice di ciò che è generato.’⁷²

Aristotele non solo scrive che Platone ‘afferma che *topos* e *khōra* [sono] la stessa cosa’⁷³: anche la sua propria immagine del *topos* è, come quella della *khōra* platonica, quella di un contenitore. Nelle parole dello stagirita, ‘il primo limite immobile di quello che circonda, questo è il *topos*.’⁷⁴ La differenza tra la *khōra* platonica e il *topos* aristotelico è che quest’ultimo è immobile. Dalla nostra prospettiva *a posteriori* è inevitabilmente teleologica neanche questo dovrebbe sorprendere, perché si tratta di un passo ulteriore dalla nozione di luogo a quella di spazio.

Questo slittamento è a sua volta parte di una trasformazione di più ampia portata – quasi un rovesciamento – che va dalla costruzione orale di posizioni specifiche come effetti di azioni cui sono narrativamente subordinate, alla costruzione letterata della nozione di spazio indipendente dalle azioni che vi si svolgono e di cui invece determina la posizione. In gergo filosofico, anche lo spazio è un epifenomeno della scrittura.

A partire da questa traiettoria, si comprende anche perché Aristotele inizia la sua indagine sul *topos* col riferimento implicito al senso omerico dei termini *khōreō* e

⁶⁸ τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν [*ti d'estin, houtos monos epekheirēsen eipein*]. In Aristotele, *Fisica* 4.209b17.

⁶⁹ Platone, *Timeo* 52a8.

⁷⁰ Omero, *Iliade* 16.68, 17.394 e 23.521.

⁷¹ *Ibid.*, 4.505, 12.406 e 13.324.

⁷² τήν (...) γενέσεως τιθήνην [*tēn genesēs tithēnēn*]. In Platone, *Timeo* 52d4-5.

⁷³ τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφῆνατο [*ton topon kai tēn khōran to auto apephēnato*]. In Aristotele, *Fisica* 4.209b15-16.

⁷⁴ ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος' [*hōste to tou periekhontos peras akinēton prōton, tout' estin ho topos*]. *Ibid.*, 4.212a20-21.

khōrē, che lo stagirita trasforma in evidenza: 'l'esistenza del luogo risulta con certezza dallo scambio di posto.'⁷⁵ E anche per questo considera evidente che nello stesso luogo non ci possono essere due corpi.⁷⁶

Aristotele si appella alla stessa evidenza apodittica per affermare un'altra impossibilità: 'È infatti impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga allo stesso cosa e nella stessa relazione simultaneamente (*hama*).'⁷⁷ Questa frase è una riformulazione di quanto afferma il Socrate platonico nella *Repubblica*: 'È evidente che la stessa cosa non può produrre o subire effetti contrari nello stesso rispetto e in relazione alla stessa cosa simultaneamente (*hama*).'⁷⁸ In entrambi i casi, la particella *hama*, che sia Platone sia Aristotele usano nel senso di 'simultaneamente,' delimita temporalmente l'identità di un'entità mutabile.

È solo nella cittadella dell'istante che alle entità mutabili può essere attribuita un'identità paragonabile a quella delle entità immutabili da poco ideate. Ma questo istante, che è nominato solo indirettamente da una relazione di simultaneità, *hama*, è sufficiente a far irrompere nel mondo delle trasformazioni l'immobilità inventata da Senofane e dispiegata da Parmenide.

L'emergenza di *hama* sulla carta dei rotoli Platonici e Aristotelici e la loro lettura producono un effetto simile a quelli della luce stroboscopica e della pellicola cinematografica: bloccano il movimento. Ma a differenza dei suoi tardi epigoni elettromeccanici, *hama* non appare qui per scopi ricreativi. Nelle mani di Platone e Aristotele *hama* è piuttosto un'arma retorica, il cavallo di Troia con cui i nostri impiantano in ogni singola occorrenza istantanea di *khronos*/tempo il principio fondamentale enunciato da Parmenide: l'essente è, il non-essente non è.⁷⁹

⁷⁵ ὅτι μὲν ὄν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως [*hoti men on estin ho topos, dokei dēlon einai ek tēs antimetastaseōs*]. *Ibid.*, 4.208b.

⁷⁶ Vedi *supra*, nota 62.

⁷⁷ τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό [*to gar auto hama hyparkhein te kai mē hyparkhein adynaton tō autō kai kata to auto*]. In Aristotle, *Metafisica* 4.1005b19-20.

⁷⁸ δῆλον ὅτι ταῦτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα [*dēlon hoti tauton tanantia poiein ē paskhein kata tauton ge kai pros tauton ouk ethēseī hama*]. In Platone, *Repubblica* 4.436b.

⁷⁹ Vedi Parmenide, frammento DK 28 B 8.

Questo tragico innesto (un'entesi funesta), che i testi di filosofia menzionano pomposamente come principio di non-contraddizione, finisce per governare la crescita dei testi filosofici prima, e di quelli teologici⁸⁰ e scientifici⁸¹ poi. Nietzsche sembra essere stato il primo a realizzare l'aspetto tecnico della logica e della sua inserzione nel mondo: 'molto prima di prendere coscienza della logica stessa, non facevamo altro che inserire i suoi postulati nell'accadere: ora li ritroviamo nell'accadere. (...) Il mondo ci appare logico perché prima lo abbiamo reso logico.'⁸²

Ovviamente, la logica non è emersa né opera come una tecnica a sé stante, ma come un complesso di tecniche e di attività umane di cui le scritture sono il cardine. Come è cardine dell'emergenza del cosiddetto principio di non-contraddizione una particella apparentemente innocua, *hama*. O perlomeno innocua era stata, quando in Omero non esprimeva ancora una dimensione esclusivamente temporale di là da venire, ma una connessione generica.⁸³

Ho ricordato che nell'epica omerica erano le azioni a determinare le posizioni, mentre la nozione di spazio come contenitore non era ancora stata inventata. Analogamente, la nozione di tempo con la sua funzione ordinatrice non aveva ancora fatto la sua comparsa. La parola *khronos*, che nei testi scritti finirà per assumere quest'ultimo senso, in Omero appare relativamente di rado,⁸⁴ ed esprime invece il senso della durata di un'azione. Nel mondo orale dell'epica omerica, sono le azioni e la loro narrazione a scandire la realtà.

Questo universo orale assomiglia meno alle rappresentazioni che ci danno della Grecia antica i testi di filosofia che alla rete di canti che si incrociano ad ordinare l'intero territorio australiano lungo il cammino dei loro cantori tradizionali.⁸⁵ E certo

⁸⁰ La teologia quale noi la conosciamo cresce intorno al nucleo generativo del prologo al *Sic et non*, si e no, in cui Abelardo enuncia nel dodicesimo secolo il principio della non-contraddittorietà dei testi canonici sulla base della perfezione divina. Vi rimando per questo al mio saggio 'The pope's two bodies. A note on medieval juridical theology,' in *Exceptions. European Journal of Critical Jurisprudence*, vol. 1, n. 1, 2024.

⁸¹ Ho citato precedentemente un'espressione aggiornata della disciplina scientifica attualmente di punta, la biologia, in cui Maturana e Varela spazializzano la non-contraddizione logica proiettandola sul piano operativo della divisione. Una simile prospettiva è teorizzata da Spencer-Brown in *The Laws of Form* (London: Allen & Unwin, 1969).

⁸² 'Wir, längst bevor uns die Logik selber zum Bewußtsein kam, nichts gethan haben als ihre Postulate in das Geschehen hineinlegen: jetzt finden wir sie in dem Geschehen vor. (...) Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben.' In Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* Herbst 1887, 9[144].

⁸³ Vedi, ad esempio, Omero, *Iliade* 1.495; come collegamento tra eventi che sono visualizzati simultaneamente, *ibid.* 3.109-110.

⁸⁴ Vedi Omero, *Iliade* 2.299, 2.343, 3.157, 12.9, 14.206, 14.305, 15.511, 19.157, 23.418 e 24.670. La parola è usata in modo simile diciannove volte nell'Odissea.

⁸⁵ Chatwin ha tratteggiato il dispiegarsi delle vie dei canti australiane in un contesto contemporaneo ed ha affiancato alla narrazione una serie di contributi ad una teoria del nomadismo. Vedi Bruce Chatwin, *The Songlines* (London: Jonathan Cape, 1987).

le vie dei canti australi non sono l'unico posto al mondo dove la recitazione continua ancora a produrre la realtà e a sostenerne l'esistenza. Naturalmente, è quello che hanno continuato a fare anche le scritture, ma occultandosi dietro le realtà oggettive che hanno continuato a produrre. Derrida ha provato a scandire la serie che designa l'invariante di una presenza (*eidòs, archè, telos, energeia, ousia* (essenza, esistenza, sostanza, soggetto) *aletheia*, trascendentalità, coscienza, Dio, uomo etc.).⁸⁶ L'invarianza è almeno da Senofane in poi l'aspirazione delle scritture europee, come specchio ed effetto collaterale della incessante iterazione delle scritture stesse (e non della loro iterabilità, funzione derivata della serie delle iterazioni effettive).

E certo l'iterazione della scrittura non è quella delle narrazioni orali. Come rileva Goody, un testo scritto si può ripercorrere a ritroso. Questa 'scansione all'indietro'⁸⁷ permette sia allo scrittore sia ai suoi lettori di riesaminare il testo e di confrontarne porzioni più o meno ampie.⁸⁸ Ma se questa opportunità deve avere fin dagli esordi della scrittura alfabetica influenzato la composizione dei testi, l'effetto sui loro fruitori deve essere stato ben minore, visto che pubblicazione nella Grecia classica era considerata la lettura in pubblico del manoscritto. Quindi, più che di lettori si continuava a trattare di ascoltatori. Del resto, anche i lettori continuavano a rimanere, salvo rare eccezioni,⁸⁹ ascoltatori di sé stessi. E hanno continuato ad esserlo per più di un millennio, almeno fino a quando la lettura silenziosa ha cominciato a prendere piede con la rivoluzione scribale. Per questo, al pari delle scritture bisognerebbe parlare al plurale anche delle letture.

Comunque, è l'iterazione di scritture e letture a operare come apparato di produzione dei loro oggetti. Ed è la relativa ma verificabile stabilità di questi oggetti che si rispecchia nella svalutazione del piano dell'esperienza immediata fin dagli scritti dei cosiddetti Presocratici. Sarebbe difficile ignorare che l'invenzione e l'elaborazione della permanenza procedono di pari passo con l'elaborazione del linguaggio alfabetico scritto.

Ed è anche difficile ignorare la sequenza di invenzioni straordinarie che si susseguono sempre più velocemente, dal volgere di pochi secoli a quello dei pochi decenni di attività di Platone e di Aristotele. Buona parte dei pretesi invarianti elencati in precedenza da Derrida prendono forma in questo breve volgere di anni: anzi,

⁸⁶ '[I]nvariant d'une présence (*eidòs, archè, telos, energeia, ousia* (*essence, existence, substance, sujet*) *aletheia, transcendantalité, conscience, Dieu, homme* etc.). In Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, 411.

⁸⁷ '[B]ackward scanning.' In Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 128.

⁸⁸ Gli occhi del lettore possono così verificare le somiglianze grafiche nel testo e costruirle come occorrenze ripetute di parole. Ciò che può ripetersi assume poi forme diverse: la memoria del passato, l'essere del presente, l'anticipazione del futuro.

⁸⁹ Ancora nel quarto secolo Agostino racconta del suo stupore per la lettura silenziosa di Ambrogio. In *Confessiones* 6.3.3.

sicuramente brevissimo rispetto al periodo di tempo in cui la loro influenza si farà sentire negli anni a venire.

Ho già aggiunto a questo elenco di invenzioni cruciali non solo quelle di mente e corpo, ma anche quelle più tarde di spazio e tempo, che come abbiamo visto sono i pilastri dell'individuazione così come noi la conosciamo. E proprio dall'invenzione platonica del tempo riprendo in modo anche esplicito la mia conversazione postuma con Bernard, dopo questa lunga deviazione nei meandri della storia europea. Platone rimpiazza la costruzione narrativa omerica della durata come caratteristica dell'azione con una scansione misurabile su cui misurare le azioni stesse. Nel testo platonico il tempo è questa tecnica, a un tempo retorica come arma di battaglia culturale e affine alle matematiche per la sua operatività.

Il tempo nasce dunque come tecnica. E però, di certo non soppianta un'alternativa più autentica. La durata nell'epica omerica è un'articolazione della tecnica narrativa orale, che privilegia lo svolgimento dell'azione. Ma anche la ben più recente nozione di temporalità⁹⁰ è una tecnica, e il gesto con cui Heidegger la contrappone al 'concetto volgare di tempo'⁹¹ non è meno perentorio di quello con cui a quest'ultimo Newton aveva contrapposto il suo tempo assoluto.⁹² Comunque il parallelo tra Newton e Heidegger finisce qui. Secondo Heidegger infatti è la temporalità in quanto inautentica a determinare il tempo secondo una particolare temporalizzazione possibile.⁹³ Ma non solo: il tempo si basa sull'intratemporalità, cioè la determinazione del tempo dell'ente intramondano, che emerge al tempo grazie alla cura di cui è fatto oggetto dall'esserci. Quindi 'il tempo come intratemporalità scaturisce da un modalità essenziale di temporalizzazione della temporalità originaria.'⁹⁴ Traducendo questo gergo arcano in termini correnti si potrebbe dire che Heidegger riconosce (bontà sua) che il tempo è il prodotto dell'interazione degli esseri umani col mondo. E anzi osserva che dal punto di vista conoscitivo 'la finitezza del tempo è pienamente visibile solo quando il "tempo infinito" viene fatto emergere per contrapporlo ad essa.'⁹⁵

⁹⁰ 'Zeitlichkeit.' In Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Hartmut Tietjen ed. (Berlin: DeGruyter, 1995), 7.

⁹¹ '[V]ulgären Zeitbegriff.' In Martin Heidegger, *Sein und Zeit* § 80.

⁹² Vedi Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (London: Joseph Streater, 1687), 5.

⁹³ 'Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit als uneigentliche die genannte "Zeit" zeitigt.' Questo livellamento [del carattere estatico della temporalità originaria in una serie di "ora"], tuttavia, si fonda nel suo senso esistenziale su una determinata possibilità di temporalizzazione, secondo la quale la temporalità, come inautentica, produce il menzionato "tempo". In Martin Heidegger, *Sein und Zeit* § 65.

⁹⁴ 'Die Zeit als Innerzeitigkeit aber entspringt einer wesenhaften Zeitigungsart der ursprünglichen Zeitlichkeit.' In Heidegger, *Sein und Zeit* § 66.

⁹⁵ '[D]ie Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die "endlose Zeit" herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden. *Ibid.*, § 65.

In questa osservazione il nostro si ritrova più vicino a Bergson di quanto non creda. Entrambi infatti trasformano passaggi storici cruciali ma inevitabilmente congiunturali, come l'invenzione dell'infinito e l'egemonia della quantificazione, in contrapposizioni logico-teoretiche. Niente di nuovo, dopo la pessima invenzione aristotelica della storia della filosofia come esame destoricizzato delle teorie filosofiche.⁹⁶

Forse, se nel suo percorso a ritroso nel tempo Heidegger non si fosse fermato al suo Anassimandro proiettivo⁹⁷ ma avesse finalmente trascorso Aristotele come storico della filosofia per abbracciare la ricchezza del testo omerico e dei suoi sensi avrebbe trovato una Grecia diversa dal mondo bipolare di Hölderlin. Se invece di costringere le omeriche *ta eonta*,⁹⁸ le cose che sono nel suo imbuto singolarizzante per ridurle al miserabile stato di *Seiende*,⁹⁹ essente al singolare, avrebbe potuto forse toccare con mano la possibilità pratica di una finitezza senza infinito e di una durata governata dall'esistenza. Ma neanche Nietzsche è stato capace di tanto. E certo Heidegger non è Nietzsche, e ne fa fede lo stress che rischia di affondarlo come il Titanic nello scontro con l'iceberg del testo nietzschiano.

Comunque, di sicuro c'è una certa grandezza anche nella finitezza della temporalità originaria heideggeriana. È la grandezza di portare alle estreme conseguenze (estremo è una parola cara a Heidegger, che ha condotto un'esistenza tutt'altro che estrema) un postulato che il nostro condivide con una legione di teorici europei: 'Io non *sono* mai l'altro.'¹⁰⁰ Ma allora la temporalità originaria dell'esserci, che è finito, deve essere anch'essa finita.

Non si vede però come si possa trascendere l'isolamento dell'esperienza autentica personale e della sua temporalità originaria e finita senza un dio, che come in Agostino e Lutero funga da polo al tempo stesso interno ed esterno. Secondo la tradizione agostiniana rivitalizzata da Lutero nell'interiorità si è infatti 'in presenza di Dio.'¹⁰¹

Questa presenza è la via di sopravvivenza che Lutero e dopo di lui Calvino offrono ai loro seguaci per fronteggiare lo spaventoso isolamento in cui li hanno gettati rescindendo i legami di ciascuno col mondo. Ma gli umani sono esseri sociali, e

⁹⁶ Naturalmente Aristotele non aveva l'intenzione di fondare una simile disciplina, che comincia a prendere corpo nel tardo quindicesimo secolo e forma nel 1655 con la pubblicazione della *History of philosophy* di Thomas Stanley e della *Historia philosophica* di Georg Hornius. Comunque, già Bacone stigmatizza l'approccio aristotelico ai suoi predecessori, contraddicendo in anticipo Hegel.

⁹⁷ Forse l'Anassimandro che Havelock ricostruisce attraverso Simplicio non è meno proiettivo, ma l'operazione da cui risulta è di gran lunga più sofisticata della libera improvvisazione heideggeriana. Vedi Havelock, *The Linguistic Task of the Presocratics*; Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege, Gesamtausgabe* Bd 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 321-373.

⁹⁸ τὰ (...) ἐόντα [*ta (...) eonta*]. In Omero, *Iliade* 1.70.

⁹⁹ Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, 346.

¹⁰⁰ '[D]en Anderen bin ich nie.' In Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, 11.

¹⁰¹ '[C]oram Deo.' Vedi Martin Luther, *Römervorlesung*, WA 56.

una compresenza senza testimoni non sarebbe stata sufficiente a tenere a bada la loro angoscia, se il successo mondano non avesse prodotto una testimonianza anche sociale della salvezza futura. Bene ha fatto Weber a insistere sulla relazione tra *forma mentis* protestante – specialmente calvinista – e logica dell'accumulazione.

È una dinamica che il neoliberismo corrente ha riattivato e generalizzato a vantaggio dei vincenti e a svantaggio dei perdenti, senza neanche dover ricorrere al coniglio di pezza della salvezza ultraterrena. Nel frattempo, Heidegger produce invece un'originale reinvenzione nichilista del cristianesimo liberandosi non solo di dio ma anche della mondanità, o nel suo gergo, intramondanità. Gli rimane allora un'unica ancora di salvezza, l'estrema e irraggiungibile esperienza della morte, che è sua e di nessun altro. Per quanto il nostro sia di educazione cattolica, è immerso nel *Raumgeist* della Germania luterana, e a lui non meno che a Lutero si attaglia la descrizione rivelatrice di Florenskij: 'Il pensiero protestante è l'ubriachezza per se stessi, mentre si predica ferocemente la sobrietà.'¹⁰²

Questa ubriachezza è certo ben dissimulata dall'affermazione dell'effetto livellante della mortalità. E ancora più di questo, vedo bene come Bernard possa essere stato affascinato dalla messa in discussione del confine tra interno ed esterno, con cui Heidegger reinventa la dissoluzione hegeliana dei confini tra soggetto e oggetto. E ancora di più capisco come Bernard abbia apprezzato la centralità che Heidegger attribuisce al linguaggio come dimora dell'umano. Ma è un apprezzamento che si vena di rammarico, perché la nozione vaga di linguaggio finisce, per esempio, per occultare l'operatività storica della macchina della scrittura. Nelle parole di Bernard, '[l]a negligenza di Heidegger riguarda il carattere specifico di questi enti intramondani storico-mondani che sono le superfici di registrazione.'¹⁰³ Il suo disappunto scaturisce da quello che ai suoi occhi è un compito non portato a termine, una 'negligenza,' appunto.

Ma il confine heideggeriano tra interno ed esterno è un confine puramente filosofico, quello tra il concetto di umano e il concetto di mondo. Non ha nulla a che vedere con il confine tra l'antropogenesi e la genesi dell'utensile che viene messo in discussione nelle narrazioni di Leroi-Gourhan. Heidegger, come gran parte dei suoi predecessori moderni, discute con Cartesio nello stesso spirito e con le stesse modalità inventate da Aristotele per far emergere il suo punto di vista per contrasto con quello dei suoi predecessori preplatonici, che lo stagirita proietta sul piano della sua prospettiva teorica. Nel caso di Heidegger, almeno l'estensione del testo cartesiano gli impedisce di riprodurre la manipolazione aristotelica, un approccio che invece applicherà poi al supposto frammento anassimandreo.

¹⁰² Pavel Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, 2a ed (Milano: Adelphi, 1981), 124.

¹⁰³ 'La négligence de Heidegger porte sur le caractère spécifique de ces étants intramondains mondo-historiaux que sont les surfaces d'enregistrement.' In Stiegler, *La Technique et le Temps*, 307.

A sua volta, Cartesio ha pervertito¹⁰⁴ il dialogo che Montaigne intratteneva con sé stesso, e che proponeva ai suoi lettori solo secondariamente come esempio non da generalizzare, ma da usare come riferimento possibile. Il monologo Cartesiano invece sfrutta le risorse della narrazione per sottometterle all'obiettivo scolastico¹⁰⁵ della generalizzazione. La prima persona singolare del verbo con cui Cartesio si esprime è la tecnica specifica della figura retorica con cui i moderni costruiscono il mondo: la *sineddoche*, cioè la parte per il tutto.

Quando Cartesio scrive 'io penso, dunque sono' sta surrettiziamente affermando 'noi pensiamo, dunque siamo.' Cartesio non è un cuor di leone, e il testo minimalista del suo Discorso serve a rimpiazzare prudentemente quello del suo trattato sul mondo, che finisce seppellito in un cassetto alla notizia della condanna di Galileo.

Comunque, non solo il contenuto del suo Discorso finisce per imporsi: anche la sua agile modalità espressiva diventa un modello per il filosofo (e scienziato) che elabora la propria esperienza per dettare le leggi del mondo. Il saggio, come la relazione di laboratorio, infatti racconta la parte per disciplinare il tutto assimilandolo alla parte stessa.

Si potrebbe osservare che l'assimilazione moderna è almeno preferibile al genocidio, con cui però generalmente si accompagna: dapprima in Europa nella cura dell'anima del vicino eretico o papista, cui come direbbe il bardo si vuole così bene da affrettarne il ricongiungimento a dio¹⁰⁶; poi fuori dai confini europei, per il rinnovato intervento coloniale e ancora più ferocemente per opera di milizie ed eserciti negli stati 'postcoloniali.'

Se l'altro non è come noi o lo si fa sparire o lo si assimila, possibilmente rendendolo utile. Per farsi preventivamente un'idea più precisa dell'altro dall'Ottocento in poi sono stati mobilitati gli antropologi. Così era ancora negli anni trenta del secolo scorso, quando Evans-Pritchard scriveva il suo libro sui Nuer su richiesta e finanziamento del 'governo del Sudan anglo-egiziano.'¹⁰⁷

L'assimilazione dei Nuer avviene in primo luogo nel testo, attraverso la comprensione dell'antropologo, che a sua volta procede attraverso l'assimilazione delle pratiche Nuer alle sue categorie europee. È così che Evans-Pritchard inventa 'l'orologio a bestiame, il ciclo dei compiti pastorali.'¹⁰⁸ Bernard lo cita per illustrare '[l]a

¹⁰⁴ Toulmin racconta come Montaigne sia la nemesi di Cartesio. Vedi Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press 1990).

¹⁰⁵ Cartesio si forma sulle categorie della tarda scolastica nel collegio gesuita di La Flèche.

¹⁰⁶ Il Primo Assassino conferma a Clarenza che Riccardo intende rilasciarlo 'From this earths thraldome, to the ioyes of heauen,' dalla prigione di questa terra alle gioie del cielo. In William Shakespeare, *Richard the Third*, 1.4 (1081), Folio 1.

¹⁰⁷ 'Government of the Anglo-Egyptian Sudan.' In Edward Evan Evans-Pritchard, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people* (Oxford: Clarendon press, 1940), VII.

¹⁰⁸ '[T]he cattle clock, the round of pastoral tasks.' *Ibid.*, 101.

comprensione del tempo che è sempre tempo, come relazione all'avvenire e al passato.¹⁰⁹

Sfortunatamente, Bernard sembra proprio non capire che se chiamiamo orologio qualcosa che misura il tempo, il bestiame dei Nuer *non* è un orologio, perché qui mancano sia il misuratore che il misurato. L'espressione di Evans-Pritchard è difatti poco più di una battuta. In realtà l'antropologo si sforza di comprendere il senso delle sue stesse osservazioni, che anche Bernard riporta: 'I Nuer non hanno alcuna espressione equivalente a "tempo" nel nostro linguaggio, e non possono quindi parlare come possiamo noi di tempo come se fosse qualcosa di reale, che passa, può essere sprecato, può essere risparmiato, e così via.'¹¹⁰ Evans-Pritchard non si limita a registrare questa differenza illuminante, ma si sforza di analizzarne le conseguenze nelle frasi successive, che Bernard non riporta: 'Non credo che provino mai la stessa sensazione di lottare contro il tempo o di dover coordinare le attività con uno scorrere astratto del tempo, perché i loro punti di riferimento sono soprattutto le attività stesse, che generalmente hanno un carattere piacevole.'¹¹¹ Quello che l'antropologo ci sta restituendo non è solo ciò che accade sotto i suoi occhi nell'alto Nilo: è anche in qualche modo una descrizione della subordinazione delle durate alle pratiche nel mondo omerico.¹¹²

Ancora una volta, ricapitoliamo: almeno nell'esperienza europea (che però sembrerebbe poter essere confortata anche da esperienze aliene) senza la tecnica della scrittura e quelle derivate di tempo e spazio non c'è chiusura dell'identità individuale, né come separazione dalle cose né come separazione dalle altre persone. Lévy-Bruhl definisce felicemente 'partecipazione'¹¹³ questa condizione, che infelicitamente descrive come essere al tempo stesso qualcosa e qualcos'altro, grazie al pregiudizio europeo che i filosofi chiamano ontologia. Ma allora la legge di partecipazione, che Lévy-Bruhl attribuisce alla cosiddetta mentalità primitiva, e che dovrebbe in caso descrivere le culture orali, disegna piuttosto i confini della cultura letterata europea. È lo stesso Lévy-Bruhl che ne definisce in termini contrari il nucleo identitario: la condizione di essere qualcosa e *non* qualcos'altro.

¹⁰⁹ 'La compréhension du temps qu'est toujours le temps, comme rapport à l'avenir et au passé.' In Stiegler, *La Technique et le Temps*, 253.

¹¹⁰ 'The Nuer have no expression equivalent to "time" in our language, and they cannot therefore, as we can, speak of time as though it were something actual, which passes, can be wasted, can be saved, and so forth.' *Ibid.*, 103.

¹¹¹ 'I do not think that they ever experience the same feeling of fighting against time or of having to coordinate activities with an abstract passage of time, because their points of reference are mainly the activities themselves, which are generally of a leisurely character.' *Ibid.*

¹¹² Non che le culture orali siano uguali. Il loro accostamento però opera effettivamente come Husserl sostiene dovrebbe operare una riduzione fenomenologica, perché ci aiuta a far emergere per contrasto i confini della cultura letterata europea in cui siamo immersi, e che l'abitudine rende invisibili.

¹¹³ '[P]articipation.' In Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: Alcan, 1922), 42.

Non era né necessario né scontato, ma da quasi cinquant'anni a questa parte questa condizione fondamentale sta assumendo tratti sempre più ristretti ed ottusi. E questo avviene proprio mentre le tecniche digitali aprono opportunità di azione senza precedenti. Eppure, come Bernard sapeva bene, noi produttori di tecniche teoriche abbiamo a disposizione ben altro che le armi della critica per orientare diversamente la trasformazione.

Per quanto mi riguarda, io continuo come in questo saggio a narrare uno accanto all'altro il passaggio greco antico da un'oralità di ritorno a una scrittura manuale, lineare e ininterrotta e quello contemporaneo da una scrittura stampata ad una digitale, perché di quest'ultimo si possa orientare almeno parzialmente il percorso. Sono convinto che questo sia ancora un obiettivo prioritario e perseguibile qui e ora. Senza soverchie speranze, ma anche senza disperazione, perché quello che produciamo non andrebbe mai misurato su ciò che si dovrebbe o (ipoteticamente) potrebbe fare, ma su quello che non c'era prima.

E per quanto mi riguarda, quello che non c'era prima è in primo luogo una ricostruzione radicalmente de-modernizzata delle fonti del canone europeo da Omero ad oggi, che comincia a restituire loro il carattere di tecniche di produzione teorica; e poi narrazioni dei loro percorsi di trasformazione con l'aiuto di un lessico partecipatorio in tutti i sensi possibili, di cui le entesi e i perdividui¹¹⁴ citati in questo saggio sono esempi.

Ma dopo aver stigmatizzato le proiezioni retrospettive che costellano il percorso teorico europeo temo di non potermi sottrarre alla stessa tentazione. In questo caso, quella di far dire a Bernard qualcosa che non ha mai detto, e cioè che non ci si può accontentare di un'esistenza incasellata tra due difetti, uno originario e l'altro finale. Comunque, proiezioni o meno, di sicuro io continuo a preferire il qui e ora. Magari un grande qui e un grande ora, perché il qui non è mai solo qui, e l'ora non è mai solo ora. E in questo qui e ora anche io (l'io che vi sta scrivendo) fortunatamente non sono solo io.

¹¹⁴ Sono generalmente restio ad evocare nozioni come queste fuori dal loro contesto e della relazione con la rete di altre immagini che ne costituiscono congiuntamente il senso. Si può certo descrivere un linguaggio, ma è meglio parlarlo.

MASCHERE DELLA DECOSTRUZIONE: SU EPIFILOGENESI E PLASTICITA'

PIETRO PRUNOTTO

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

Università di Torino

pietro.prunotto@gmail.com

ABSTRACT

This article explores the theoretical intersections and divergences between Bernard Stiegler and Catherine Malabou, two prominent figures shaped by the deconstructive legacy of Jacques Derrida, but whose mutual engagement remains limited. The article seeks to establish a hermeneutical framework to address this gap: reading Malabou and Stiegler as “transformation masks” of deconstruction. §1 analyzes Derrida’s concept of trace and its implications for understanding life, death, and exteriority; §2 delves into Stiegler’s epiphylogenesis, highlighting the role of technicity as a co-evolutionary force shaping human individuation; §3 discusses Malabou’s notion of plasticity, its Hegelian roots, and its extension into neurosciences and epigenetics. The article proposes a “pharmacology of plasticity” as a conceptual bridge between their frameworks, §4. This approach addresses the ambivalence of plasticity as both a creative and a disruptive force. It argues that integrating technicity and plasticity offers new insights into the political stakes of subjectivity in a technologically mediated world. By synthesizing Derrida’s *différance*, Stiegler’s grammatization, and Malabou’s morphogenesis, the paper advances a nuanced understanding of the dynamic interplay between life, form, and technology.

KEYWORDS

Plasticity; Epiphylogenesis; Deconstruction; Pharmacology; Technics.

Il recente convegno a Milano, il primo dedicato interamente a Bernard Stiegler, rappresenta un ulteriore e importante momento della sua ricezione italiana, iniziata quasi dieci anni fa (Vignola e Baranzoni 2016). Che il pensiero di Stiegler sia ben lungi dall’essere esaurito e studiato approfonditamente – al di là del caso italiano e della sua particolare storia editoriale (Vignola 2023: 9-12) –, spero lo dimostrerò ciò di cui vorrei ora occuparmi: il confronto tra Bernard Stiegler e Catherine Malabou.

I motivi che sollecitano tale direzione sono numerosi. Innanzitutto, entrambi sono stati allievi di Derrida, nonché riconosciuti tra gli esponenti centrali del panorama francese post-decostruzione (James 2019). Nonostante ciò, nella letteratura critica relativa a Stiegler (Dillet e Jugnon 2013; Howells e Moore 2012; Abbinnett 2017; Fitzpatrick *et al.* 2021; Buseyne *et al.* 2022) e a Malabou (Bhandar e Goldberg-Hiller 2015; Wormald e Dahms 2018) tale confronto non è ancora stato proposto in maniera sistematica. Inoltre, né Stiegler né Malabou hanno mai approfondito questa possibilità, limitandosi entrambi a brevi riferimenti reciproci

(Malabou 2021: 15; Stiegler 2012a: 189-190; 2020a: 74-76). Ad esempio, non può che colpire come, all'interno del vocabolario inserito in *Pharmacologie du Front national* (Stiegler 2013), il termine "plasticità" - centrale in Malabou ma non estraneo all'orizzonte stiegleriano - non compaia mai. Soltanto recentemente alcuni studiosi hanno iniziato a indicare la possibilità di un loro confronto (Bradley 2024; Murphy e Mui 2024), cogliendo la necessità, per quanto discussa in maniera schematica, di radicarlo a partire dalla comune eredità derridiana (Goldgaber 2019; Pinto Neto 2024).

Considerando i numerosi elementi e temi che possono sostanziare un accostamento tra Stiegler e Malabou, è bene rintracciare in prima battuta delle coordinate capaci di organizzarli e strutturali. In questo modo, pur non potendo qui esaurire l'argomento, si sarà comunque offerto un filo conduttore per proseguirne l'approfondimento. La linea interpretativa scelta consiste nel leggere Stiegler e Malabou a partire dalla tematizzazione del loro peculiare distacco da Derrida. Questi tre autori saranno così letti come un'unica *maschera di trasformazione della decostruzione*, metafora utilizzata da Malabou (2023: 33ss) per descrivere il proprio percorso teorico. Queste maschere, diffuse in numerose culture, sono maschere plurali, maschere di maschere, che si aprono rivelando al loro interno un'altra maschera: presiedono così alla concretizzazione della trasformazione, dislocando e rielaborando il soggetto che le indossa. La loro potenza teorica risiede nel mettere tra parentesi la supposta presenza del volto che le indossa, lasciando spazio all'orizzonte delle trasformazioni e dei rimandi che esse mettono in scena: ogni maschera si apre a un'altra, mostrando il carattere sintetico della trasformazione. Proprio come la concatenazione di volti che queste maschere strutturano «non acquista senso se non quando venga inserita nell'insieme delle sue trasformazioni» (Levy-Strauss 1985: 10), così si strutturerà l'andamento delle prossime pagine, seguendo la scoperta di questa maschera: prima Derrida (§1), poi il Derrida di Stiegler (§2), seguito infine da quello di Malabou (§3). Nell'ultimo paragrafo (§4) la ricostruzione proposta permetterà un primo confronto tra Stiegler e Malabou.

1. PRIMA MASCHERA: DERRIDA, IL VIVENTE E IL SUO ALTRO

Questa prima maschera si apre su Derrida, in particolare sui nodi teorici che collegano il concetto di traccia al vivente, esplorando il rapporto tra vita e morte e la loro apertura all'esteriorità. Questi temi, centrali in tutta la produzione derridiana, emergono con particolare forza nel seminario recentemente pubblicato *La vie la mort* (Derrida 2023a), dove si evidenzia come la relazione tra vita e morte non sia solo un argomento marginale, ma il punto nevralgico dell'intera proposta derridiana (Vitale 2018; De Michele et al. 2024).

Derrida stesso sottolinea che «fin dalla *Grammatologia*, l'elaborazione di un nuovo concetto di *traccia* doveva estendersi a tutto il campo del vivente, o meglio

al rapporto vita/morte» (Derrida e Roudinesco 2001: 106). Ciò perché il logocentrismo – con tutte le sue catene oppostive e assiologiche –, di cui Derrida annunciava la *clôture*, è fin da subito riconosciuto come un momento nell’«*economia*» (Derrida 2024: 25), in particolare nell’economia della vita. In questo senso, la questione fondamentale del logocentrismo è il desiderio di separare la vita dalla sua exteriorità e di porsi come autonomo rispetto a questa più ampia economia della vita, al fine di preservare una purezza originaria: una voce che coincide con la verità, una *vita pura autonoma* dalla scrittura e dalla morte. Questo desiderio si riflette nella logica oppositiva della metafisica, che relega l’esteriorità della scrittura e la supplementarietà della traccia a una condizione di radicale secondarietà.

Tuttavia, le nuove scoperte della biologia – su cui Derrida tornerà più volte (Derrida 1999: 131) – aprono la possibilità di leggere il vivente attraverso una “testualità generale” della vita. La nozione di programma genetico, ad esempio, consente di leggere anche i «più elementari processi di informazione della cellula vivente» (Derrida 2024: 27) a partire da una struttura differenziale. In questo modo, il gramma, «elemento senza semplicità» (*ibid.*), articolerebbe informazione e organizzazione del vivente. Ciò apre la possibilità di rileggere il movimento della vita al di là del suo riassorbimento filosofico, ossia del tentativo di tenerla separata dall’esteriorità. L’impiego della nozione di gramma, come quella di traccia, serve così tanto a mostrare l’impossibilità di un certo tipo di discorso filosofico quanto ad aprire la possibilità di radicarlo in un’economia della traccia, ossia di la vita la morte, dove la vita non è più auto-afezione pura, trasparente e pienamente riflessiva. Rintracciare questo legame tra decostruzione e scienze della vita permette di allargare la portata di un’*originaria contaminazione*, che, al posto di riferirsi solamente alle opposizioni concettuali della metafisica, sarebbe rintracciabile in «tutti i livelli dell’organizzazione della vita, cioè dell’*economia della morte*» (*ivi*: 106).

Un esempio che mostra la portata di questo cambio di prospettiva riguarda il confronto con la primazia della coscienza fenomenologica, ossia «la restaurazione più radicale e più critica della metafisica della presenza» (*ivi*: 79). Rintracciare una traccia «più “originaria” della stessa origine fenomenologica» (Derrida 2021b: 103), significa rileggerla a partire dalla «storia della “vita” e del divenire-cosciente della vita» (*ibid.*) – dunque un passaggio, al di là della coscienza fenomenologica che «è anche quello delle forme inferiori della natura e della vita alla coscienza» (Derrida 2008: 139 nota 119). Inserire il desiderio della presenza, di un presente *vivente*, all’interno di una più ampia storia della vita significa scalzare la primazia della presenza rileggendola non solamente come effetto di una testualità generale, bensì anche, e soprattutto, di una testualità generale che è il divenire della traccia come *struttura comune all’evoluzione del vivente*: un’economia della vita al cui interno rileggere il sistema della metafisica.

Ulteriore elemento da tenere in considerazione è il dialogo tra Derrida e il paleoantropologo André Leroi-Gourhan. Secondo Derrida, il suo contributo più

decisivo risiederebbe nella possibilità di reinscrivere la storia dell'umano, al di là dell'antropocentrismo, come «articolazione nella storia della vita» (*ivi*: 130). In questo modo, il gramma non è più un'esclusiva dell'umano, ma una struttura fondamentale che attraversa ogni forma di vita, «dall'«iscrizione genetica» e dalle «corte catene» programmatiche che regolano il comportamento dell'ameba o dell'anellide fino al passaggio al di là della scrittura alfabetica agli ordini del logos e di un certo *homo sapiens*» (*ibid.*). Tale approccio consente tanto di decostruire il vitalismo filosofico, che insiste sull'autonomia della vita, quanto, come vedremo meglio, l'opposizione tra vita e morte. La nozione di programma, ereditata dalla cibernetica, rende possibile descrivere la storia dell'evoluzione della vita «secondo livelli, tipi, ritmi rigorosamente originali» (*ibid.*).

Tali movimenti sono quelli della differenza: non esiste alcun attributo sostanziale capace di dividere gli esseri umani dagli altri esseri viventi, ma solo *momenti diversi all'interno di un'unica articolazione, quella della vita*. Possibilità di questa articolazione è l'apertura costitutiva del vivente al proprio esterno, e dunque la sua supplementarietà, che si pone così all'origine del movimento della vita. In questo modo, la differenza, come divenire della traccia, può essere riletta come l'«unità» minimale del vivente, mostrando come ogni tentativo di separare interno ed esterno, vita e morte, sia effetto della traccia stessa. Considerato in questo modo, il vivente non potrà che trasformarsi in una struttura costitutivamente aperta, sottoposta alla logica del supplemento.

Le sessioni del seminario *La vita la morte* dedicate alla *Logica del vivente* di Jacob (1971) mostrano in maniera ancora più patente la posta in gioco della decostruzione. Nonostante Jacob proclami che «il programma non prende lezioni dall'esperienza» (*ivi*: 12), indicando in ciò la «liberazione» della biologia delle ipoteche teleologiche della filosofia, Derrida mostrerà come la nozione di programma genetico sia ancora pienamente metafisica. È proprio nel tentativo di decostruire la posizione di Jacob che il sintagma la vita la morte assume tutta la sua centralità. A tal riguardo, l'eliminazione della congiunzione tra vita e morte mira a evitare una logica della posizione, della *Setzung*, che ricadrebbe dunque in una «logica della posizione (dialettica o non dialettica)» (Derrida 2021a: 25), presupponendo la costituzione di una dualità tale da assorbire l'alterità tra vita e morte nell'opposizione, *Entgegensetzung*. Tale discorso fa eco a quanto afferma Derrida nella *Farmacia di Platone*, dove «la matrice di ogni opposizione possibile» (Derrida 2018: 137) è riconosciuta nell'opposizione tra interno ed esterno, ossia, in base a quanto detto, tra vita e morte. Se la matrice della logica dell'opposizione è dunque questa, allora il suo sovvertimento più radicale risiede nella supplementarietà che costituisce la vita la morte. Non si tratta dunque di sovvertire il rapporto tra vita e morte – che non farebbe che riconfermare l'opposizione –, bensì di attuare un *movimento obliquo* che renda impossibile la divisione netta tra interno ed esterno.

Sarà *La vita la morte* a mostrare come questa matrice sia inconsapevolmente assunta da Jacob: il codice genetico rimane confinato nell'interiorità del vivente – senza alcuna relazione con l'esperienza, ossia con il fuori – diventandone l'essenza, *logos* il cui *telos* è rappresentato dell'espressione senza scarto di ciò che è presente nel programma. Quella di Jacob è così un'inconscia monadologia del vivente che vede la rigidità della memoria genetica – interna, quindi chiusa e autonoma, se non per qualche “pericoloso supplemento” – opposta a quella cerebrale, aperta all'esteriorità e soggetta al cambiamento. Il superamento di questa posizione, che vede al cuore del vivente un'auto-riproduzione come circolarità tra *logos* e *telos*, deriva proprio dalla vicinanza tra traccia e vivente: anche la memoria genetica, in quanto «memoria genetica dell'eredità» (Derrida 2021a: 39), è sottoposta alla traccia come sua condizione. Di conseguenza, tale memoria, in quanto protensione e ritenzione minimale all'interno del vivente, non può che essere effetto del codice genetico che è pienamente testo «nella misura in cui c'è consegna e archivio, codice e decifrazione» (*ivz*: 109).

Ma ciò, come accennato, ha delle conseguenze ben più ampie, in quanto ciò che rintraccia Derrida è la «struttura stessa del vivente in quanto struttura comune al biologo – in quanto vivente – alla scienza in quanto produzione della vita, e al vivente stesso» (*ivz*: 112). Ciò significa riconoscere come la nozione di programma richieda di andare al di là della tradizionale concezione filosofica di vita, ossia accogliere la morte non più come una semplice interferenza all'interno del vivente – l'*autos* di un'auto-riproduzione della vita –, ma come ciò che è *già sempre inscritto all'interno del vivente in quanto da sempre infestato dalla traccia*, incrinando ogni tentativo di piena immanenza. In questo modo, il programma genetico non può che imparare dall'esperienza – una fondamentale anticipazione della teoria epigenetica, discussa da Stiegler e approfondita da Malabou.

2. II. SECONDA MASCHERA: STIEGLER, EPIFILOGENESI E ANTROPOGENESI

Qual è lo statuto della tecnica in questo discorso? Sulla questione si apre la seconda maschera, quella di Stiegler. Già nella *Grammatologia*, Derrida riconosceva come fosse lo stesso gesto a decretare tanto l'esclusione della scrittura quanto della tecnica, salvo affermare che «un certo tipo di interrogazione sul senso e l'origine della scrittura preceda o almeno si confonda con un certo tipo di interrogazione sul senso e l'origina della tecnica» (Derrida 2024: 26). La necessità di questa confusione è parte della strategia decostruttiva: se la decostruzione risulta il primo vero alleato della tecnica (Chiurazzi 1992), l'apertura di questa alleanza si produce allora, paradossalmente, nell'impossibilità di una chiara trattazione della tecnica, ricompresa all'interno della metafora della scrittura (Lindberg 2016) – o, come abbiamo visto, della scrittura del vivente. Ciò è esplicito in Derrida, quando afferma che:

la vita è già da sempre abitata da una tecnicizzazione. [...] Comunque una strategia protesica abita il movimento stesso della vita: la vita è un processo di auto-sostituzione, il trapassare della vita è una *mechanike*, una forma di tecnica (Derrida 2010: 48).

Questa tecnicità originaria come archi-scrittura del vivente è il punto in cui si inserisce il distacco di Stiegler. Riconosciuta la necessità del gesto teorico di Derrida, ci si può infatti porre la seguente domanda: dopo aver ridato cittadinanza filosofica a termini come scrittura e tecnica, che rapporto si instaura tra di loro? Il primo movimento di questa riabilitazione passa indubbiamente attraverso Derrida; tuttavia, non risultano chiari i contorni di questo rapporto. Proprio la mancanza di chiarezza su questo punto costituisce per Stiegler l'«esitazione» (Stiegler 2001: 241) maggiore di Derrida. Riconoscere infatti uno statuto particolare a un tipo di traccia, quella tecnica, rappresenta per Derrida «un ritorno ad una metafisica del supplemento» (Stiegler 2006: 109). Questo è il motivo per cui Stiegler, in *La colpa di Epimeteo*, pur iniziando pienamente nell'orizzonte decostruttivo – rappresentato dal rilevamento di una tradizionale separazione tra *technè* ed *episteme* –, dovrà necessariamente staccarsi dal maestro per una trattazione positiva della tecnica.

La leva teorica di Stiegler è quella di rintracciare una «doppia plasticità» (Stiegler 2023: 185) nel processo di ominazione, dove quest'ultimo è allo stesso tempo un processo di tecnogenesi. La questione del “chi” e del “cosa” – e dunque della supposta superiorità del “chi” come luogo dell'attività, rispetto alla passività del “cosa” – viene riletta all'interno di questa doppia plasticità. Se «la comparsa dell'uomo è la comparsa della tecnica» (*ivi*: 184) ciò significa *rompere con la coestensività tra vita, testo e tecnica* che si può trovare in Derrida. Questa rottura porta con sé una necessità teorica della decostruzione: quella di evitare lo «schema di una seconda origine» (*ivi*: 185), cioè vedere la necessità dell'umano prima nella sua purezza naturale e poi nella sua “caduta” nel mondo – che è sempre una caduta nell'esteriorità e nella morte, cioè nella tecnica. Tuttavia, per tracciare fino in fondo questa necessità bisogna sottolineare il legame tra essere umano e tecnica, e la loro reciproca origine, sottolineata dall'ambiguità del genitivo nell'espressione “invenzione *dell'uomo*”.

Questa relazione trasduttiva tra “chi” e “cosa” instaura dinamiche diverse da quelle della vita in generale. Anzi, essa richiede di affermare una «*continuazione dell'evoluzione degli esseri viventi con mezzi diversi dalla vita*» (*ivi*: 178), continuazione che è anche quella degli obiettivi della decostruzione – riabilitare una logica del supplemento, dell'esteriorità, della morte e della tecnica – con mezzi diversi da Derrida, e addirittura in opposizione a quest'ultimi. La *différance*, «che non è altro che la *storia della vita*» (*ivi*: 179), deve quindi essere sottoposta a un'ulteriore torsione, che è quella del «passaggio *dalla physis come différence (la vita in generale) alla différence di questa différence*» (*ivi*: 184). Com'è noto, è soprattutto Leroi-Gourhan a consentire a Stiegler questo distacco (Stiegler 1992; 1998). Anche qui, è palese la lontananza da Derrida: se il paleoantropologo offre gli strumenti per pensare una “storia della vita”, egli offre anche, tramite il concetto di “esteriorizzazione”, il

modo per rileggere la logica del supplemento come supplemento tecnico della memoria umana. In questo modo, il supplemento non è tanto il margine di una filosofia da decostruire in quanto pretende di mantenere puro il suo statuto, quanto il vero e proprio movimento di esteriorizzazione che rende possibile studiare l'evoluzione dell'umano al di fuori delle condizioni puramente biologiche, ossia genetiche. *Epifilogenesi* è il nome di questa evoluzione – la possibilità di articolare e mantenere tanto la memoria genetica, quanto la memoria nervosa individuale, che all'interno della vita in generale andrebbe altrimenti persa.

Derrida, pur avendo posto i concetti fondamentali per questo passaggio, non l'ha affrontato fino in fondo. Sempre nella *Grammatologia*, Derrida riconosceva come la particolarità dell'umano fosse nella sua supplementarietà, ossia nel «*potere di sostituire un organo all'altro, di articolare lo spazio e il tempo*» (Derrida 2024: 334), e ancora che «la differenziazione organica è il proprio e il male dell'uomo» (*ivi*: 354). Ciononostante, Derrida non riconosce la comparsa dell'umano come comparsa della tecnica, ossia come memoria artificiale o epifilogenetica, movimento di scarto dalla vita in generale (ciò che avrebbe aperto una nuova epoca della differenza non più oggetto di una grammatologia), ma come comparsa di una grammatizzazione (Prunotto 2024a). Ancora, se Derrida afferma l'importanza della comparsa dei sistemi di scrittura come «accrescimento prodigioso del potere di differenza» (*ivi*: 192) che non avrebbe portato a «nessuna trasformazione notevole dell'organismo» (*ibid.*), è perché non riconosce quel particolare legame tra organico e organologico che Stiegler mette al cuore della storia dell'umano.

Stiegler modifica così l'intento della decostruzione portando fino in fondo i temi che si intrecciano tra vivente, tecnica e il suo altro: la comparsa dell'umano è *allo stesso tempo* comparsa della tecnica, particolare tipo di traccia. Ancora, la comparsa della traccia epifilogenetica è ciò che rende possibile ogni altro tipo di traccia (Stiegler 2020a: 86ss): condizione quasi-trascendentale che organizza le varie tracce, proprio come la memoria epifilogenetica permette di organizzare e mantenere gli altri due tipi di memoria.

Prendendo in considerazione le critiche rivolte a Stiegler, non può quindi sorprendere come la maggior parte ruotino intorno alla questione Derrida (Bennington 1996; Colony 2001; Roberts 2005; Senatore 2022). Brevemente, queste sono schematizzabili in due gruppi: o sottolineano una lettura parziale, e quindi critica, del maestro o invece argomento a favore di un ritorno automatico di Stiegler a una posizione antropocentrica incentrata sulla tecnica – riaprendo così quest'ultima un divario, quello tra animale e umano, che Derrida (2020) aveva decostruito. Riguardo al primo punto, quanto detto finora mostra come Stiegler affronti la decostruzione a partire dalla sua base teorica più radicale: se la *différance* rappresenta la storia della vita, la necessità di parlare della tecnica richiede allora l'epifilogenesi, cioè «il passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica» (Stiegler 2023: 216). Tale passaggio era necessario per chiarire la tecnicità originaria

dell'umano e il suo valore quasi-trascendentale. Di fronte a ciò, la questione vita/morte va specificata, al costo di andare contro Derrida: la scrittura non è più la metafora della coestensività tra vivente e traccia, bensì «uno *stadio* della grammatizzazione» (Stiegler 2015: 39) – ossia del processo di co-evoluzione tra umano e strumento tecnico come esteriorizzazione della memoria e quindi ritenzione terziaria (Stiegler 2018a), rappresentando così il «processo di formazione degli *hypomnemata*, ossia delle epoche successive del *pharmakon*» (Stiegler 2014: 245). È proprio questa rilettura di una *différance* produttrice tanto dell'organico quanto dell'inorganico che risponde alla seconda obiezione:

la prospettiva tecnologica di Stiegler non emancipa dialetticamente l'uomo dalla Natura, bensì, attraverso la relazione epiflogenetica dell'umano e della tecnica, dell'organico e dell'inorganico, intreccia ancor di più il primo nelle maglie della seconda (Vignola 2024: 188).

Stiegler non ricade nella posizione tradizionale metafisica dell'umano come padrone degli strumenti: in quanto *défaut d'origine* non ha alcun attributo essenziale che possa distinguerlo dall'animale. Semmai è la sua connessione con la tecnica, «dinamica originale in una relazione trasduttiva» (Stiegler 2023: 271), a rappresentare il filo conduttore della sua storia, intesa come una “quasi-analitica esistenziale” della tecnicità (Prunotto 2024b). Ciò significa allora abbandonare l'ovvietà con cui si assegna il “chi” all'umano e il “cosa” alla tecnica, cioè ricordarsi della *doppia plasticità* a cui si è accennato all'inizio e che sarà ripresa nell'ultima parte.

3. TERZA MASCHERA: MALABOU, PLASTICITÀ E FORMA

La maschera di Malabou si apre sotto il segno di Hegel, a cui dedica la sua tesi di dottorato (Malabou 2012). La ripresa di Hegel è già di per sé significativa, in quanto rappresenta un consapevole contrasto con le critiche della dialettica secondo una direttrice che va da Heidegger a Derrida, fino al panorama francese. Heidegger indicava Hegel come il maggiore pensatore di una «interpretazione ordinaria del tempo» (Heidegger 2005: 504), ossia di un'interpretazione cieca di fronte alla *Seinsfrage*, e dunque di fronte all'origine non dialettica di quest'ultima (Malabou 2019a). Derrida (1997c), invece, pur decostruendo i presupposti di questa critica heideggeriana – l'opposizione tra temporalità autentica ed inautentica –, pone a più riprese il problema fondamentale di un'uscita dalla dialettica, problema particolarmente sentito in Francia alla luce della necessità di mantenere aperta la questione della storicità (Malabou 2019b).

Qui Derrida è nuovamente centrale: Hegel indica, come in Heidegger, la più alta espressione della metafisica della presenza come predominio del nome, «cancellazione della scrittura nel logos» (Derrida 2024: 48). La dialettica è per Derrida quel meccanismo filosofico capace di ridurre ogni differenza a opposizione, operata

tramite ad un'auto-riflessione che non lascia scarti (Gasché 2013). Di nuovo, la questione della vita funge da filo conduttore: come già visto riguardo a *La vita la morte*, la logica dell'opposizione che domina il rapporto tra vita e morte è esattamente quella di Hegel, verso cui Derrida muove un'implicita decostruzione (Vitale 2015). Seguendo Derrida, Hegel offrirebbe la più coerente teorizzazione dell'opposizione tra vita e morte, dove è la vita dello spirito a prevalere, in quanto la morte è da essa sempre *aufgehoben*, e dunque mai pensata davvero. Economia dello spirito come economia della vita pura, dove il negativo è sempre preso nella possibilità di un suo superamento e dunque *sans reserve* (Derrida 2002).

Se dunque Derrida suona la campana da morto per la dialettica (Derrida 2006b), Malabou ne proclama la rinascita grazie al concetto di plasticità, che la accompagna da Hegel fino alle neuroscienze (Malabou 2009). L'intero percorso di Malabou indica *la vastità e la ricchezza teorica di questo concetto*, definibile in prima battuta come capacità di dare e ricevere forma, in particolare in relazione alla plasticità neuronale. Liberata dal suo più immediato rapporto con l'arte, dunque, la plasticità viene concepita da un lato come *apertura all'avvenire*, dall'altro come suo elemento *distruttivo*, permettendo così di ripensare le categorie tradizionali di forma, presenza e identità.

Per Malabou, è dunque con Hegel che si registra la nascita della «*plasticità filosofica*» (Malabou 2012: 23), ossia della proposizione speculativa come circolarità tra soggetto e sostanza in quanto reciproco processo di donazione e ricezione di forma. In questo modo, si può vedere nella plasticità il «centro delle metamorfosi della filosofia hegeliana» (*ivi*: 28), che Malabou rintraccia dall'antropologia fino allo spirito. Ciò risponde direttamente alle critiche rivolte a Hegel: la plasticità rappresenta un costitutivo «*eccesso*» (*ivi*: 17), che organizza il tempo e l'avvenire e struttura il soggetto a partire da questa dinamica temporale di novità, cioè quella della forma e delle sue metamorfosi: plasticità, temporalità e dialettica si richiamano a vicenda *à la fois*, come ricorda Derrida commentando il testo (Derrida 2006a). Ciò riapre così *l'importanza del pensiero hegeliano della vita* (Achella 2020), che, in quanto plastica, risulta capace di integrare al suo interno le metamorfosi della forma.

La questione non si riduce soltanto al ruolo di Hegel o alle sue possibili letture, ma si apre al tentativo di separare, grazie alla plasticità, il concetto di forma e metamorfosi dalla metafisica della presenza. Su questo punto Derrida è molto chiaro: «tutti i concetti con i quali si sono volta a volta tradotti e determinati *eidōs* o *morphé* rinviano al tema della *presenza in generale*» (Derrida 1997b: 212), ossia all'ambito delle «categorie dell'ente o dell'entità» (Derrida 1997a: 34). Tuttavia, le potenzialità della forma rintracciate da Malabou vanno al di là della loro riduzione a presenza: la plasticità è una «*struttura di trasformazione e di distruzione della presenza e del presente*» (Malabou 2023: 44), che Nietzsche descrive molto bene come potenza della vita che cresce su stessa, capace di «*trasformare e incorporare cose*

passate ed estranee, di sanare le ferite, di sostituire parti perdute, di *riplasmare in sé forme spezzate*» (Nietzsche 1972: 9).

È proprio grazie alla possibilità di una rottura della forma, e quindi di una plasticità distruttrice, che Malabou può mostrare come l'identità tra forma e presenza non sia altro che una riduzione, chiamando in causa l'emblematica figura di Proteo, figura mitologica capace di mutare il proprio aspetto. Tuttavia, nota Malabou, le metamorfosi di questa divinità procedono in circolo: dopo una precisa serie, il dio ritorna al suo aspetto originario. In Proteo, risulta evidente come la forma sia *pre-determinata* dall'essenza, riducendosi a *mera esteriorità*:

è solo la forma esteriore dell'essere a subire un mutamento, mai la sua natura. L'essere dimora invariato in senso al cambiamento stesso. Il presupposto sostanzialista è il compagno di viaggio della metamorfosi occidentale. La forma si trasforma, la sostanza permane» (*ivi*, 37).

Compresa nella sua dinamica di rapporto «tra la forma e sé stessa» (Malabou e Vahnian 2008: 4), la plasticità non indica così solo la continuità della forma, ma anche la sua rottura, cioè la distruzione del circolo dell'essenza che cerca sempre di domare la forma tenendola separata da sé. È proprio la plasticità a tenere insieme e mettere in dialogo – come le figure di una maschera – tanto la *presenza* quanto la sua *distruzione*, mostrandone le metamorfosi e l'intercambiabilità. Schema di lettura è dunque la forma come «formalità e figuralità» (Malabou 2023: 105), cioè sia come idealità che come suo farsi corpo, compresi a partire dalla loro reciproca convertibilità.

Tutto ciò è strettamente collegato alla questione della vita, su cui, in Malabou, si saldano i temi della plasticità cerebrale e dell'epigenetica. L'ormai conclamata fine di uno stretto determinismo genetico (Atlan 1999) obbliga a rivolgere lo sguardo non tanto sulla scrittura interna del codice genetico, bensì alla sua superficie (l'*epi* di epigenetica). Comprendere la vita come «*effetto di superficie*» (Malabou 2020: 72) costringe a rivedere i rapporti tra genotipo e fenotipo – ossia tra interno ed esterno – e tra essenza e forma, per indagare come il vivente si auto-differenzi plasticamente, informando e venendo informato dall'ambiente. Dire “effetto di superficie” significa andare necessariamente verso una rivalutazione della forma e della sua corporeità, in particolare in relazione alle forme di trauma puramente cerebrali (Malabou 2007b). Queste ultime, tenute ai margini tanto dalla filosofia quanto dalla psicanalisi – poiché entrambi interessate al senso –, mostrerebbero invece *l'impre-scindibilità della struttura materiale del cervello*. I traumi cerebrali rivelerebbero *ex negativo* tanto l'ancoraggio radicalmente cerebrale e quindi biologico del sé (Le-Doux 2009), quanto come i tentativi delle sinapsi di riparare questi danni (per quanto non sempre possibili) rappresentino un ulteriore aspetto della plasticità della forma, in particolare del suo potenziale distruttivo: i soggetti che hanno subito traumi cerebrali rappresentano nella maniera più icastica il potere dislocante della

forma, essendo divenuti *un'alterità priva di identità*, ossia priva di continuità con il soggetto pre-trauma.

L'unione di questi elementi – i quali a loro volta mostrano la potenza metamorfica del concetto stesso di plasticità – mostrano per Malabou l'insufficienza della decostruzione. Se il legame tra plasticità e vita è indissolubile, ciò significa che la *forma non è più mera presenza*, ma che questa va materializzata alleandosi con le neuroscienze e le teorie epigenetiche. Se Derrida criticava Hegel per aver escluso la morte dalla vita dello spirito, sostenendo che «*la traccia non fa corpo*» (Malabou 2023: 46) Malabou può invece rivolgere a Derrida la critica che la decostruzione della soggettività abbia tralasciato la possibilità della sua più radicale distruzione, radicata nella materialità del cervello. Questa possibilità però si può leggere soltanto a partire dalla plasticità del soggetto, motivo per cui è quest'ultima a indicare la *clôture* della decostruzione, o meglio della «*legge sistematica del reale decostruito*» (Malabou 2023: 109), il campo di trasformazioni tra presenza e sua dislocazione. In questo modo, l'umano è reintrodotta, come in Derrida, in una più generale storia della vita dove non è più il gramma o la traccia a organizzare i ritmi del vivente, bensì la sua capacità plastica. La storicità della vita non è dunque opera o risultato del gramma, bensì del cervello, e «il nome di storicità costitutiva del cervello in effetti è la sua plasticità» (Malabou 2007a: 12), di cui afferma risolutamente «l'equivalenza e l'intercambiabilità delle sue due dimensioni: biologica e filosofica» (Malabou 2020: 289), abbandonando così definitivamente una certa non irriducibilità della *differenza* e rivolgendosi piuttosto alla morfologia contemporanea (Tedesco 2020).

4. PER UNA FARMACOLOGIA DELLA PLASTICITÀ

Come annunciato all'inizio, i riferimenti reciproci tra Stiegler e Malabou non sono numerosi. Tuttavia, la struttura di questo lavoro permetterà di integrarli in un confronto più ampio.

L'unico riferimento di Malabou a Stiegler, per quanto formulato di passaggio, è molto indicativo. Nell'introduzione a *Metamorfosi dell'intelligenza*, Malabou indica la necessità di superare, in virtù delle ultime scoperte scientifiche, l'opposizione tra plasticità cerebrale e algoritmica. Criticando un proprio testo precedente (Malabou 2007a), la filosofa ritiene insostenibili una serie di opposizioni volte a salvaguardare l'autonomia del cervello dalla tirannia dell'algoritmo. Per Malabou, uno dei fautori di questa opposizione sarebbe proprio Stiegler, in quanto fautore di un'«opposizione» (Malabou 2021: 15) tra il qualitativo, l'improbabile dell'umano e il quantitativo, cioè il calcolo della macchina. È chiaro, dunque, come Malabou escluda ogni tipo di vicinanza tra il suo pensiero e quello di Stiegler, per quanto già da *La colpa di Epimeteo* (Stiegler 2023: II, capp. 2-3) Stiegler, leggendo Heidegger, ponga in dubbio esattamente questo tipo di opposizione. Lo spazio per un più diretto

confronto ha semmai a che fare con il ruolo del cervello nell'individuazione umana, ed è da questo punto di vista che si rintraccia in Stiegler un più chiaro riferimento. Discutendo dell'approccio organologico, Stiegler (2020a: 74-76) sottolinea l'importanza delle neuroscienze e della plasticità, «ma non affatto nel modo perseguito dal progetto di Catherine Malabou» (*ivi*: 74). In altri testi ricompare il riferimento alla plasticità e alle neuroscienze (Stiegler 2013; 2020b) indicando come la diversità dell'approccio di Stiegler richieda un «approccio organologico al cervello» (Stiegler 2020b: 182). Del resto, già nella *Colpa di Epimeteo*, l'ominazione era vista come una tecnogenesi in virtù di questa doppia plasticità, dove «il cervello svolge ovviamente un ruolo - ma non è il regista: è solo un elemento parziale dell'insieme» (Stiegler 2023: 187). L'idea stessa di un "approccio organologico al cervello" implica che questo vada studiato all'interno di una prospettiva più ampia, cioè quella dei vari processi di individuazione, mentre Malabou lo radica nella neuronalità di questa individuazione (Changeux 2024), sottintendendo come la gran parte dei filosofi abbia voltato le spalle a queste fondamentali scoperte scientifiche per conservare una certa esclusività del discorso filosofico, senza doversi confrontare con altre discipline.

Ma è possibile mantenere questo (esclusivo) radicamento? Nel secondo, e più ampio, commento di Stiegler, egli ricorda come rintracciare la questione della plasticità in Hegel non supera automaticamente alcuni dei punti centrali delle critiche che già furono di Derrida: in Hegel manca una trattazione positiva del concetto di scrittura. La mancanza di una tale trattazione significherebbe, sulla scorta di Stiegler, essere troppo hegeliani: in Hegel, la plasticità della soggettività, e quindi della vita, «è possibile solo a condizione di passare attraverso la sua esteriorizzazione *sterilizzante* [...] - ovvero: attraverso quel processo di fissazione che è la scrittura» (Stiegler 2012a: 190), intesa come stadio del processo di grammatizzazione che determina la plasticità della soggettività stessa. Mantenendo la necessità di fare corpo, e in particolare corpo biologico e plastico, Malabou non potrebbe che escludere la tecnica. Tuttavia, questa è ancora una posizione troppo vicina a Hegel. Il movimento è questo: la plasticità nasce come correlata all'arte (Malabou 2012: 21), ma questo concetto non rimanda soltanto a una figura dello spirito, bensì è lo spirito stesso. Il presupposto di ciò è accettare la visione romantica di una separazione tra arte e tecnica - tra calcolo e incalcolabile, la stessa opposizione che in fondo Malabou attribuisce a Stiegler. Del resto, se la base della sua rivalutazione parte dal *πλάσσειν* greco, perché non ricordarsi come in greco tanto arte quanto tecnica erano compensati nello stesso termine, e cioè *τέχνη*?

L'assenza di un discorso sulla tecnica - la stessa assenza che si trova in Hegel - è ancora più lampante quando Malabou parla di seconda natura (Malabou 2012: 39ss) - e, in un certo senso, dove Stiegler pone la doppia plasticità tra "chi" e "cosa". Qui Malabou si concentra giustamente sul concetto di abitudine - altro aspetto centrale per il confronto con Stiegler (Habdankaité 2020) come raddoppiamento della

natura, senza tuttavia riconoscere l'aspetto meccanico, esteriorizzato e tecnico dell'abitudine - ovvero l'aspetto ambiguo, diciamo farmacologico, dello statuto umano come seconda natura tecnica (Chiurazzi 2021). La plasticità non deve abbandonare il dominio estetico in quanto esso, almeno storicamente, è legato all'arte, ossia più radicalmente alla tecnica. Non si tratta di purificare il concetto di plasticità dal legame con l'estetica e riportarlo al suo ruolo apicale nello spirito, semmai di *riconduurre lo spirito laddove nasce e cerca di slegarsi*, cioè alle sue tecniche. Proprio questo riconoscimento ci permette di dire, seguendo Canguilhem, che «l'uomo, anche fisico, non si limita al proprio organismo» (Canguilhem 1998: 164), in quanto l'essere umano è quell'ente per cui vale la doppiezza semantica del termine ὄργανον, tanto strumento quanto organo biologico. È perché l'ambiente umano va specificato in direzione epifilogenetica che «la noesi si rivela quale tecnosi» (Stiegler 2022: 57), tale per cui l'*auto* dell'auto-organizzazione dell'umano non avrebbe a che fare soltanto con le leggi biologiche, bensì con le esteriorizzazioni e le mediazioni tecniche. In questo senso, per Malabou, se la plasticità è la *ratio essendi* del reale, la *ratio cognoscendi* sarebbe allora la tecnica come sua condizione quasi-trascedentale.

Malabou, invece, come si può evincere dal breve riferimento a Stiegler, riterrebbe questa posizione come un indebito distacco da una prospettiva pienamente scientifica, e quindi come un tentativo di mantenere una certa superiorità del filosofico di fronte alle nuove scoperte sul cervello, come quella del "sé sinaptico", per cui Stiegler si dimenticherebbe come il cervello rappresenti il grado zero della soggettività - e che invece la questione dei traumi cerebrali mostrano molto bene. Malabou continuerebbe, rispetto a Stiegler, a vedere l'umano come inserito in una storia generale della vita, come si vede dalla diversa trattazione di Kant nei due autori: per Malabou la questione riguarda quella di un'«epigenesi *del* trascendentale stesso» (Malabou 2020: 251), mentre per Stiegler la questione kantiana è quella dell'immaginazione trascendentale, affrontata non a caso a partire da una modalità di mediazione tecnica del tempo, che è il cinema (Stiegler 2018b).

Per non rendere Malabou e Stiegler due maschere della decostruzione, due trasformazioni di quest'ultima «saldati per sempre, separati per sempre, faccia a faccia» (Malabou 2023: 84), si potrebbe tracciare un punto su cui aprire un dialogo positivo, che indicherò come farmacologia della plasticità. Malabou è la prima ad affermare la necessità di considerare le «conseguenza politiche» (Malabou 2023: 115) della plasticità e ritengo che proprio questo sia uno degli spazi per far interagire i due in maniera più costruttiva. A mio parere, se il concetto di plasticità in Malabou richiede ancora un approfondimento teorico (Meloni 2019; Wormald 2020), ciò può passare attraverso il riconoscimento del carattere intrinsecamente *farmacologico e ambiguo* (e quindi non neutrale) *della plasticità* e del nuovo concetto di forma, che implica l'unica maniera per congiungere l'aspetto teorico e quello politico. A fare da termine medio per questo passaggio sarebbe Derrida, sulla scorta

del quale si potrebbe affermare che l'ambiguità appartenga al concetto di plasticità più di quanto Malabou voglia sottolineare, e che in fondo il concetto di plasticità distruttiva non rappresenta altro che un estremo di una polarità tra creatività e distruzione. A tal riguardo, una prima conferma sembrerebbe provenire dai significati che Malabou rintraccia proprio a partire dal verbo *πλάσσειν*. Tale verbo, insieme al sostantivo *πλάσμα* e l'aggettivo *πλαστός*, con cui condivide la radice, contiene nei suoi significati, oltre all'idea della forma, anche quello di "falsificazione", "artificialità" o di "menzogna", come risulta ancora più palese nell'avverbio *πλαστῶς*, che significa "falsamente", o nei composti come *πλαστογραφία*, "scrittura falsa", o *πλαστολόγος*, "colui che dice il falso". Ciò per indicare la necessità di una certa *contaminazione* del concetto di plasticità stesso, che possa portare a una "farmacologia della plasticità": se la questione della plasticità del cervello fosse limitata solamente all'ambito fisiologico, avremmo a che fare semplicemente con una questione di adattabilità all'ambiente, un fatto biologico che disarmerebbe completamente la possibilità di critica politica – a tal riguardo, il fatto che il concetto di plasticità includa anche la «resistenza e la ribellione» (Malabou e Vahnian 2008: 2) non mi sembra sufficiente. Il fatto che la metamorfosi, e quindi la forma, possa recare il "falso", da un lato, in senso "distruttivo", approfondisce il distacco dalla semplice presenza, dall'altro rende possibile il suo utilizzo in ambito politico, in quanto la questione politica del cervello non ha tanto a che fare con la sua distruzione, quanto semmai con le sue possibili "false" metamorfosi, ossia con processi di disindividuazione e miseria simbolica (Stiegler 2021). Tuttavia, sono proprio l'esteriorità, la scrittura e la morte – in una parola la tecnica – a rappresentare la possibilità del falso, di una differenza che non riguarda soltanto l'adattamento all'ambiente, ma anche il modo in cui un difetto biologico viene dislocato e gestito politicamente: una «politica della memoria» (Stiegler 2023: 312) può essere una politica delle metamorfosi di quest'ultima, ma ciò a patto di leggere il cervello come «*un organo relazionale che interiorizza plasticamente i dispositivi relazionali sociali, i quali sono a loro volta supportati da cose, oggetti e artefatti che tessono il commercio umano*» (Stiegler 2010: 110)¹. Detto in altri termini: se lo spirito è plastico, e se questo è lo spazio per una lotta politica, ciò significa che quest'ultima richiede come

¹ Si potrebbe argomentare come sia proprio in *Metamorfosi dell'intelligenza* che Malabou apra il suo discorso alla tecnica. Del resto, sottolinea come la comprensione delle recenti tecnologie di intelligenza artificiale richieda «la rimozione delle frontiere rigide tra natura e artificio» (Malabou 2021: 39), obbligando così a pensare alla «doppia valenza» (ivi: 111) propria della tecnica come automatismo e libertà. Ma tale necessità è *sopravvenuta* all'interno di una storia dell'organico e delle sue forme, e non ne è la sua necessaria mediazione. Se la questione del cervello e il suo rapporto con le nuove tecnologie riguarda giustamente il rischio di «nuovi imperialismi» (ivi: 16), ciò significa che la materialità del cervello è indubbiamente la condizione necessaria per l'individuazione psichica, ma non bisogna dimenticare che questa è da sempre intrecciata con altri processi di individuazione, ed è proprio questo intreccio che rende il cervello il campo di battaglia dei "nuovi imperialismi", ossia da sempre contaminato dall'individuazione tecnica e sociale – del resto, riconoscere l'invenzione dei test del QI come la prima metamorfosi del cervello è la prova.

presupposto il comprendere tanto lo spirito e le sue tecnologie (Stiegler 2012b) quanto il modo per prendersi cura di ciò (Stiegler 2014).

Malabou utilizza la maschera di trasformazione per indicare le dislocazioni e i rapporti, i differimenti e le opposizioni del suo percorso concettuale. A tenere insieme il tutto è il concetto di plasticità che, al pari della maschera, rappresenta un divenire, un divenire-forma, indicando l'impossibilità tanto di una pura continuità quanto di una pura rottura con i volti che la compongono. Ciò si è dimostrato ancora più vero nell'utilizzo che si è fatto della maschera: tanto Stiegler quanto Malabou proseguono su linee diverse rispetto a Derrida, linee però aperte dal gesto decostruttivo. Si potrebbe dire che la decostruzione ha aperto nella filosofia lo spazio di una maschera di trasformazione, mostrando come la necessità di rivolgersi a un volto non potesse che passare attraverso il rimando e il differimento di quest'ultimo nelle sue maschere. Lo statuto stesso di questa maschera è stato approfondito, ma non chiarito. In essa tecnica e forma, epifilogenesi e plasticità si rincorrono a vicenda sulle figure aperte dalla traccia e della differenza. Ambiguità della maschera sono allo stesso tempo la sua esteriorizzazione e la sua messa in forma – plasticità tecnica ed esteriorizzazione della forma.

BIBLIOGRAFIA

Abbinnett, R. (2017). *The thought of Bernard Stiegler: Capitalism, Technology and the Politics of Spirit*: Routledge.

Achella, S. (2020). *Pensare la vita. Saggio su Hegel*: il Mulino.

Alombert, A. (2020). From Derrida's Deconstruction to Stiegler's Organology: Thinking after Postmodernity, in «Derrida Today» 13, n. 1 (2020): 33-47.

Atlan, H. (1999). *La fin du tout génétique?*: Quæ.

Bradley, J. P.N. (2024). *Critical Essays on Bernard Stiegler: Philosophy, Technology, Education*: Cambridge Scholars Publishing.

Bhandar, B. e Goldberg-Hiller, J. (a cura di) (2015). *Plastic Materialities. Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*: Duke University Press.

Bennington, G. (1996). Emergencies, in «Oxford Literary Review», 18: 175-216. <https://doi.org/10.3366/olr.1996.009>.

Buseyne, B. et al. (a cura di) (2022). *Memories for the Future: Thinking with Bernard Stiegler*. Rowman & Littlefield.

Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico*, trad. it. D. Buzzolan e M. Porro: Einaudi.

Chiurazzi, G. (1992). *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*. Turin: Rosenberg & Sellier.

———. (2021). *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*: Rosenberg & Sellier.

Changeux, J.-P. (2024). *L'uomo neuronale*, a cura di F. Fabbro: Mimesis.

Colony, T. (2011), *Epimetheus Bound: Stiegler on Derrida, Life, and the Technological Condition*, in «Research in Phenomenology» 16: 72-89.

De Michele, G. et. al. (a cura di) (2024). *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida*.

Derrida, J. e Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain... Dialogue*: Fayard.

Derrida, J. (1997a). *La différance*, in Id. *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida: Einaudi, 27-59.

———. (1997b). *La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio*, in Id. *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida: Einaudi, 209-233.

———. (1997c). *Ousia e Grammé. Nota su una nota di Sein und Zeit*, in Id. *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida: Einaudi, 59-105.

———. (1999). *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli: Ombre corte.

———. (2002a). *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id. *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi: Einaudi, 325-359.

———. (2006a). *Il tempo degli addii. Heidegger (letto da) Hegel (letto da) Malabou*: Mimesis.

———. (2006b). *Glas*, a cura di S. Facioni: Bompiani.

———. (2008). *Introduzione a Husserl L'origine della geometria*, a cura di C. di Martino: Jaca Book.

———. (2010). *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, a cura di I. Pelgreffi: Mimesis.

———. (2018). *La farmacia di Platone*, in Id., *La disseminazione*, trad. it. S. Petrosino e M. Odorici: Jaca Book, 45-199.

———. (2020). *L'animale che dunque sono*, trad. it. M. Zannini: Jaca Book.

———. (2021a), *La vita la morte. Seminario 1975-1976*, trad. it. F. Vitale: Jaca Book.

———. (2021b). *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmaso: Jaca Book.

———. (2024), *Della grammatologia*, a cura di S. Facioni e F. Vitale: Orthotes.

Dillet, B. e Jugnon A. (a cura di) (2013). *Technologiques: La Pharmacie de Bernard Stiegler*: Éditions Lignes.

Fitzpatrick, N. et al. (a cura di) (2021), *Aesthetics, Digital Studies, and Bernard Stiegler*: Bloomsbury Academic.

Gasché, R. (2013). *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, a cura di F. Vitale e M. Senatore: Mimesis.

Goldgaber, D. (2019). *Plasticity, Tecnicity, Writing*, in «Parallax» 25, n. 2: 137-154.

Habdankaitè, D. (2020). *Rethinking Human: Transcendental Idealism Technologized*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica» 13, n.1: 43-57.

Howells, C. and Moore, G. (a cura di) (2013), *Stiegler and Technics*: Edinburgh University Press.

Jacob, F. (1971). *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, trad. it di A. e S. Serafini: Einaudi.

James, I. (2019). *The technique of Thought. Nancy, Laruelle, Malabou, and Stiegler after Naturalism*: University of Minnesota Press.

- Levy-Strauss, C. (1985). *La via delle maschere*, trad. it. P. Levi: Einaudi.
- Lindberg, S. (2016), *Derrida's Quasi-Technique*, in «*Research in Phenomenology*» 46, n. 3 (July): 369-389.
- LeDoux, J. (2002). *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, trad. it. M. Longoni e A. Ranieri: Raffaello Cortina.
- Malabou, C. e Vahmian N. (2008). *A Conversation with Catherine Malabou*, in «*Journal for Cultural and Religious Theory*» 9, n.1 (Winter): 1-13.
- Malabou, C. (2007a). *Cosa fare del nostro cervello?*, trad. it. E. Lattavo: Armando.
- . (2007b). *Les Nouveaux Blessés, De Freud à la neurologie: penser les traumas contemporains*: Bayard.
- . (2009). *La Chambre du milieu, De Hegel aux neurosciences*: Hermann.
- . (2012). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*: Vrin.
- . (2019a). *La negatività dialettica e il dolore trascendentale. La lettura heideggeriana di Hegel nel volume 68 della Gesamtausgabe*, in Id. *Avvenire e dolore trascendentale*, trad. it A. F. Jardimino Maciel: Mimesis, 89-109.
- . (2019b). *Negativi della dialettica. Tra Hegel e lo Hegel di Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève*, in Id. *Avvenire e dolore trascendentale*, trad. it A. F. Jardimino Maciel: Mimesis, 59-89.
- . (2019c). *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, trad. it. V. Maggiore: Meltemi.
- . (2020). *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, trad. it A. F. Jardimino Maciel: Meltemi.
- . (2021). *Metamorfosi dell'intelligenza. Che fare del loro Blue Brain?*, trad. it A. Bondi: Meltemi.
- . (2023). *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione*, a cura di D. Licciardi: Orthotes.
- Meloni, M. (2019). *Impressionable Biologies. From the Archeology of Plasticity to the Sociology of Epigenetics*: Routledge.
- Murphy J. S. e Mui, C. (2024), *Neuropower and plastic writing: Stiegler and Malabou on generative AI*, in «*Educational Philosophy and Theory*», April: 1-10.
- Nietzsche, F. (1972). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. S. Giametta: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, F. Volpi: Longanesi.
- Pinto Neto, M. (2024). *Revisiting Plato's Pharmacy: Derrida, Stiegler, and Malabou*, in «*Perspectivas*» 9, n. 1: 184-203.
- Prunotto, P. (2024a in press). *Dalla grammatologia alla grammatizzazione. Su Jacques Derrida e Bernard Stiegler*, in S. Facioni e F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso. Studi Derridiani in Italia*: Mimesis, 285-303.
- . (2024b). *Ermes dopo Prometeo: la 'quasi analitica esistenziale' di Bernard Stiegler*, in «*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*» 16, n. 1: 137-153.
- Roberts, B. (2005). *Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics*, in «*Postmodern Culture*» 16, n. 1. <https://dx.doi.org/10.1353/pmc.2006.0009>

Senatore, M. (2022). The Engram as Paradigm: Bernard Stiegler's Epistemology of Memory, in «Paragraph» 45, n. 3: 289-306.

Stiegler, B. (1992). Leroi-Gourhan, part maudite de l'anthropologie, in «Les nouvelles de l'archéologie», n. 48/ 49: 23-30.

———. (1998). Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé, in «Les cahiers de médiologie» 2, n. 6: 187-194.

———. (2001). Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith, in T. Cohen (a cura di), Jacques Derrida and the Humanities: Cambridge University Press, 238-271.

———. (2006). La peau de chagrin: ou L'accident franco-européen de la philosophie d'après Jacques Derrida, in «Rue Descartes», n. 52 (Maggio): 103-112.

———. (2010). Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: De la pharmacologie: Flammarion.

———. (2012a). États de choc: Bêtise et savoir au XXI^e siècle: Mille et Une Nuits.

———. (2012b). Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale, a cura di P. Vignola: Orthotes.

———. (2013). Pharmacologie du Front National: Suivi de vocabulaire d'une industrialisation de l'esprit: Flammarion.

———. (2014). Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni, a cura di P. Vignola: Orthotes.

———. (2015). Platone digitale, a cura di P. Vignola e F. Vitale: Mimesis.

———. (2018a). La désorientation II., in Id. La technique et le temps: Fayard.

———. (2018b). Le temps du cinéma et la question du mal-être III., in Id. La technique et le temps: Fayard.

———. (2020a). Elements for a General Organology, in «Derrida Today» 13, n. 1: 72-94.

———. (2020b). Nanjing Lectures 2016-2019, edited by D. Ross: Open Humanities Press.

———. (2021). La miseria simbolica, I: l'epoca iperindustriale, trad. it. R. Corda: Meltemi.

———. (2022). La miseria simbolica, II: la catastrofe del sensibile, trad. it. R. Corda: Meltemi.

———. (2023). La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo, a cura di P. Vignola: LUISS University Press.

Tedesco, S. (2020). Postfazione, in C. Malabou, Divenire forma. Epigenesi e razionalità, trad. it A. F. Jardimino Maciel: Meltemi, 291-298.

Vignola, P. e S. Baranzoni (a cura di) (2016). Aut Aut 371. Bernard Stiegler: per una farmacologia della tecnica: Mimesis.

Vignola, P. (2023). Il ritardo dell'anticipazione, in Stiegler, B. La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo, a cura di P. Vignola: LUISS University Press, 9-43.

———. (2024). Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Ermete. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica» 16, n. 1: 185-204.

Vitale, F. (2015), *Life Death and Differance: Philosophies of Life between Hegel and Derrida*, in «CR: The New Centennial Review» 15 n. 1 (Spring): 93-112.

———. (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*, transl. eng. by M. Senatore: State University of New York Press.

———. (2020) *Making the Différance: Between Derrida and Stiegler*, in «Derrida Today», 13, n. 1 (2020): 1-16.

Wormald, T. e Dahms I. (a cura di) (2018), *Thinking Catherine Malabou. Passionate Detachments*: Rowman & Littlefield.

Wormald, T. (2020). *On Plasticity's own Conceptual Epigenesis: Malabou on the Origin and History of Plasticity*, in «Cosmos and Hithory» 16, n. 1.

F o c u s

ON INTERGENERATIONAL TRANSMISSION

PROSPETTIVE ATTUALI DI GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE: RINUNCIA O RIPRESA PRASSEOLOGICA?

MARTINA MIGLIUCCI

Dipartimento di Giurisprudenza

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"

martina.migliucci@studenti.unicampania.it

ABSTRACT

Drawing on some recent phenomenology-based theories of intergenerational justice, this paper aims at underscoring how the dominant presentist tendency within the debate tackles the normative issue of the future by merely depicting it as a continuation or extension of the present. The inability of the major philosophical theories to genuinely justify a responsibility toward future generations stems from specific factors embedded within the very premises of their arguments. Such a shortcoming is very well shown by Ferdinando Menga's important deconstructive analyses devoted to critically investigating the contractualist, utilitarian, and natural law approaches.

Yet, notwithstanding Menga's phenomenological contribution on the matter, my conclusion will part ways from his mainstay. In what follows I will show, in fact, that his theory does not deliver a convincing motivating force as able to aptly legitimate present generations to take concrete ethical, political and also legal actions for the safeguarding of future generations.

A brief concluding section will display how a good candidate to overcoming short-termism in intergenerational ethics and law can be represented by Hans Lindahl's theory of asymmetric recognition.

KEYWORDS

Intergenerational Justice; Presentism; Legal Collectives; Asymmetrical Recognition; Ferdinando Menga; Hans Lindahl

1. INTRODUZIONE

La sfida principale del nostro secolo, rappresentata dal cambiamento climatico, non si arresta ad essere un problema di tenore puramente ambientale in quanto coinvolge molteplici ambiti, finendo per interessare tanto la sfera sociale, quanto quella etico-politica, economica e anche giuridica. In tale prospettiva, c'è chi giungerebbe ad affermare che il cambiamento climatico rappresenti non un problema, ma il problema per eccellenza di giustizia del nostro tempo.¹ O meglio, a voler

¹ Cfr. F. Gallarati, *Generazioni a processo: modelli teorici di responsabilità intergenerazionale alla prova del contenzioso climatico*, *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, 2/2023, pp. 159-177.

essere più precisi, dovremmo riferirci piuttosto a un vero e proprio problema di “ingiustizia”, vista la lunga, estesa e pervicace resistenza politica ad adottare azioni orientate a un riequilibrio ecosistemico del pianeta. È sotto gli occhi di tutti, in effetti, quanto soltanto in un tempo recente l’opinione pubblica e le agende degli attori istituzionali abbiano iniziato a osservare il tema con toni preoccupanti, segnalando l’esigenza imminente di trovare soluzioni efficaci per tutelare e salvaguardare le future generazioni da un avvenire infausto o, addirittura, inesistente.²

È in questo contesto che opera la responsabilità intergenerazionale, termine che in letteratura viene utilizzato per indicare la necessità di trovare una genuina giustificazione alla nascita di obblighi morali in capo ai contemporanei, di modo che le azioni presenti possano tenere conto, oltre che di specifiche e personali esigenze attuali, anche dei bisogni dei soggetti futuri.

Tuttavia, la significatività etico-normativa della relazione con le generazioni future non è sempre stata una questione di facile risoluzione; tant’è vero che gli approcci concettuali predominanti hanno fallito nel compito di elaborare una teoria in grado di sintonizzarsi eticamente e politicamente con un futuro lontano proprio a causa dell’incapacità di adottare un’ottica davvero “futurica”. Le teorie filosofiche che hanno assunto il principio di giustizia come fondamento di una responsabilità intergenerazionale si sono dimostrate, nel migliore dei casi, idonee a dar seguito a una giustizia meramente intragenerazionale, ossia capace di interessarsi solo a un futuro prossimo, connesso e intersecato con il presente. Di qui, il giudizio del filosofo ambientalista statunitense Stephen Gardiner, il quale, attraverso l’ormai celebre formula della “tempesta morale perfetta”,³ altro non fa che denunciare proprio la “cooperazione infernale” tra, da un lato, prassi sociali ed istituzionali volte a favorire i presenti e, dall’altro, la mancanza di teorie etiche di portata intergenerazionale in grado di contrastare per davvero la “tirannia dei contemporanei”⁴ a danno di destinatari che (ancora) non esistono.⁵

² Come notano molti autori, nell’ambito politico le attuali istituzioni democratiche presentano il problema strutturale di essere “sistematicamente orientate a favore del presente” (cfr. D. Thompson, *Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation*, *Constellations* 12, 2, 2005, pp. 245-61). Di fatto, la tendenza dei “cittadini presenti” a esercitare il potere “a beneficio del presente” (o al massimo del futuro prossimo) sembra radicata nella stessa natura della sovranità popolare e dell’autodeterminazione collettiva (cfr. D. Thompson, *Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13, 1, 2010, pp. 17-37. Infine, i governi democratici, concentrati sulla propria rielezione, basano le loro decisioni su una “temporalità straordinariamente ristretta” (cfr. W. Jenkins, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington DC 2013).

³ Cfr. S. M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm, The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁵ Cfr. F. G. Menga, *Emergenza ambientale e giustizia intergenerazionale. Alcune traiettorie problematiche in prospettiva filosofico-giuridica*, *Materiali per una storia della cultura giuridica* 54, 1, 2024, pp. 157-178.

2. I DILEMMI TEORICI DELL'IMPOSTAZIONE *MAINSTREAM*: UNO SGUARDO CRITICO AL CONTRATTUALISMO E ALL'UTILITARISMO

Attraverso la lettura degli scritti di Ferdinando Menga,⁶ che ha indagato le ragioni della problematica presentistica nell'impostazione filosofica tradizionale, circoscrivendone i punti fermi e le questioni irrisolte, è possibile ricostruire che la scelta di affidarsi al paradigma del presente per rispondere alle esigenze dei soggetti futuri ha portato le cosiddette teorie *mainstream*, in particolare contrattualismo ed utilitarismo, a scontrarsi con tre ostacoli: ostacolo della *non-reciprocità*; ostacolo della *asimmetria* e ostacolo della *indeterminatezza* o *ignoranza verso il futuro*.

In linea con la logica sottesa all'ostacolo della non-reciprocità, non c'è ragione alcuna che spinge i contemporanei a fare qualcosa per le generazioni future: “perché mai dovremmo fare qualcosa per le generazioni future quando loro non hanno fatto nulla per noi?” – così recita il celebre *refrain* di Groucho Marx, con il quale Menga riassume il tenore problematico di suddetto ostacolo.⁷ Peraltro, una tale logica si manifesta in maniera lampante nelle premesse contrattualiste della teoria della giustizia di John Rawls. Rawls, difatti, nel delineare una teoria fondata su un principio di giustizia universale e in grado di guidare una società giusta retta da istituzioni giuste, elabora una condizione di decisione ideale (la cosiddetta posizione originaria) in cui le parti originarie sono chiamate ad accordarsi attorno ad un accordo razionale, equo ed imparziale.⁸ Tuttavia, proprio queste tre caratteristiche dell'accordo originario mal si conciliano con una teoria di stampo intergenerazionale. In effetti, pensare alle parti originarie come a dei soggetti razionali, immuni da inclinazioni psicologiche particolari, dediti all'esclusivo perseguimento dell'interesse personale, votati all'ottenimento della più estesa quantità di beni sociali primari, alla salvaguardia dei propri diritti, alla massimizzazione dei propri risultati⁹ e in grado di operare in un contesto perfettamente equo e imparziale mediante l'espedito narrativo del “velo di ignoranza”¹⁰ – che rende le parti originarie consapevoli del loro essere contemporanee ma, al contempo, ignare del proprio specifico posto nella società – raggiunge senz'altro il proposito di creare una società giusta retta da istituzioni giuste; ma fa tutto questo confermando nondimeno l'irrimediabile portata presentistica di tale impostazione teorica. Inevitabile conseguenza di tale

⁶ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, Morcelliana, Brescia 2021.

⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁸ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge MA 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017), §§ 3, 4.

⁹ *Ibidem*, § 25.

¹⁰ *Ibidem*, § 24, p. 136.

approccio contrattualistico è il vero e proprio fallimento di ogni prospettiva di salvaguardia di soggetti appartenenti a un futuro molto lontano. La stipula dell'accordo originario si svolge, difatti, in un contesto in cui reciprocità e compresenza sono le principali forze della contrattazione, cosicché per i soggetti futuri non sembra esserci spazio alcuno, data la loro fisiologica inesistenza e impossibilità di intervento nel processo di negoziazione.¹¹

Nel continuare la disamina dei presupposti del contrattualismo rawlsiano e nel valutare la loro eventuale compatibilità con le esigenze intergenerazionali, Menga fa notare un ulteriore impedimento rappresentato dal dilemma della asimmetria. In effetti, l'impossibilità per le generazioni future di partecipare all'accordo originario non tanto e non solo impedisce loro di far valere le proprie pretese e aspirazioni, ma, altresì, determina una evidente disparità contrattuale tale per cui il potere di incidere sul destino delle generazioni future resta tutto concentrato nelle mani dei presenti (segnatamente motivati dal perseguimento dell'interesse personale). Per i futuri, in tale contesto, la capacità di incidere sul destino dei contemporanei è totalmente assente o, quantomeno, significativamente ridotta.¹²

Nonostante l'impianto di fondo della teoria di Rawls si riveli inadatto a realizzare un principio di giustizia intergenerazionale, quest'ultimo ha effettuato notoriamente due integrazioni affinché la sua impostazione potesse accogliere elementi atti a rendere concreta ed effettiva un'idea di giustizia a favore delle generazioni future. In tale linea, Rawls, da un lato, ha introdotto il cosiddetto "principio del giusto risparmio" in favore delle generazioni future, con ciò prescrivendo che la generazione di volta in volta contemporanea "sopporti un'equa quota dell'onere nella realizzazione e mantenimento di una società giusta";¹³ dall'altro, ha agito sull'assunto motivazionale di fondo della teoria, sì da considerare i partecipanti alla posizione originaria quali individui nel ruolo di capifamiglia.

La prima integrazione di Rawls risulta fallimentare a causa dell'incompatibilità tra il principio del giusto risparmio e i presupposti che governano la posizione originaria. In questa posizione infatti - come è stato poc'anzi accennato - le parti originarie dispongono della sola informazione di operare razionalmente in un regime di contemporaneità (proprio secondo il requisito cardine della razionalità contrattualista che impone la compresenza negoziale degli attori). Di conseguenza, in un contesto in cui le parti sono chiamate a decidere sulla base del solo perseguimento dell'interesse personale in regime di stretta contemporaneità, il principio del giusto risparmio a favore dei futuri non può godere di alcuna efficacia o legittimità.¹⁴ Come fa correttamente notare Brian Barry, le parti che operano nella posizione originaria di Rawls sono impossibilitate ad accordarsi attorno a un principio del giusto

¹¹ Cfr. F. G. Menga, *Emergenza ambientale e giustizia intergenerazionale*, cit.

¹² Cfr. *Ibidem*.

¹³ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 66.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 66 e 67.

risparmio, essendo, viceversa, più inclini ad agire in base al cosiddetto “dilemma del prigioniero”¹⁵ – razionalità, questa, che spinge gli attori sottoposti al velo di ignoranza a massimizzare razionalmente il proprio tornaconto senza risparmiare alcunché in favore delle generazioni future.¹⁶

Alla luce di questa *impasse* concettuale di fondo, la ricerca di un possibile adeguamento della teoria rawlsiana alla giustizia intergenerazionale si avvale, così, della seconda integrazione sopra indicata: considerare le parti originarie non più quali semplici individui isolati, ma come capifamiglia, in modo tale che i soggetti coinvolti nella situazione originaria siano razionalmente portati ad accogliere un principio del giusto risparmio mediante l'estensione del loro interesse anche ai discendenti.

Ritenere, tuttavia, che le parti originarie, una volta investite del ruolo di capifamiglia, possano estendere il perseguimento del proprio tornaconto anche ai propri discendenti in virtù di una appartenenza familiare, determina conseguenze inaccettabili sia in termini strettamente transgenerazionali¹⁷, sia in ottica puramente contrattualista. In primo luogo, potremmo banalmente osservare come vi siano alcuni soggetti che non hanno discendenti e che quindi, per effetto di questa particolare condizione, contraddirebbero *ab origine* il ruolo di capifamiglia. In secondo luogo, prestare una maggiore attenzione alla condizione dei discendenti più prossimi va incontro al cosiddetto *sleepers effect*, ossia a quel fenomeno in grado di dimostrare che un risparmio indirizzato al solo futuro prossimo si rivela molto vantaggioso per gli immediati discendenti, ma profondamente dannoso e catastrofico per i posteri più remoti.¹⁸ Per non parlare poi del fatto che, per giustificare su un piano intergenerazionale la sua teoria, Rawls sia costretto ad aggiungere ulteriori parametri alla sua proposta teorica, come dimostra appunto l'inserimento *ex post* del ruolo di capifamiglia in capo alle parti originarie. Infine, come sottolinea sempre Barry – al di là del fatto che anche questa seconda integrazione non sia congrua con le premesse stesse della teoria rawlsiana – l'introduzione della figura del capofamiglia finisce per cedere a un inequivocabile postulato comunitarista: elemento, questo, che stona parecchio con una teoria dichiaratamente contrattualista.¹⁹

Il terzo dilemma teorico, denominato in letteratura ostacolo della indeterminazione o della ignoranza verso il futuro, si riferisce alla difficoltà per i presenti di conoscere in maniera certa gli stati futuri e, in particolare, gli interessi o i bisogni dei

¹⁵ Cfr. B. Barry, *Justice Between Generations*, in P. M. S. Hacker, J. Raz (eds.), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 278.

¹⁶ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 68.

¹⁷ Sulla struttura transgenerazionale delle istituzioni sociali (da un punto di vista di ontologia sociale) si veda l'importante studio di T. Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Carocci Editore, Roma 2020.

¹⁸ Si vedano le riflessioni di D. Jamieson, *The moral and Political Challenges of Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 476 e S. M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 123.

¹⁹ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., pp. 72 e 73.

posterì che, invero, con elevata probabilità si evolveranno e muteranno per effetto dello scorrere del tempo e del progredire tecnologico.²⁰ Come evidenzia accuratamente Menga, questo tipo di ostacolo predomina nella teoria utilitarista nella misura in cui questa impostazione presuppone che il livello di giustizia di una società si determini in base alla sua capacità di rispondere all'obbligo universale di massimizzare la felicità o l'utilità dei soggetti coinvolti. Pertanto, secondo tale impostazione, una società può dirsi giusta solo se riesce a massimizzare la felicità o il benessere della collettività.²¹

Ebbene, proprio i caratteri di universalità e di irrilevanza temporale che permeano la concezione utilitarista rendono la massimizzazione dell'utile totale o dell'utile medio una pratica agevole solo in un contesto limitato al presente o al vicino futuro. In sede di etica intergenerazionale, invece, il quadro è complicato dalla succitata fisiologica ignoranza epistemica del futuro.²²

Tale rilievo critico può essere parzialmente superato solo nel caso in cui benessere e felicità vengano intesi non come preferenze, valori e fonti di piacere, ma come mero soddisfacimento dei bisogni primari o di sussistenza, che hanno più probabilità di rimanere immutati nel tempo.²³ Tuttavia, questo significa che i concetti di felicità e di benessere in ambito intergenerazionale, oltre a essere stravolti in termini sufficientisti, devono essere ridotti al punto da far divenire evidente che per i posterì l'unico futuro possibile è basato sull'inevitabile carattere di residualità (o scarto) rispetto al passato.

Inoltre, Menga sottolinea che l'impostazione utilitarista, se applicata alla giustizia intergenerazionale, sembra essere caratterizzata da un elevato tasso di rigidità. Se, infatti, l'obiettivo è massimizzare la felicità o il benessere della popolazione futura, i contemporanei dovranno necessariamente sopportare sacrifici enormi e risparmi continui, senza sapere in che punto e in che misura fermarsi.²⁴ Si tenga in conto, poi, il fatto che il carattere di indefinibilità del numero delle generazioni a venire impone all'approccio utilitarista un sacrificio senza fine sulla generazione presente. Sacrificio che, peraltro, a ben vedere, non avvantaggerebbe nessuna generazione vista l'ottica di un obbligo incessante al risparmio alla luce della irrimediabile incertezza riguardo a quante generazioni esisteranno nel futuro.²⁵

Alla luce di questi onerosi ostacoli di portata intergenerazionale, nell'ambito della teoria utilitarista sono state prospettate diverse soluzioni. Passiamo in rassegna le due più importanti con l'avvertenza, tuttavia, della loro soltanto parziale capacità

²⁰ *Ibidem*, pp. 59 e 60.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 89.

²³ *Ibidem*, pp. 89 e 90.

²⁴ *Ibidem*, p. 90.

²⁵ Cfr. A. Gosseries, *Teorie della giustizia intergenerazionale: una sinopsi*, *Notizie di Politeia* 24, 91, 2008.

risolutiva. La prima soluzione, denominata *diminishing marginal utility*,²⁶ presuppone di basare il risparmio in favore dei posteri sui beni di cui la generazione attuale dispone in misura maggiore, con la problematica conseguenza che i beni di cui si dispone nel presente in misura minore – e su cui si avvertirebbe maggiormente la necessità di un sacrificio presente a vantaggio del futuro – possono essere sottratti a danno dei soggetti non ancora esistenti.²⁷ La seconda soluzione, definita *social discount rate*,²⁸ si basa sull'idea che la necessità di sopportare sacrifici e costi attuali diminuisca in proporzione all'allontanarsi nel tempo del verificarsi, o della probabilità del realizzarsi, delle conseguenze dannose dell'attenuamento dei suddetti sacrifici. Il paradossale risvolto di questa soluzione è che gli effetti dannosi di trascurabile entità avranno più valore rispetto a quelli di ingente portata solo perché i primi sono più vicini nel tempo rispetto ai secondi.²⁹

Sulla base di quanto fin qui esposto e tenuto conto, altresì, dell'assenza di un'idea di giusta distribuzione all'interno dell'impostazione utilitarista,³⁰ risulta impossibile anche per tale dottrina rispondere efficacemente alla questione intergenerazionale senza incorrere in conseguenze controintuitive e nell'*impasse* generata dal fenomeno dello *sleepers effect*.

La disamina di questo triplice asse problematico ha mostrato che l'impostazione tradizionale fondata sul primato di una temporalità della presenza³¹ è totalmente inadeguata ad affrontare la sfida lanciata dalle generazioni future. In particolare, l'utilizzo delle argomentazioni di Menga ha evidenziato che le premesse contrattualistiche di Rawls e l'approccio utilitaristico attribuiscono un primato a ciò che è empiricamente esistente solo al presente, a soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri, a una causalità basata su una dinamica che viaggia unicamente dal presente verso il futuro e alla possibilità di determinare uno stato etico esclusivamente a partire da informazioni presenti.³²

Se Menga, tuttavia, con la sua analisi, ci mostra in modo accurato i profili problematici dell'approccio presentistico relativo ai discorsi etici più tradizionali sulla questione intergenerazionale, ritengo che non con la medesima accuratezza delinei l'efficacia di quelle impostazioni che, a sua detta, offrirebbero una fondazione

²⁶ Cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 305.

²⁷ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 91.

²⁸ Cfr. D. Mueller, *Intergenerational Justice and the Social Discount Rate*, *Theory and Decision* 5, 1974, pp. 263-273; N. Stern, *The Economics of Climate Change*, *American Economic Review* 98, 2, 2008, pp. 1-37.

²⁹ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 91.

³⁰ Cfr. J. J. C. Smart, e B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

³¹ Cfr. M. Kobayashi, *Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective*, in T.-Ch. Kim, R. Harrison (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse, Cambridge 1999, pp. 13 ss; R. Muers, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, Bloomsbury T & T Clark, London 2008, cap. 1.

³² Cfr. F. G. Menga, *Emergenza ambientale e giustizia intergenerazionale*, cit.

genuina al problema. Prima, però, di entrare nel merito della critica alla soluzione teorica offerta da Menga, è importante chiarire che esistono ulteriori profili problematici rispetto a quelli che si possono ricondurre alla semantica presentistica e che ostacolano parimenti la possibilità di misurarsi con le esigenze provenienti da un futuro remoto.

3. IL PROBLEMA DELLA CATEGORIA DEI DIRITTI SOGGETTIVI E LA RASSEGNAZIONE AL PRESENTISMO

Un aspetto su cui molti teorici si sono focalizzati riguarda l'inaggrabile *non-esistenza* delle generazioni future. La radicale assunzione di questo dato di fatto, accostata ai vari fallimenti teorici prodotti dai discorsi contrattualistico e utilitaristico, ha inciso in modo decisivo nella tendenza teorica, condivisa da molti approcci, di limitare la portata della responsabilità intergenerazionale alla sola tutela delle generazioni più vicine a quella presente.

Così, l'irrimediabile inesistenza delle generazioni future ha portato diversi studiosi, tra cui Axel Gosseries, a far luce sull'inadeguatezza della categoria di diritti d'estensione transgenerazionale, con la conseguenza di sottolineare una portata per la responsabilità *intergenerazionale* limitata alle sole generazioni più prossime.³³ Come scrive l'autore: "avere un diritto presuppone l'esistenza di un interesse ad esso soggiacente. Avere un interesse presuppone che il suo titolare possa essere danneggiato. Si può affermare, però, che solo persone che esistono oggi possono essere oggi danneggiate. Pertanto, individui futuri non possono essere ritenuti tali da avere oggi un interesse e ancor meno un diritto".³⁴

Tradizionalmente, uno dei principali sostenitori di una responsabilità intergenerazionale attenuata è John Passmore che, partendo dall'insormontabile dilemma

³³ Tra gli esponenti di questo filone di pensiero va annoverato sicuramente Winfred Beckerman che ha elaborato un vero e proprio sillogismo in virtù del quale si afferma quanto segue: "le generazioni future - le persone non ancora nate - non possono essere ritenute avere alcun diritto. Qualsiasi teoria della giustizia, che voglia dirsi coerente, implica un conferimento di diritti alle persone. Pertanto, gli interessi delle generazioni future non possono essere protetti o promossi all'interno della cornice di qualsivoglia teoria della giustizia" (Cfr. W. Beckerman, *The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice*, in J. Tremmel [ed.], *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006, p. 53.

³⁴ Cfr. A. Gosseries, *On Future Generations' Future Rights*, in J. S. Fishkin, R. E. Goodin (eds.), *Population and Political Theory*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK 2010, p. 112. Questa premessa è messa in evidenza anche da R. Macklin, *Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights?*, in E. Patridge (ed.), *Responsibility to Future Generations*, Prometheus Book, UK 1981, pp. 151 s; R. T. De George, *The Environment, Rights, and Future Generations*, in E. Patridge (ed.), *Responsibility to Future Generations*, Prometheus Book, UK 1981, in part. p. 160; M. Kobayashi, *Atomistic Self and Future Generations*, cit., pp. 14 ss; R. P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 50 ss.

utilitaristico circa l'impossibilità di conoscere la concezione del bene e le specifiche esigenze che apparterranno ad un futuro lontano, ritiene lecito ignorare l'esistenza di una responsabilità verso un futuro remoto e sostenere unicamente una responsabilità relativa a un futuro dell'immediata posterità.³⁵ Ai futuri remoti viene lasciata solo l'eventuale possibilità che i benefici realizzati a vantaggio dei futuri prossimi passino attraverso una trasmissione a catena³⁶ (*chain of love* o *chain of concern*).³⁷

Alle medesime conclusioni di Passmore giunge anche Martin Golding che, invece, muovendo dall'irrimediabile non esistenza delle generazioni future, propone di abbandonare l'approccio basato sulla componente spazio-temporale - fallimentare perché pone le generazioni future nell'impossibilità di avanzare pretese dirette nei confronti delle generazioni presenti e di instaurare con esse una condizione di reciprocità contrattuale - e suggerisce di creare un legame tra la generazione presente e le generazioni future basato sull'idea di condivisione ideale,³⁸ nella convinzione che solo l'esistenza di un'unica "comunità morale", i cui membri condividono la stessa "concezione del bene" e il medesimo "ideale sociale", può far sì che il presente sia profondamente sintonizzato con il futuro e che si generi un senso di responsabilità tale per cui i contemporanei si impegnano a garantire ai posteri di godere del medesimo e comune obiettivo di vita buona.³⁹ Lo stesso Golding, però, si rende conto che una simile proposta può essere impiegata solo in un'ottica di futuro prossimo. Invero, in un contesto in cui vige la fisiologica impossibilità di prevedere le esigenze e i bisogni dei soggetti che apparterranno ad un futuro remoto, va da sé che, con il passare delle generazioni, la condivisione di una comune ed unica visione etica della società è destinata ad affievolirsi e, con essa, anche la spinta motivazionale alla responsabilità morale verso i futuri remoti.⁴⁰

La più influente argomentazione volta a sostenere l'impossibilità di giustificare una giustizia intergenerazionale è quella promossa da Derek Parfit⁴¹ ed è nota in

³⁵ Cfr. F. G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 79-80.

³⁶ Qui la prospettiva di Passmore sembra ricongiungersi a quanto ipotizzato da Gauthier nell'ambito dell'impostazione contrattualista allorché parla dell'esistenza di "una connessione a catena" tra le diverse generazioni (cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., p. 99).

³⁷ Cfr. B. Barry, *Justice Between Generations*, cit.; B. E. Aurenbach, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, New York, Basil Blackwell 1995; H. P. Visser't Hooft, *Justice to Future Generations and the Environment*, Dordrecht, Kluwer 1999; J. Thompson, *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York-London 2009.

³⁸ Cfr. M. P. Golding, *Obligations to Future Generations*, in E. Patridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations*, cit., pp. 61-72.

³⁹ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021, p. 78.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

⁴¹ Per una trattazione più recente del tema si veda S. F. Magni, *Generazioni future. Una sfida per l'etica*, Fandango Libri, Roma 2025.

letteratura con il nome di *problema della non-identità*.⁴² In estrema sintesi, la traiettoria argomentativa di Parfit si basa su due premesse: la premessa consequenzialista e la premessa causativa. Attraverso la premessa consequenzialista l'autore spiega che le azioni moralmente rilevanti sono tali solo se producono delle conseguenze per qualcuno, e, di conseguenza, moralmente condannabili solo se effettivamente capaci di determinare un danno per qualcuno. Mediante la premessa causativa, invece, l'autore precisa che le azioni compiute nel tempo presente da parte della generazione di volta in volta contemporanea influenzano il destino dei soggetti futuri sia dal punto di vista dell'identità, sia dal punto di vista numerico. La combinazione di queste due premesse dà vita al *Non-Identity Problem* secondo il quale le azioni compiute dalla generazione presente determinano il numero e l'identità dei soggetti futuri, ma sono moralmente rilevanti solo se hanno delle effettive conseguenze su qualcuno, indipendentemente dal fatto che queste conseguenze siano favorevoli o sfavorevoli.⁴³ Ipotizzando che una specifica generazione presente sia chiamata a dover scegliere tra una politica di spreco e una politica di risparmio, ne deriva che: l'adozione di una politica di spreco comporterebbe indiscutibili vantaggi per la generazione attuale sia in termini di qualità della vita, sia in termini di numero di soggetti che verrebbero concepiti; mentre per le generazioni future, la qualità della vita e la disponibilità di risorse, così come la loro stessa identità, sarebbe diversa e migliore solo se i contemporanei scegliessero oggi di adottare una politica di risparmio. Pertanto, la conclusione più immediata e superficiale porterebbe la generazione attuale ad optare per una politica di risparmio. Eppure, in virtù della paradossale logica del problema della non-identità, anche la scelta di una politica di spreco sarebbe moralmente accettabile per le generazioni future nella misura in cui la sua adozione determinerebbe comunque la nascita di specifici soggetti futuri.⁴⁴ Se infatti l'obiettivo è scongiurare la scomparsa delle generazioni future, nel momento in cui anche con una politica di spreco i posteri potranno esistere e godere di una vita minimamente dignitosa, nessuna condanna morale potrà essere mossa contro i loro predecessori. Le generazioni future che esisteranno in seguito all'adozione da parte dei presenti di una politica di spreco saranno, infatti, soggetti diversi rispetto a quelli che sarebbero venuti ad esistere nel caso in cui i contemporanei avessero adottato una politica di risparmio. Dunque, è proprio grazie all'adozione di quella politica di spreco che sono venuti al mondo quegli specifici soggetti futuri, i quali, perciò, dovranno mostrare riconoscenza per le scelte dei loro predecessori perché senza quelle scelte non sarebbero esistiti affatto. Condannare le scelte dei predecessori

⁴² Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984 (trad. it. *Ragioni e Persone*, Il Saggiatore, Milano 1989), pp. 351-379.

⁴³ Cfr. F. G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 90.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 91.

significherebbe, in questo contesto, preferire di non essere mai nati, piuttosto che accontentarsi di una vita minimamente dignitosa.⁴⁵

Il paradosso mostrato dal *Non-Identity Problem* sembra essere più problematico e più impattante di quello che Menga vuole mostrare. Se è vero che la riflessione filosofica tradizionale ha fallito nel rispondere alla giustizia intergenerazionale finendo, invece, per accentuare la fisiologica inesistenza delle future generazioni e la naturale incapacità umana di disegnare oggi un futuro ben definito, in questa sede si ritiene che, in effetti, anche le teorie che Menga considera valide in un'ottica intergenerazionale si scontrano con analoghe difficoltà. Ciò a riprova del fatto che, probabilmente, le riflessioni di Parfit e le conseguenti argomentazioni teoriche volte a dimostrare la possibilità che esista solo una responsabilità intragenerazionale non sono da considerarsi un fallimento o una resa, ma piuttosto dimostrano una realtà insormontabile e cioè che preoccuparsi del futuro remoto rappresenta una sfida insostenibile e impraticabile.

Quando Menga encomia le argomentazioni teoriche di autori come Lévinas, Waldenfels e Derrida in qualità di esponenti delle teorie dell'alterità futura, attribuisce il merito a una tesi che, in realtà, dimostra proprio l'impossibilità fondativa di una responsabilità davvero intergenerazionale. I suddetti autori affermano che il soggetto interpellato, ossia il soggetto appartenente alla generazione attuale, nel momento stesso in cui viene a esistere è investito da un'ingiunzione futura che lo espone a un passato irrecuperabile e a un futuro inanticipabile, ponendolo in una condizione diacronica, atopica e asimmetrica per cui tale soggetto interpellato non-può-non-rispondere alla richiesta futura. Eppure, questi autori non spiegano affatto in che modo e in che termini logico-razionali il soggetto interpellato è originariamente e intimamente investito da questa richiesta futura. Riferirsi come fa Waldenfels al futuro remoto in termini di futuro anteriore, paragonandolo a una fuga in cui una voce inizia nell'altra, serve semplicemente a sottolineare l'estrema astrattezza e imprevedibilità del futuro che viene in rilievo in ambito intergenerazionale. Si tratta di un futuro che si contrappone al futuro semplice proprio perché inimmaginabile a partire da un'ottica presentistica.

Ebbene, questi autori hanno sicuramente contribuito in maniera rilevante a chiarire una volta per tutte che i contorni del futuro remoto (ossia di quel futuro che si vuole rilevi in ambito intergenerazionale) sono incalcolabili e imprevedibili. Nonché, nel dimostrare accuratamente che il futuro di cui si occupa la responsabilità intergenerazionale è un futuro diacronico, atopico e asimmetrico, hanno certamente evidenziato l'impossibilità di assumere un'ottica presentistica nella questione intergenerazionale. Tuttavia, questi rilievi non hanno nulla a che vedere con la giustificazione genuina di una giustizia intergenerazionale che, difatti, manca anche nelle teorie dell'alterità futura. Al pari delle altre proposte filosofiche, anche queste teorie, in effetti, non rispondono alla questione di fondo: come motivare la

⁴⁵ Ibidem.

generazione di volta in volta attuale a fare qualcosa per soggetti che appartengono a un futuro assai lontano?

Tale rilievo critico è di assoluta importanza se si osservano gli obiettivi teorici a cui punta l'indagine svolta da Menga. È vero, infatti, che la maggior parte delle pratiche istituzionali attuali – per quanto in teoria preoccupate per il futuro – in concreto, adottano soltanto politiche incentrate sul predominio degli interessi dei contemporanei.⁴⁶ Ma Menga, nell'indagare i termini in cui le teorie morali predominanti non sono in grado di rispondere adeguatamente a quanto esige un'etica segnatamente orientata al futuro, ha lasciato irrisolte alcune questioni, e segnatamente: come configurare un paradigma etico-filosofico alternativo che corrisponda all'ingiunzione riguardante un futuro remoto e come meglio concepire una responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future affinché possa essere assicurato un reale beneficio agli esseri umani che in futuro saranno accolti nell'ecosistema.⁴⁷

4. LE INCONSISTENZE TEORICHE DEL PARADIGMA COMUNITARISTA

Analoghe perplessità emergono in relazione alla proposta che Hannah Arendt avanza in ambito intergenerazionale.

Nell'introdurre la proposta teorica dell'autrice, Menga parte dal presupposto che, per rispondere efficacemente alle conseguenze paradossali che Parfit realizza, l'unica soluzione è adottare un paradigma comunitarista, ossia staccarsi da una logica individualista e assumere un punto di vista comunitario che apra le porte a una soluzione teorico-politica in grado di concretizzare una responsabilità davvero intergenerazionale. In particolare, la risposta di stampo comunitario è da Menga considerata una via d'uscita al paradosso consequenzialista posto dal *Non-Identity Problem* di Parfit, dato che tale paradosso può esistere solo in riferimento a identità individuali singole.⁴⁸ Se le scelte originarie determinano il numero e l'identità dei soggetti futuri, intesi come singoli individui, per Menga questi soggetti singoli, indeterminati e indeterminabili, sono comunque inseriti nell'ambito di identità comunitarie destinate a rimanere relativamente inalterate.⁴⁹

Come si è già avuto modo di anticipare, nonostante il ricorso ad una prospettiva comunitarista, Golding ha ammesso a sé stesso di non riuscire a trovare un metodo efficace per motivare il sorgere di obblighi presenti verso un futuro remoto. Sebbene l'autore ritenga che il modo più efficace per creare una connessione presente-futuro sia quello di basarsi su una medesima concezione di comunità morale, al

⁴⁶ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., pp. 21-22.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁴⁸ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 205.

⁴⁹ Cfr. A. De-Shalit, *Why Posterity Matters*, Routledge, New York-London 1994, pp. 74 ss.

tempo stesso considera indubbio che la persistenza di questo legame si arresti a un futuro prossimo e molto vicino al tempo presente.

Secondo Janna Thompson, il problema della proposta di Golding risiede nella convinzione che la comunità futura debba necessariamente commisurarsi allo status imposto da quella presente, quando, invece, sarebbe più utile pensare che è la comunità attuale a doversi mostrare capace di trascendersi al futuro.⁵⁰ Nel trovare un fondamento pratico a tale presupposto, l'autrice commette, tuttavia, l'errore di parlare di interessi delle future generazioni, riaprendo così la strada alla tesi che teorizza l'impossibilità di applicare tale categoria normativa all'ambito intergenerazionale sia per ragioni prettamente giuridiche (dato che gli interessi presuppongono un titolare effettivamente presente), sia per questioni puramente comunicative (non si può dire che interessarsi dell'esistenza di soggetti futuri risponda a un interesse attuale). Sul punto le riflessioni di Menga sono dirimenti: l'agire a beneficio dei futuri non può essere ricondotto a un interesse posto in capo al soggetto presente poiché nessun possesso di interessi o proprietà dei soggetti può validamente motivare l'agire responsabilmente in favore delle future generazioni.⁵¹ Insomma, pur riconoscendosi a questa autrice un considerevole sforzo nell'aver delineato una proposta quanto più possibile esente dal primato del presente, non si può non notare come l'accento posto sulla necessità di un possesso degli interessi da parte della comunità faccia riemergere un inevitabile primato della dinamica presentistica.⁵²

Di fronte al fallimento di queste due proposte teoriche, con Hannah Arendt, si può optare di affidarsi al modello della *polis* greca in netta contrapposizione al modello cristiano. Quest'ultimo, in effetti, essendo calibrato sul paradigma della "carità fra le persone" abitanti di un mondo da cui astenersi perché destinato alla non durevolezza,⁵³ finisce per rivelarsi, secondo l'autrice, essenzialmente "antipolitico".⁵⁴ Nella *polis* greca, invece, i soggetti partecipano al fine di istituire una sfera comune in grado di trasformare la futilità e la precarietà del mondo in un qualcosa di durevole a livello transgenerazionale.⁵⁵ Così, l'esistenza di una sfera pubblica e la conseguenziale trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini, ponendoli in relazione gli uni con gli altri, è pregna di permanenza e consente di configurare uno spazio collettivo che non è pensato e limitato a una sola vita e a una sola generazione. Esso, invece, trascende l'arco stesso di una vita umana.⁵⁶ E a chi non manca di evidenziare come la scelta di utilizzare il modello della *polis* greca

⁵⁰ Cfr. J. Thompson, *Intergenerational Justice*, cit., pp. 39 ss.

⁵¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, LGF Livre de Poche, Paris 1990 (trad. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2023).

⁵² Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., p. 83.

⁵³ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958 (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017), p. 54.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., p. 86.

⁵⁶ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 55-6.

conduca a soluzioni elitarie, Arendt risponde che l'agire in comune ispirato al modello della *polis* greca non è destinato ad assecondare la necessità di immortalare grandi gesta, ma è finalizzato alla costituzione di uno spazio collettivo in cui la *partecipazione plurale*⁵⁷ è effettivamente praticata e praticabile e in cui il soggetto politico è necessariamente decentrato, passivo ed esposto all'alterità.⁵⁸ A riprova di ciò e a differenza di quanto vorrebbe Janna Thompson, per Arendt la connessione tra costituzione dello spazio pubblico e sua durevolezza intergenerazionale non si fonda su un atteggiamento presente-centrico, ma si realizza attraverso la condizione della natalità⁵⁹ che è il vero e solo principio fondante la comunità arendtiana. Solo se la comunità accoglie autenticamente gli appelli inaspettati e le richieste alteranti,⁶⁰ aprendosi costantemente all'inaspettato venire al mondo del nuovo nato – che, con la sua capacità di iniziare nuovi corsi di mondo,⁶¹ riesce ad alterare stati di fatto consolidati –, allora il carattere plurale di ogni comunità politica diventa effettivo e duraturo.⁶² Ne discende una natalità⁶³ che non considera il futuro come semplice prosecuzione del presente o come proiezione di interessi che trovano il loro fulcro nell'oggi, ma che, piuttosto, segna uno spazio in cui già nel presente si insinua l'ingiunzione alla giustizia da parte del futuro.

Per dar voce alle richieste provenienti da un futuro remoto è possibile, sulla scia della fenomenologia della risposta di Bernhard Waldenfels,⁶⁴ ricorrere all'istituto della rappresentanza nella sua particolare forma di rappresentanza responsiva.⁶⁵ Si tratta, in tal caso, di una rappresentanza che non segue una logica di pura ripetizione, secondo cui il rappresentante si limiterebbe a corrispondere e a riprodurre semplicemente le rivendicazioni di soggetti previamente costituiti e titolari di interessi già riconosciuti.⁶⁶ Piuttosto, analogamente a quanto accade per la rappresentanza politica (ove esiste una forma originaria di sostituzione, in quanto è l'iniziativa

⁵⁷ Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind, I, Thinking*, A Harvest Book, San Diego-New York-London 1971, pp. 19 ss.; H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlab*, a cura di U. Ludz, Piper, München-Zürich 2003, pp. 105-6.

⁵⁸ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., p. 91.

⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 175 ss.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 175 ss.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 176 ss.

⁶² Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., pp. 93-94.

⁶³ Sul concetto di natalità si vedano, altresì, le riflessioni di Matthias Fritsch che, nel declinare la reciprocità in termini asimmetrici, circoscrive due istanze fondative della sua proposta teorica: la condizione della mortalità (che mutua da Heidegger quando configura il sé più autentico come essere-per-la-morte e da Lévinas quando parla di morte come vissuto connotato fin dall'origine dall'intervento dell'alterità) e dalla condizione di natalità dichiaratamente ispirata alle riflessioni di Hannah Arendt, al fine di indicare che il soggetto presente (io oggi) è "co-costituito da una richiesta futura di concedere ad altri possibilità di vita oltre la mia". Per un approfondimento sul punto si veda M. Fritsch, *Taking Turns with the Earth*, Stanford University Press, Stanford CA 2018.

⁶⁴ Cfr. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.

⁶⁵ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 58-9, 62-3.

⁶⁶ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro*, cit., p. 98.

del rappresentante a dar vita al noi da rappresentare) –, la risposta è creativa. Nello specifico, però, questa risposta non manca di essere passiva, giacché è risposta di un soggetto interpellato da una ingiunzione;⁶⁷ nel nostro caso, da un’ingiunzione futura. Questa risposta, in ultima analisi, si determina, in tal senso, come creazione di “ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo”.⁶⁸ Sebbene anche nella rappresentanza responsiva esista, quindi, una componente paternalistica che crea il futuro a partire dal presente è proprio grazie al tratto responsivo che i soggetti futuri si trasformano in un’assenza che si fa sentire⁶⁹ come presenza. Il rappresentante responsivo si trova, così, nella posizione di soggetto non onnipotente, ma interpellato, essendo un soggetto sempre decentrato e passivo, autenticamente esposto all’ingiunzione dell’alterità futura.⁷⁰

Tuttavia, nonostante l’innesto responsivo, nemmeno il modello arendtiano riesce, a mio avviso, a spiegare la logica in base alla quale la comunità è spinta a reagire in favore di un futuro davvero lontano. Certamente, rifacendoci alle riflessioni di Waldenfels, la rappresentanza responsiva ammette e sottolinea che “non sta a noi decidere se rispondere, ma certamente sta a noi decidere come rispondere”.⁷¹ Tuttavia, anche in questo caso, ciò aiuta l’impresa di Menga solo a configurare la rappresentanza responsiva come utile a dimostrare l’inanticipabilità e l’imprevedibilità del futuro, ma non a motivare e giustificare il sorgere di obblighi presenti in favore di un futuro remoto. In altre parole, la passività del soggetto responsivo, a cui anche Arendt rimanda, spiega soltanto la condizione che pervade il soggetto presente quando si pone in un’ottica futurica, ma non chiarisce in che termini tale soggetto possa dirsi intimamente vincolato al futuro ed essere genuinamente motivato a fare qualcosa anche in favore di un futuro remoto. La passività teorizzata da Arendt e dagli autori dell’alterità futura va letta, a parere di chi scrive, solo nel senso che con questa passività si dimostra l’impossibilità di immaginare il futuro a partire dal presente e non nel senso di una automatica responsabilità da parte dei presenti in favore di un futuro remoto.

⁶⁷ Oltre alla descrizione della rappresentanza responsiva offerta da Waldenfels, mi riferisco qui anche all’uso che ne fa Hans Lindahl. Cfr. *Linee di frattura della globalizzazione. Ordinamento giuridico e politica dell’a-legalità*, ed. it. e trad. a cura di F. G. Menga, Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁶⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt 2006, p. 67.

⁶⁹ Cfr. F. G. Menga, *Absences that Matter. Phenomenological Insights into (the Predicaments of) Intergenerational Justice*, in M. Fritsch, F. G. Menga, R. Van Der Post (eds.), *Phenomenology and Future Generations. Generativity, Justice, and Amor Mundi*, State University of New York Press, USA 2024.

⁷⁰ Cfr. F. G. Menga, *L’emergenza del futuro*, cit., pp. 102-103.

⁷¹ Cfr. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., p. 67.

5. IL PARALLELISMO TRA CONCEPITO/NASCITURO E GENERAZIONI FUTURE: DISCUTENDO ATTORNO ALLA PROSPETTIVA GIUSNATURALISTA

L'analisi fin qui svolta delle varie proposte teoriche in seno al dibattito filosofico attorno al tema della responsabilità intergenerazionale sembra aver condotto a una conclusione: la giustizia intergenerazionale che guarda a un futuro lontano nei termini di una capacità attuale dei presenti di sacrificarsi spontaneamente e genuinamente verso i futuri è un progetto impraticabile.

Alla medesima conclusione giunge anche Giovanni Tarantino che, rifacendosi alle considerazioni di Hans Jonas, si inserisce nel dibattito filosofico quale esponente dell'impostazione giusnaturalista, dimostrando che la giustizia climatica, quale una delle possibili declinazioni della giustizia, è orientata dalla riflessione etica sulla responsabilità intergenerazionale, ma si volge, in ambito giuridico, nei termini di una responsabilità che guarda al solo futuro prossimo e che paragona le generazioni future agli immediati discendenti. Del resto, la mancanza di una teoria filosofica in grado di spiegare e dimostrare l'esistenza di un percorso logico orientato a salvaguardare un futuro lontano ha evidenti ripercussioni anche e soprattutto sull'approccio giuridico al tema dove la prevalenza della dinamica presentistica sembra essere una componente imprescindibile.

Prima di entrare nel merito delle considerazioni avanzate da Tarantino è opportuno precisare come, su un piano prettamente filosofico, l'idea giusnaturalista di giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla comunanza di essenza o di specie⁷² appare assai problematica. La proposta di Emmanuel Agius, uno dei maggiori teorici di tale approccio in ambito intergenerazionale, stabilisce che la condivisione tra gli esseri umani di una "comune essenza umana"⁷³ può instaurare negli individui la condivisione del medesimo destino e delle sorti del pianeta, indipendentemente dalla specifica generazione di appartenenza. Ma un tale approccio soffre della carenza⁷⁴ di non spiegare né motivare adeguatamente il rapporto di

⁷² Cfr. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la Loi naturelle*, La Maison Française, Paris 1942 (trad. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1989).

⁷³ Cfr. E. Agius, *Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought*, in Id. et al. (eds.), *Future Generations and International Law*, Earthscan, London 2006, p. 10.

⁷⁴ Si vedano le riflessioni di M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio*, Mondadori Bruno, Milano 2007, in part. cap. 5.

derivazione⁷⁵ tra piano ontologico (comunanza di essenza o di specie) e piano etico (responsabilità intergenerazionale).⁷⁶

Se poi si guarda in maniera specifica al “credo metafisico”⁷⁷ di Hans Jonas, il cui nucleo argomentativo parte dalla premessa che ciò che contraddistingue l’essenza di ogni essere umano è la facoltà di scegliere “tra le alternative dell’agire”,⁷⁸ la situazione si complica ulteriormente. Per Jonas sarebbe proprio questa facoltà di scelta a permettere agli esseri umani di prevedere le conseguenze delle loro azioni e, quindi, di essere ontologicamente responsabili nei confronti del futuro. Ciò significa che la capacità di essere responsabili, essendo una componente innata nell’uomo, poiché ricavabile logicamente da quella abilità di scelta che caratterizza l’essenza umana, dà vita ad una connessione ontologica tra la capacità etica di essere responsabili e l’abilità umana di scelta tra le diverse alternative dell’agire.⁷⁹ Ma al di là dell’assenza di una dimostrata e dimostrabile connessione causale tra piano ontologico e piano etico, ha certamente ragione Menga a sottolineare l’inconsistenza teorica della proposta di Jonas se paragonata alle illuminanti riflessioni dei teorici dell’alterità futura come Lèvinas⁸⁰ che, nel promuovere lo sviluppo di un’etica incentrata sul primato della dimensione futurica, dimostra come la responsabilità in ambito intergenerazionale non possa in alcun modo scaturire dalla facoltà umana di rispondere. Per Lèvinas, invero, la situazione in cui si imbatte il soggetto interpellato è tale da condurlo in una relazione di eteronomia e di esposizione, di disappropriazione e di passività, talché il soggetto presente si trova nella condizione di non potere non rispondere all’appello dell’altro, non avendo alcuna facoltà di scelta, di anticipazione o di appropriazione in merito all’ingiunzione futura.⁸¹

La critica di Menga si fa ancora più decisa quando ravvisa che Jonas, nello sviluppare la sua teoria, compie un duplice capovolgimento tra l’ontologico e l’etico

⁷⁵ L’assenza di un rapporto derivativo tra essere e dover-essere è stata ampiamente teorizzata da David Hume, secondo cui il passaggio da posizioni sull’essere delle cose a posizioni relative a un dover-essere determinano “un cambiamento impercettibile” che non consente di giungere ad alcuna “spiegazione effettiva e cogente di tale reazione”. Piuttosto, è solo retroattivamente che si evidenzia una derivazione del dover-essere sull’essere. Cfr. D. Hume, *Treatise on Human Nature*, in *The Philosophical Works of David Hume*, vol. 2 Printed for Adam Black and William Tait and Charles Tait, London 1826 (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. 1, Laterza, Bari 1971), book III, part I, section I, p. 236.

⁷⁶ Cfr. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Berlin 1992 (trad. it. *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2011), pp. 128 ss.

⁷⁷ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 109.

⁷⁸ Cfr. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit., pp. 128 ss.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁸⁰ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., pp. 116-117.

⁸¹ Cfr. E. Lèvinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 (trad. it. *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1997).

⁸² Cfr. F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., pp. 98-99-100-101.

tale per cui solo mediante il ricorso all'etica riesce a concretizzare il primato dell'ontologico.⁸² Quando Jonas afferma che la responsabilità risponde alla "coscienza morale"⁸³ intende dire che è solo il fare esperienza di un duplice sentimento costituito dalla paura, nell'immaginare il futuro, e dalla colpa, nel rendersi conto di esserne i responsabili, a far sorgere l'esistenza di un sacrificio in favore dei futuri.⁸⁴ Ma l'atto di esperire una cattiva coscienza umana, intrisa di colpa e di paura, contraddice l'esistenza di un fondamento esclusivamente ontologico della responsabilità intergenerazionale, determinando un primo slittamento etico. Quando poi Jonas ritiene che l'essere a cui sono destinate le conseguenze dell'agire presente sia solo quell'essere che riceve un'affezione da parte dei presenti, ossia quell'essere che è considerato degno di valore e quindi meritevole del sacrificio attuale, attua un secondo capovolgimento tra l'etico e l'ontologico. Se, infatti, la responsabilità verso i soggetti futuri non è incondizionata, bensì esistente solamente nel caso in cui tali soggetti abbiano un valore per i contemporanei, significa che tale valore non è insisto nell'essere, giacché se lo fosse non vi sarebbe l'esigenza di essere percepito e assegnato mediante l'esperienza etica.⁸⁵ Dunque, Jonas non riuscendo a rendere esaustiva in termini genuinamente intergenerazionali la possibilità di giustificare ontologicamente la responsabilità, deve paradossalmente presupporla mediante un'esperienza pratica di assegnazione o percezione valoriale dei destinatari dell'azione presente volta a riconoscere la vulnerabilità dei destinatari medesimi, determinando così uno stravolgimento della sua teoria e giungendo a un risultato fallimentare in ambito intergenerazionale.

A seguito dei rilievi appena avanzati, la scelta di Tarantino di schierarsi sul fronte giusnaturalista e di condividere, in particolare, le considerazioni di Jonas, sembra alquanto azzardata.⁸⁶

Tarantino insiste nel ritenere che in ambito transgenerazionale sia necessario assumere come riferimento la specie umana, unitariamente considerata, e in particolare la specie umana intesa come un soggetto naturale con identità plurale.⁸⁷ In particolare, la sua argomentazione teorica è dichiaratamente ispirata all'intuizione che San Tommaso esprime nella *Summa contra Gentiles*⁸⁸ quando afferma che l'umanità è da considerarsi come un soggetto naturale che ha un'identità propria e originaria; un'intuizione radicata a sua volta nel pensiero che Aristotele teorizza nel

⁸² Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 118.

⁸³ Cfr. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit., p. 131.

⁸⁴ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 118.

⁸⁵ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 119.

⁸⁶ Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, Giuffrè, Milano 2022.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁸⁸ Cfr. San Tommaso, *Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, UTET, Torino 1997 rist., p. 1232.

secondo libro del *De Anima*⁸⁹ quando afferma che il termine *Uomo* racchiude sia i principi essenziali della specie (a cui ci si riferisce con il lemma *umanità*), sia i principi individuanti (che caratterizzano i singoli individui)⁹⁰ al fine di sottolineare che quando un singolo individuo muore, con esso muoiono soltanto i principi individuanti che sono suoi propri, e non anche i principi essenziali della specie.⁹¹

Con questi riferimenti, Tarantino sottolinea che la specie umana è un'entità che vive nel tempo attraverso il susseguirsi delle varie generazioni⁹² e, così, ricongiunge la sua prospettiva alle riflessioni di Kant secondo cui l'umanità è un soggetto naturale non individuale che vive attraverso il susseguirsi delle generazioni.⁹³ E ciò, a sua volta, si spiega col fatto che le disposizioni naturali che si sviluppano lungo l'arco di storia dell'umanità non si compiono nel corso della vita di un singolo individuo o di una specifica generazione. La ragione umana, infatti, procede per tentativi e si eleva lentamente da un grado di conoscenza a un altro.⁹⁴ Pertanto, le naturali tendenze della natura umana hanno il loro concreto svolgimento solo nella specie, non nell'individuo.⁹⁵ In un contesto in cui l'identità della specie è implementata mediante il susseguirsi delle varie generazioni, Kant auspica l'instaurazione di una *costituzione civile perfettamente giusta* (una grande *federazione di popoli*) basata su una responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future che renda effettiva la giustizia intergenerazionale.⁹⁶

Secondo Tarantino, ci sono, tuttavia, diverse ragioni che, per così dire, fanno resistenza a una responsabilità davvero intergenerazionale.

Da un punto di vista prettamente teorico-filosofico, Tarantino ritiene che oltre al problema della *semantica presentistica* individuato da Menga, molte teorie filosofiche non accettano il paradigma classico di uomo indicato da San Tommaso,⁹⁷ in virtù del quale l'uomo è un'entità dotata di natura intellettuale composta da intelletto e ragione, ossia da una potenza unitaria in cui, attraverso l'intelletto, riesce a cogliere in maniera autoevidente le conoscenze che non necessitano di ulteriore dimostrazione e, attraverso la ragione, riesce a collegare i principi primi colti intuitivamente dall'intelletto al fine di giungere a delle conclusioni.⁹⁸ Ad oggi, inoltre, la sopravvivenza di questa concezione classica dell'uomo è messa in crisi sia dal fatto

⁸⁹ Cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 1,412b, 10-18, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973.

⁹⁰ Cfr. San Tommaso, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 1232.

⁹¹ Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, cit. p. 5.

⁹² *Ibidem*, p. 9.

⁹³ *Ibidem*, p. 21.

⁹⁴ Cfr. I. Kant, *Idea di una storia universale da punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, M. Mathieu, UTET, Torino 1965, pp. 127-128.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 125.

⁹⁶ Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 23.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 55.

che, in maniera pressoché consolidata, l'evoluzione umana sarebbe giunta al suo grado massimo e che, se di evoluzione umana si può ancora parlare, questa di certo non riguarda più l'aspetto biologico ma soltanto quello culturale, sia dalla conseguente scomparsa del paradigma natura-cultura.⁹⁹ È proprio sulla base di queste evidenze che Tarantino considera sempre più difficile proporre una responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future.¹⁰⁰

Dal punto di vista giuridico, e in particolare con riferimento al riconoscimento dei diritti in capo alle future generazioni, le premesse di Tarantino paiono essere in linea con le considerazioni di Gustavo Zagrebelsky che, nell'attingere a una delle spiegazioni disponibili circa il collasso della civiltà dell'Isola di Pasqua nei termini di un grandioso e minaccioso apologo su come le società possono distruggere da sé il proprio futuro, ritiene necessario considerare che la vita e la morte dei contemporanei non si arresta al solo tempo presente, ma ha un impatto anche su coloro che non sono ancora venuti a esistere, i quali vanno salvaguardati perché gli esseri di oggi e di domani hanno lo stesso diritto all'eguale rispetto essendo uguale la loro dignità.¹⁰¹ Anche secondo Tarantino, tenuto conto che la dignità umana è da considerarsi insita nella natura e non una scelta di chi governa, tutti gli individui della specie umana, passati, presenti e futuri, in quanto tali, meritano rispetto e tutela. La dignità e i diritti devono, in altri termini, concepirsi come originariamente costitutivi dell'uomo e non come riconoscibili o attribuibili in un dato tempo dal legislatore.¹⁰² Difatti, pur potendosi ammettere che essi subiscano un certo grado di evoluzione nel corso del tempo, i diritti nascono assieme alla nascita dell'individuo.

Nel proseguire la sua analisi, Tarantino ritiene che il problema giuridico di una tutela in favore delle future generazioni non riguardi tanto il momento costitutivo dei diritti, quanto piuttosto la platea di soggetti a cui sono riconosciuti.

Se si osserva il linguaggio del legislatore, si nota che a ogni livello (nazionale, regionale, internazionale) la legislazione parla sempre e solo di diritti individuali, ossia di diritti riconosciuti all'individuo come singolo e trascura, invece, tutto ciò che rientra nella categoria dei soggetti naturali non individuali come la specie umana, le generazioni future e le etnie, con conseguenze aberranti tali per cui, ad esempio, il mancato riconoscimento di diritti in specifico favore delle etnie ha, difatti, portato a persecuzioni e genocidi nei confronti di queste ultime.¹⁰³ Sul punto, c'è chi ritiene che il mancato riconoscimento dei diritti ai soggetti non individuali sia collegato all'impossibilità di riconoscere un qualche grado di soggettività in capo alle generazioni future, alle etnie e alle specie umana.¹⁰⁴ Ma in maniera assai lucida

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹⁰¹ Cfr. G. Zagrebelsky, *Diritto allo specchio*, Einaudi, Torino 2018, pp. 105-106-107.

¹⁰² Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 48.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 68.

e puntuale Tarantino mostra che un riconoscimento della responsabilità transgenerazionale non potrebbe in alcun modo passare dalla soggettività dei singoli individui poiché ciò darebbe vita solo a una responsabilità verso il *soggetto collettivo* e non verso le generazioni future e la specie umana unitariamente considerata.¹⁰⁵

In particolare, le possibili obiezioni al riconoscimento dei diritti delle generazioni future sono state efficacemente sintetizzate da Attilio Pisanò. Questi ha indicato che con riferimento alle generazioni future sarebbe opportuno parlare solo di potenziali soggetti di diritto, dato che la loro irrimediabile *non-esistenza* pone almeno tre ostacoli: a) ai sensi dell'articolo 1 cod. civ. impedisce l'acquisto della capacità giuridica; b) ostacola la facoltà di autonomia e di relazione reciproca con i soggetti presenti e c) disvela il difetto di una rappresentanza politica o giurisdizionale.¹⁰⁶

Tuttavia, a ben vedere, per Tarantino l'attribuzione di soggettività in favore delle generazioni future sarebbe uno pseudo-problema. Sia in ambito costituzionale, sia in ambito internazionale, l'autore rileva come sia già riconosciuta una forma di soggettività in capo alle generazioni future.¹⁰⁷ La recente novella che ha riguardato gli articoli 9 e 41 della Costituzione italiana ha contribuito in maniera significativa alla trasposizione di stampo giuridico-politico dell'istanza etica di una responsabilità intergenerazionale mediante il riconoscimento dei diritti ontologicamente costitutivi dell'uomo e potenzialmente appartenenti alle generazioni future.¹⁰⁸ Se poi si prende come riferimento l'articolo 1 del Codice civile, da un punto di vista prettamente letterale è indubbio che la capacità giuridica si acquisisca solo al momento della nascita, ma da un punto di vista interpretativo e applicativo la norma in esame è ormai pacificamente estendibile per analogia anche al concepito/nascituro in virtù del presupposto per cui il nascituro è dotato di una capacità di relazione con la madre da cui dipende biologicamente.¹⁰⁹

È chiaro, in ultima analisi, che per Tarantino, come per Zagrebelsky, la responsabilità transgenerazionale può essere disegnata solo in termini di futuro prossimo e che la metafora che può meglio spiegare il rapporto tra presenti e futuri, motivando i primi a sacrificarsi genuinamente per i secondi, rimanda al rapporto madre-figlio. Se è vero, come sancisce la costituzione, che i diritti individuali sono innati e preesistenti al riconoscimento legislativo, non vi è alcuna necessità di far coincidere la venuta al mondo dell'individuo con il riconoscimento dei diritti, come invece sancisce l'articolo 1 cod. civ.¹¹⁰ Ed è in tale contesto che Tarantino propone e

¹⁰⁵ Ibidem, p. 69.

¹⁰⁶ Cfr. A. Pisanò, *Diritti deumanizzati*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 162 e s.

¹⁰⁷ Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 69.

¹⁰⁸ Cfr. ibidem, p. 52.

¹⁰⁹ Questa constatazione è oggi confermata dagli studi svolti nel campo della biologia e della medicina, ma già Aristotele ne aveva colto la veridicità in maniera intuitiva parlando di vita autonoma del concepito (cfr. Aristotele, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973, VII, 16, 1335 b, 20-30).

¹¹⁰ Cfr. G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale*, cit. p. 76.

giustifica un parallelismo tra concepito e generazioni future alla luce di un riconoscimento simmetrico tra la responsabilità del nascituro e quella in favore delle future generazioni.¹¹¹

In seno a tale parallelismo, anche Zagrebelsky riflette sull'espressione "diritti delle generazioni future" mettendone in dubbio fin da subito la conformità all'ambito intergenerazionale. Se la titolarità dei diritti soggettivi richiede l'effettiva esistenza dei rispettivi titolari, la non esistenza che caratterizza le future generazioni escluderebbe che le loro pretese possano oggi qualificarsi come diritti soggettivi. Del resto, quando le generazioni future verranno a esistere e si accorgeranno che le azioni dei loro predecessori hanno determinato la lesione di un loro diritto, non potranno agire in giudizio nei confronti dei predecessori che saranno ormai scomparsi da molto tempo. Questo, in altri termini, significa che la categoria del diritto soggettivo è inutilizzabile quando c'è una rottura dell'unità temporale, rottura che si verificherebbe proprio nella questione intergenerazionale.¹¹² Di qui la proposta di Zagrebelsky di utilizzare la categoria del dovere, in quanto se è vero che le generazioni successive sono impossibilitate a far valere i loro diritti nei confronti dei predecessori, è vero anche che le generazioni di volta in volta contemporanee sono tenute a osservare dei doveri nei confronti dei posteri se vogliono evitare di incorrere nello stesso infausto epilogo dell'isola di Pasqua. Secondo Zagrebelsky, in questa cornice, gli obblighi che intercorrono nel rapporto tra soggetti presenti e soggetti futuri sono assimilabili a quelli che sussistono tra una madre e il figlio che porta in grembo, ossia si riferiscono a un dovere di cura dell'altro, rendendo il dovere in ambito intergenerazionale svincolato dal piano giuridico e appartenente alla sola sfera della moralità.¹¹³

6. RICONFIGURARE IL DIRITTO PER UNA GIUSTIZIA DAVVERO INTERGENERAZIONALE

Giunti a questa altezza del discorso, sembrerebbero esserci validi e sufficienti elementi per sostenere una tesi che riconosca e ammetta una responsabilità transgenerazionale solo con riferimento a un futuro prossimo, ossia riferibile a una dinamica temporale contigua a quella contemporanea e, altresì, destinata a intersecarsi con la vita dei presenti.

Tuttavia, rassegnarsi a una tale conclusione equivarrebbe a escludere alcune importanti riflessioni che hanno alimentato e alimentano tuttora il dibattito in favore di una giustizia davvero orientata a un futuro remoto.

La questione che qui si vuole affrontare risiede nel discorrere su come concretamente possa nascere in capo ai soggetti presenti una genuina responsabilità verso i

¹¹¹ Ibidem, p. 78.

¹¹² Cfr. G. Zagrebelsky, *Diritto allo specchio*, cit., pp. 108-109.

¹¹³ Ibidem, p. 109.

futuri lontani, di modo che possano essere adottate azioni concrete e tangibili, idonee a tutelare anche le generazioni remote. Rispondere a tale esigenza significa, pertanto, non solo sviscerare a fondo la letteratura filosofica relativa all'etica intergenerazionale, ma altresì indagare il modo in cui il diritto può evolversi e adeguarsi a tale nuova sfida, distaccandosi definitivamente da quell'ottica presente-centrica che Zagrebelsky e Tarantino hanno accuratamente segnalato allorquando hanno analizzato la questione intergenerazionale anche da una prospettiva giuridica. È stata la necessità di trovare un adeguato soddisfacimento a questa esigenza ad aver innescato la critica che in questa sede si è mossa alla proposta di Ferdinando Menga, il quale, invero, puntando su una dinamica di responsabilità riflessiva, ha sì messo in risalto una proposta teorica a cui va riconosciuto il merito di aver disegnato una via alternativa all'appiattimento presentistico del contrattualismo e dell'utilitarismo, ma, al contempo, ha lasciato ancora aperta e irrisolta la questione pratica del come motivare concretamente le generazioni d'oggi a preoccuparsi di soggetti che non incontreranno mai e di un pianeta che non avranno più modo di abitare. In estrema sintesi, sembra che il discorso di Menga volto ad attribuire un primato all'alterità futura sia declinato in termini meramente ideali e che difficilmente possa essere trasferito dal piano filosofico a quello giuridico, considerato che difficilmente tale primato dell'altro, per come è sviluppato, può essere effettivamente praticato da parte del tessuto vivente delle singole generazioni di volta in volta contemporanee e concretamente assimilato da parte della prospettiva giuridica (ancorata esclusivamente ai diritti individuali).

È altrettanto rilevante che, dal canto suo, Menga abbia provato a rispondere a questa criticità asserendo che l'unico modo per far sì che il primato dell'altro possa concretizzarsi nella realtà empirica è quello di muoversi lungo soluzioni che esigono un ripensamento radicale della concezione giuridica dei diritti e una riconfigurazione totale di pratiche e procedure istituzionali che oggi diamo per assodate. Menga scrive:

Se l'appello futurico alla responsabilità detiene un "risvolto etico" nel suo "non essere in alcun modo disponibile e afferrabile", nel suo essere "un tempo *che manca e che solo nel suo sottrarsi resta*, fondamento paradossale e necessariamente assente di un'etica della responsabilità per quell'altro e quegli altri irrepresentabili che sono l'avvenire e le generazioni future", ciò non deve suggerire una sospensione o riduzione totale delle pratiche immaginative o proiettive, come se appunto alle pratiche del presente e delle istituzioni presenti non restasse altro che prendersi un anno *sabbatico* totale, arrendendosi così di fronte all'incatturabilità e incontenibilità etica del futuro. Al contrario, ciò implica esattamente lo sforzo opposto di una continua riconfigurazione immaginativa. Solo che però ora, questa cambia di segno: cioè non riduce più la portata problematica intergenerazionale a quanto le categorie del presentismo riescono a contenere di essa, ma invece giunge a farsi carico, se necessario, di una vera e propria rivoluzione categoriale.¹¹⁴

Menga, dunque, ai fini di un rafforzamento della sua proposta etica, ritiene fondamentale che si realizzi una profonda de-costruzione del diritto rispetto alla sua più consueta configurazione moderna. Parafrasando Tommaso Gazzolo, Menga

¹¹⁴ Cfr. F. G. Menga, *Problemi aperti di giustizia intergenerazionale: risposte ai miei critici*, *Etica & Politica, Ethics & Politics* 20, 1, 2018, pp. 286-287.

auspica un diritto intergenerazionale “che non si f[a] più ‘in vista’ del futuro (guardando cioè ad esso, rendendolo visibile e progettabile), bensì che p[uo] esporsi al sopraggiungere di un avvenire il cui senso deve restare indeterminato e imprevedibile”. “Un diritto che non si pensa più a partire dalla sua pretesa di *progresso* (dal suo *disporre-per* l’avvenire)”, ma che “determin[andosi] a patire dalle generazioni future – dalla responsabilità cui esse ci impegnano – [...] si espon[e] alla possibilità che le generazioni future giungano al di là da ogni anticipazione che avremmo potuto averne, da ogni nostra ‘fondazione’”.¹¹⁵

A ben vedere, in effetti, la visione del diritto che Zagrebelsky e Tarantino ci hanno fornito allorquando hanno parlato del mondo giuridico nei termini di una pratica necessariamente e irrimediabilmente votata alla predeterminazione dell’avvenire – in cui si manifesta, in tutta la sua imponente tirannia, il primato del presente sul futuro – non è l’unica possibile. Diversamente da quanto argomentato da Zagrebelsky, non è illogico applicare la categoria dei diritti anche in capo alle generazioni future. Invero, esistono beni giuridici la cui tutela richiede il contestuale sorgere di obblighi in capo a certi soggetti e di diritti in favore di altri. Secondo la concezione dinamica dei diritti è, difatti, sbagliato ricondurre questi ultimi a singole posizioni giuridiche: ogni diritto soggettivo è, piuttosto, una sorgente di molteplici doveri e di altre posizioni giuridiche in capo a soggetti diversi. Affermare poi che la garanzia dei diritti si ottiene esclusivamente mediante il ricorso a vie giurisdizionali è alquanto fuorviante poiché, in via di principio, la garanzia giurisdizionale ha la funzione di supplire all’inadempimento primario, che, però, è solo eventuale.

A ciò si aggiunga che, come fa correttamente notare lo stesso Menga, la proposta di Zagrebelsky determinerebbe la situazione paradossale per cui, al fine di evitare che la responsabilità intergenerazionale finisca per restare ancorata allo stadio dell’ingiustificabilità, si ricorre a una fonte di carattere morale che è, però, intuitiva ed estrinseca rispetto all’impianto argomentativo che la invoca.¹¹⁶ Zagrebelsky, nel giustificare l’inapplicabilità della categoria dei diritti soggettivi alla tematica intergenerazionale, segue una traiettoria argomentativa logicamente e razionalmente incentrata su questioni tecnico-giuridiche, anche se parimenti problematiche. Diversamente, l’argomentazione che utilizza per giustificare il ricorso alla categoria del dovere si stacca immotivatamente dalla traiettoria tecnico-giuridica prima percorsa e assume una connotazione esclusivamente moralistica e prettamente utopica. Asserire che il legame tra una madre e il figlio che porta in grembo debba e possa riprodursi anche nelle logiche intergenerazionali appare, secondo le osservazioni di Menga, altamente irrazionale e illogico soprattutto se si pensa al fatto che la rottura temporale tanto evidenziata da Zagrebelsky nelle premesse della sua argomentazione rappresenta un ostacolo a riprodurre in ambito intergenerazionale quel legame e quel vincolo che lega la madre al proprio figlio che porta in grembo. E,

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 289.

¹¹⁶ Cfr. F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 101.

invero, lo stesso Zagrebelsky finisce per ammettere che l'utilizzo della categoria del dovere in ambito intergenerazionale, per quanto si muova lungo le linee di confine del diritto, al contempo, si espone all'esigenza di un'interrogazione preliminare e profonda che eccede il diritto stesso, collocandosi in una fonte di carattere "essenzialmente morale".¹¹⁷

Ed è allora sulla base di quanto appena rilevato che bisogna chiedersi: da dove mai può derivare la forza motrice per impegnarsi nel cambio di rotta richiesto? Come far sì che la inevitabile predeterminazione giuridica che il presente compie sul futuro sia sempre esposta all'appello futuro? In che modo il presente, nel formare il futuro, può trasformare sé stesso?

Occorre, dunque, delineare un paradigma istituzionale in cui lo spazio per il riconoscimento in favore di alterità future non si arresti a essere una scelta puramente teorica finalizzata ad accrescere il dibattito attorno al tema dell'etica intergenerazionale, ma sia, invece, in grado di operare concretamente quale autentica esposizione diacronica, atopica e asimmetrica e capace di innescare una modifica radicale dell'approccio giuridico al tema.

7. IL RICONOSCIMENTO ASIMMETRICO DI HANS LINDAHL TRA ORDINAMENTO GIURIDICO E GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE PER UNITA' COLLETTIVE PIU' CHE UMANE

Nella sua articolata proposta teorica volta ad arricchire il dibattito attorno al rapporto tra diritto e globalizzazione,¹¹⁸ lo studioso Hans Lindahl ha elaborato la più estesa analisi sotto il profilo filosofico, politico e giuridico sul tema dei confini¹¹⁹ qualificandoli come istanza costitutiva degli ordini istituzionali.¹²⁰ Val la pena evidenziare fin da subito che, mentre la maggior parte dei contributi sul tema dell'etica intergenerazionale limita la propria indagine alle future generazioni composte da soli esseri umani, la proposta di Lindahl ha il merito di estendere la pratica del

¹¹⁷ Cfr. G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, p. 92.

¹¹⁸ Cfr. le sezioni di discussione critica dedicate a Hans Lindahl e pubblicate in: *Duke Journal of Comparative and International Law* 29, 3, 2019, pp. 437-472; *Etica & Politica / Ethics & Politics* 21, 3, 2019, pp. 417-501; *Indiana Journal of Global Legal Studies* 2020, pp. 33-128.

¹¹⁹ I confini sono politici perché non vanno intesi quali frontiere; al contrario, essi stanno a indicare quell'insieme di interessi e pretese che in un dato spazio e in un preciso tempo storico sono condivisi da un ordinamento giuridico. Secondo Lindahl è, dunque, ben possibile configurare un assetto privo di frontiere fra Stati, viceversa, non è possibile immaginare che una normazione sia totalizzante. Cfr. H. Lindahl, *Linee di frattura della globalizzazione*, cit.

¹²⁰ Cfr. H. Lindahl, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento. Riconfigurazioni giuridiche nell'epoca della globalizzazione*, trad. it. e cura di F. G. Menga, Giappichelli, Torino 2020, p. 8.

riconoscimento asimmetrico a tutti gli esseri senzienti, ricordandoci che la questione intergenerazionale è una questione più che umana.¹²¹

Lindahl precisa che il raggio d'azione di un ordinamento giuridico¹²² si dirama su quattro traiettorie.¹²³ Attraverso i confini politici, infatti, gli individui dell'unità collettiva sanno *chi* è chiamato a fare *cosa* in un preciso *tempo* e *luogo*.¹²⁴ Per cui i comportamenti sono vietati e/o concessi sulla base di quattro sfere d'azione: lo spazio, il tempo, la soggettività e la materialità. Di conseguenza, concepire la giustizia come semplice ripartizione di diritti e di doveri è alquanto riduttivo e fuorviante, poiché una tale visione trascura il fatto che parlare di giustizia vuol dire tanto assegnare a ciascuno diritti e obblighi quanto attribuire a ciascuno i propri luoghi e tempi, la propria soggettività e il proprio contenuto d'azione.¹²⁵ Di qui la necessità di rispondere ai seguenti interrogativi: qual è la giusta distribuzione di luoghi e tempi e come gli ordinamenti giuridici possono contribuire a una distribuzione equa delle quattro sfere su cui si dirama l'azione individuale? E soprattutto, come far sì che questa ripartizione risulti equa per le future generazioni di esseri umani e non umani?¹²⁶

L'aspetto su cui insiste l'autore – e che si rivela di estrema importanza ai fini della presente indagine – è la fisiologica finitezza degli ordinamenti giuridici che, difatti,

¹²¹ Cfr. H. Lindahl, *Place-Holding the Future. Legal Ordering and Intergenerational Justice for More-Than-Human Collectives*, *Rivista di filosofia del diritto* 10, 2, 2021, pp. 313-330.

¹²² Per Lindahl l'ordine giuridico va pensato nei termini di una prima persona plurale in cui il diritto si configura come l'azione collettiva istituzionalizzata e mediata autoritativamente. *Ibidem*.

¹²³ Qui Lindahl si rifà alle riflessioni di Hans Kelsen. Cfr. H. Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory. A translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*, Oxford, Clarendon Press 2002, p. 12 (ed. or. *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Franz Deuticke Verlag, Wien 1934; trad. it. *Lineamenti di una dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000, p. 52). Si veda al riguardo anche *Id.*, *Pure Theory of Law*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 10 ss.

¹²⁴ Lindahl precisa che solo per attrazione gli ordinamenti giuridici possono essere analizzati in queste quattro dimensioni e nei loro elementi, come avviene nella dottrina giuridica quando si parla di giurisdizione *ratione personae*, *materiae*, *loci* e *temporis*. Cfr. H. Lindahl, *Place-Holding the Future*, cit.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. *ibidem*. Rifacendosi alla straordinaria storia raccontata da Van Dooren nel 2010 sul piccolo e sempre più esiguo gruppo di pinguini minori, che ogni anno torna a riprodursi sulla costa rocciosa di Manly, all'ingresso del porto di Sidney, nonostante la presenza di mura marine e altri ostacoli che limitano l'accesso ai "luoghi e tempi di riproduzione" dei pinguini minori, si prefigura, secondo Lindahl, una giustizia "a venire" per i collettivi più che umani in quanto si richiama un incontro tra umani e non umani in un modo che solleva questioni di giustizia. Invero, i pinguini minori, rivendicando il loro luogo e tempo di riproduzione, si oppongono ai luoghi e ai tempi reclamati dagli esseri umani, ricordandoci che le mura del lungomare che limitano l'accesso ai nidi dei pinguini rappresentano il punto in cui il tempo vissuto si manifesta spazialmente ed in cui natalità e morte si intrecciano tra passato, presente e futuro. Inoltre, quando i pinguini si preparano ad attraversare la linea costiera, pongono una rivendicazione, un appello, una richiesta alla quale il noi collettivo non può sfuggire, anche se ignora il loro arrivo (cfr. T. Van Dooren, *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, Columbia University Press, New York 2014).

nell'istituire e nell'esprimere un'unità politica¹²⁷ limitata e contingente, rappresentano il risultato di una precisa dialettica di inclusione ed esclusione¹²⁸ tale per cui nel momento in cui inglobano alcune istanze ne vanno a escludere altre. Questa dinamicità originaria implica che per una identità normativa la cristallizzazione è sostanzialmente impossibile da raggiungere, potendosi configurare solamente *un'unità pretesa*¹²⁹ e passibile di normalizzazione.¹³⁰

Non esistendo alcuna giustificazione ontologica e inconcussa a cui rifarsi, la dialettica tra inclusione ed esclusione rende perennemente attivo, all'interno dell'istituzione collettiva, un movimento in grado di alterare l'istituzione medesima; si tratta di una sfera di estraneità¹³¹ capace di rendere ogni ordinamento giuridico

¹²⁷ Nella sua declinazione di una teoria giuridico-politica dell'unità collettiva, l'autore si riferisce prevalentemente tanto alla teoria di matrice analitica sull'azione congiunta di Margaret Gilbert, quanto a quella di matrice fenomenologica sull'identità di Paul Ricoeur. Cfr. H. Lindahl, *Linee di frattura della globalizzazione*, cit., pp. 125 ss.

¹²⁸ Nel discorrere sui caratteri costitutivi della costituzione pluralista – ossia quel tipo di costituzione che si fonda su un accordo, che è simbolo dell'unità politica ed espressione di una forza culturale capace di trascendersi al di là della volontà politica da cui promana – Zagrebelsky parla di inclusività, con ciò riferendosi alla costituzione come all'atto che divide il campo tra legittimità e illegittimità e che segna una rottura rispetto al suo passato. Ciò è esemplificato dalla carta costituzionale attualmente vigente in Italia che, mediante la scelta esplicita di sottrarre alla revisione costituzionale la forma di Stato repubblicana e i suoi principi fondanti e attraverso il divieto di ricostituzione del partito fascista, ha sancito una netta discontinuità rispetto al suo passato monarchico e fascista. Del resto, Zagrebelsky sottolinea come la costituzione si contraddistingua proprio grazie al carattere istantaneo della sua forza normativa, ammettendosi modifiche successive alla sua promulgazione a patto, però, che tali mutamenti riguardino solo questioni secondarie e non intacchino la sua struttura propria e l'ideale politico che essa esprime. Ne deriva che l'unico modo per cambiare il paradigma politico e la struttura sociale di una costituzione pluralista è mettere in atto un moto rivoluzionario. All'interno di una carta costituzionale ci sono dei meccanismi che rendono altamente difficoltoso lo stravolgimento e il capovolgimento della sua struttura interna rappresentata, innanzitutto, dalla forma di Stato che essa proclama. Tuttavia, quando un ordinamento giuridico si rivela gravemente ingiusto, esiste una clausola che esonera i cittadini dall'obbligo di rispettare la legge. Dunque, quando la legge non coincide più con quel nucleo primitivo di carattere etico e politico esistente all'interno della società, ecco che la ribellione cessa di essere un comportamento antiggiuridico poiché rappresenta l'unica via di fuga dall'ingiustizia. Ma l'atto di resistenza può avere due epiloghi: può avere successo e segnare la nascita di un nuovo ordinamento in cui gli atti di ribellione secondo la previgente costituzione diventano la regola; oppure può rivelarsi fallimentare e andare così a rafforzare la previgente normalità costituzionale, segnando, al contempo, la definitiva esclusione dal raggio di azione collettivo degli atti rivoluzionari manifestati (cfr. G. Zagrebelsky, *Diritto allo specchio*, cit., capitoli sesto e decimo).

¹²⁹ Cfr. H. Lindahl, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento*, cit., p. 111.

¹³⁰ Il modello di ordinamento giuridico che Lindahl propone va, più precisamente, a coinvolgere tre modalità differenti ma interconnesse di unità putativa: una prospettiva di gruppo (nel senso che l'unità putativa agisce come "Noi insieme"); un sistema di regole (nel senso che esiste un punto in cui un sistema predefinito e trasformabile di regole definisce come è o come dovrebbe essere l'azione congiunta); un ordine pragmatistico (nel senso che l'unità putativa risulta essere collegata, distinta e distribuita sulla base di determinati luoghi, soggetti, tempi e contenuti d'azione). Cfr. H. Lindahl, *Place-Holding the Future*, cit.

¹³¹ Cfr. H. Lindahl, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento*, cit., p. 11.

costantemente esposto al ripensamento di quella unità identitaria che di volta in volta si è venuta a creare e a stabilizzare. Dunque, l'unità costituzionale che si è venuta a regolarizzare non si rivela mai totalizzante e onnicomprensiva, dacché, non riuscendosi mai a garantire perfetta simmetria e pieno riconoscimento reciproco in capo a ciascun partecipante all'azione collettiva, esisteranno sempre zone d'ombra pronte ad avanzare istanze di riconoscimento.¹³²

Gli appelli in grado di sfidare la vigente configurazione identitaria dell'unità collettiva assumono i contorni di un comportamento che Lindahl definisce a-legale perché non catalogabile né come perfettamente legale, né come indiscutibilmente illegale. Si tratta, insomma, di un comportamento che non è espressamente vietato dall'ordinamento, ma neppure perfettamente in linea con quella convergenza di intenti che è contenuta in una specifica disposizione di legge, in quanto prospetta un'azione che non si accontenta semplicemente di contrastare l'ordinamento, bensì ne indica una configurazione diversa e alternativa.¹³³ Invero, nell'approfondire i termini della dialettica tra inclusione ed esclusione, Lindahl dimostra che l'ingiustizia comincia proprio con la non-percezione legale. Siccome è solo grazie alle rivendicazioni rappresentative che una prospettiva di gruppo può delineare un proprio sistema di regole e un proprio ordine pragmatico nel quale viene stabilito ciò che è importante e rilevante e ciò che, invece, non lo è, tutte le ulteriori possibili combinazioni dell'azione risultano violentemente marginalizzate e rese legalmente invisibili, private cioè di una propria forza rivendicatrice. L'unico modo che queste entità marginalizzate hanno per mostrarsi all'unità collettiva è assumere un comportamento a-legale, un'azione dis-ordinata, che irrompe nell'ordine pragmatico così come precedentemente configurato, suggerendo alla collettività di volta in volta normalizzata un altro modo di stare insieme.¹³⁴

In tale contesto, si parla di reciprocità asimmetrica perché le richieste provenienti dalla cosiddetta sfera di estraneità originaria possono assumere due forme:¹³⁵ può trattarsi di istanze che "sfidano" l'ordinamento giuridico rivendicando una maggiore inclusione ed una rinnovata espansione dei suoi confini, oppure può trattarsi di una radicale messa in discussione dell'ordinamento vigente che, in questo secondo caso,

¹³² Ibidem, p. 18.

¹³³ Ibidem, p. 14.

¹³⁴ Cfr. H. Lindahl, *Place-Holding the Future*, cit.

¹³⁵ Sotto questo profilo le considerazioni di Lindahl si congiungono con le riflessioni di Waldenfels allorché parla di un doppio registro del concetto di novità: "nella nostra esperienza e nella nostra prassi non soltanto può comparire il nuovo entro una cornice già fissata, bensì può comparire anche l'inedito, il quale rompe la cornice vigente e la conduce alla sua alterazione. Il mutamento di significato rinvia al sorprendente, non familiare, estraneo e perturbante, il quale costituisce il rovescio del mondo domesticato: un fattore di minaccia, ma al contempo, un pungolo alle innovazioni, nelle quali si annuncia un'apertura di contro alle strutture di regole vigenti" (B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 127).

viene esortato a diventare “tutt’altro”.¹³⁶ Nel primo caso, l’a-legalità fa emergere un comportamento che, pur non rientrando nella sfera del comportamento collettivo, presenta prospettive di regolamentazione all’interno dello schema ordinamentale vigente, così come predisposto dai confini politici, e che manifestandosi sotto forma di “limite” esorta un “riconoscimento dell’altro in quanto uno di noi”.¹³⁷ Nel secondo caso, invece, il comportamento a-legale fa emergere un comportamento che non è ordinabile secondo l’attuale configurazione giuridica e che, pertanto, non richiede una semplice estensione dei confini dell’ordinamento, ma, piuttosto, la messa in discussione radicale della loro originaria configurazione, presentandosi sotto la forma di una “linea di frattura” che reclama un “riconoscimento dell’altro in quanto altro da noi”.¹³⁸ Detto altrimenti, l’esposizione alle richieste alteranti provenienti dalla sfera degli esclusi porta a due possibili epiloghi. Lo spazio comunitario può rispondere agli appelli dell’altro da sé attingendo al proprio bagaglio identitario al fine di includere le suddette istanze nell’alveo normativo stabilizzatosi precedentemente, optando cioè per una risposta paternalistica e autoreferenziale, oppure, nel riconoscere l’altro da sé, può determinare una scompaginazione dell’ordinamento collettivo dall’interno, uno stravolgimento della sua originaria configurazione giuridica.

Ebbene, questa duplice connotazione asimmetrica del riconoscimento è di straordinaria rilevanza per un discorso filosofico orientato a concretizzare l’accoglimento di istanze provenienti da un futuro davvero remoto poiché, nella sua duplice configurazione, il riconoscimento non si sostanzia solo in una auto-affermazione collettiva, ma può assumere anche i toni di una auto-limitazione collettiva. Ed è proprio questa seconda accezione di riconoscimento che riesce a dimostrare come l’aspetto passivo e inappropriabile proveniente dall’alterità futura non è qualcosa che esiste soltanto in linea teorica, ma diventa effettivo e tangibile da parte dell’intera comunità collettiva specialmente di fronte a quelle richieste alteranti che esigono una ri-discussione dell’originaria cornice ordinamentale e che reclamano uno stravolgimento dell’ordinamento giuridico vigente alla stregua di un auto-trascendimento e di una auto-trasformazione,¹³⁹ così annientando qualsivoglia tentazione di colonizzazione dell’avvenire da parte del presente. La temporalità di tali richieste di riconoscimento è assai peculiare. Come Lindahl precisa, a differenza delle regole giuridiche che, essendo aspettative normative solidificate, manifestano una dimensione temporale che connette il futuro al presente in un modo che il futuro risulta

¹³⁶ Cfr. H. Lindahl, *Linee di frattura della globalizzazione*, cit., pp. 174 ss. Per una discussione critica di questo plesso tematico si veda K. Tuori, *Crossing the Limits but Stuck Behind Fault Lines?*, *Transnational Legal Theory* 7, 1, 2016, pp. 409-418; U. Pomarici, *Ex facto oritur ius? Potere costituente e ordinamenti giuridici. Considerazioni attorno a Fault Lines of Globalization di Hans Lindahl*, *Teoria e critica della regolazione sociale* 18, 1, 2019, pp. 121-136.

¹³⁷ Cfr. H. Lindahl, *Linee di frattura della globalizzazione*, cit., pp. 253-254.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 289.

¹³⁹ Cfr. H. Lindahl, *Place-Holding the Future*, cit.

essere controllabile e anticipabile da parte del presente poiché da questo posseduto (rendendolo come il “non-ancora-presente-ma-presentabile” in modi che sono a “noi” familiari), una richiesta di riconoscimento, al contrario, non può essere anticipata. Tale richiesta è anteriore all’azione comune poiché coglie il gruppo di sorpresa, rivelando possibilità pratiche per l’agire insieme che il “noi collettivo” non aveva e non avrebbe potuto prevedere. Così, una richiesta di riconoscimento proviene da un futuro che arriva troppo presto, ci raggiunge cioè da un altro tempo e da un altro luogo e, pertanto, rivela un futuro che arriva prima del futuro che le regole giuridiche ci istruiscono di aspettare e per cui esiste già una risposta pronta. Una richiesta di riconoscimento segna una perdita di controllo giuridico su ciò che “noi” avevamo anticipato come il “nostro” futuro, interrompendo la continuità dell’arco temporale che va dal passato al presente e poi al futuro.¹⁴⁰

¹⁴⁰ La risposta è retroattiva rispetto alla domanda di riconoscimento, mentre la domanda di riconoscimento è antecedente rispetto al futuro immaginato dal sistema di regole che si è venuto a normalizzare. Naturalmente, Lindahl ci mette in guardia dal fatto che le richieste di riconoscimento impongono al “noi collettivo” soltanto il non poter evitare di rispondere alla loro ingiunzione, ma, al contempo, non possono forzare il contenuto di questa risposta che difatti può essere di riconoscimento oppure di indifferenza. Cfr. *ibidem*.

ETHICS AND FUTURE GENERATIONS. THE TRANSMISSION OF CLASSICAL MUSIC HERITAGE

CHIARA PALAZZOLO

Dep. Philosophy, Communication and Performing Arts

Roma Tre University

chiara.palazzolo@uniroma3.it

ABSTRACT

The article addresses the decline in classical music audiences, particularly among younger generations, and proposes strategies for its revival. Despite a global decrease in listenership, classical music remains an intangible cultural heritage of immense significance, whose preservation constitutes a moral duty. Ensuring its transmission to future generations demands a nuanced balance between conservation and innovation. The first section considers three key aspects: (1) UNESCO's 2003 Convention (2018a) recognizes music as an essential component of cultural heritage that requires protection; (2) classical music shapes cultural identity through notation and tradition, underscoring the need to safeguard both its texts and modes of transmission; (3) according to Samuel Scheffler (2010), it is future generations that confer meaning upon present practices, making the transmission of classical music both a duty to the past and a responsibility toward the future. The second section examines the role of the music industry in sustaining classical music. The article argues that its decline is not inevitable, but rather a challenge that can be met through collective responsibility, with audience development and innovation playing a crucial role in securing its future.

KEYWORDS

Intangible Heritage, Identity, Tradition, Transmission, UNESCO, Classical Music

1. INTRODUCTION: THE CONTEMPORARY CHALLENGES OF WESTERN CLASSICAL MUSIC

In the last thirty years, there has been a noticeable decline in the international listenership of classical music, particularly among younger generations. The classical music world faces three major interconnected challenges: 1) The problem of obsolescence, meaning it no longer attracts young audiences; 2) The problem of the museum, where classical music is perceived as a practice trapped in the past; 3) The demographic problem, where classical music is seen as the domain of the modern bourgeoisie (Smith & Peters 2024: 1).

Addressing these issues requires a radical rethinking of how classical music is conceived and practiced. The practice of classical music refers to a broad range of

figures and entities within the classical music ecosystem, including orchestras, festivals, music education institutions, professional musicians, cultural operators, repertoire, rules, and conventions that define the music. Typically, when we speak of classical music, we refer not only to a specific genre but also to a well-defined context, characterized by an elevated and exclusive mode of listening. The driving force behind the classical music world is largely represented by artistic directors, who, together with artists and cultural operators, organize events of excellence.

The ideal of Romantic art focused, on the one hand, on the revival of the past as a source of new art and, on the other, on the creation of art for eternity (Smith & Peters 2024: 4). While earlier composers wrote music on commission, compositions following Beethoven—who was the first to write works of his own free will—came to be regarded as timeless masterpieces (De Nora 1996). Their musical language became more complex, and composers developed a sense of artistic progress (Rosen 2003). However, today this language seems distant to younger generations, likely because it reproduces a past where tradition—a fundamental concept in classical music—appears to mistakenly suggest something that lies behind us or is repeated without reflection.

According to philosopher Hans-Georg Gadamer (1960), however, tradition means that the past is actively transmitted through our situated understandings and applications. It requires active questioning and self-reflection. Gadamer's conception of tradition is dialogical: rather than being a form of antiquarianism, it is an ongoing debate about issues, problems, and themes to which we ourselves contribute. When we perform works of art, we revisit the tradition that has transmitted them to us. In music and theater, presenting works of art is not a matter of merely replicating previous performances but of offering interpretations that keep the future identity and continuity of the work open. This is why performing works of art leaves them fundamentally unfinished: their meaning is never fully exhausted as long as we continue to perform them in new contexts. If we consider classical music concerts from this Gadamerian perspective, we are not merely reconstructing a past meaning of the music but mediating it with our contemporary world, which includes the new generations (Smith & Peters 2024: 6).

More recently, Samuel Scheffler (2010) has described traditions as value-laden practices that intertwine the past, present, and future. Practices within traditions are identified as specific activities aimed at achieving the goals of the tradition's members, shaping the values of the community and the character of the individuals who constitute it. These practices and values are passed down from generation to generation. In this sense, classical music, like many other artistic expressions, is a legacy that is transmitted across generations, continuously adapting to evolving cultural and social contexts.

Applying these concepts to music, the discussion focuses on the significance of intangible cultural heritage and the transmission of classical musical practice

through notation within the framework of tradition. It is argued that classical music represents a practice that imparts cultural, educational, and intergenerational values. Musicians and all the figures involved in classical music are among the most crucial investors in the future, with younger generations considered as both participants and sense-makers of the practice, not only for the future but also in the present. Responsibilities toward future generations are embedded in the very concept of practice. Excluding future generations from our current concerns would represent both a temporal and moral closure, as our existence is deeply intertwined with long-term practices whose value transcends generations.

The article is divided into two parts. The first, covering paragraphs 2 to 4, examines music as intangible cultural heritage, focusing on the transmission of classical music through notation and tradition. Specifically: **Music as Intangible Heritage:** This section defines intangible cultural heritage and how classical music fits into it. **The Transmission of Classical Music: Notation and Tradition:** It highlights the importance of notation in preserving music and discusses tradition's role in maintaining musical practices. **The Intergenerational Value of Tradition:** This part emphasizes the importance of passing down cultural values through music. The second part focuses on innovating classical music: **Music Business: Media and Industry:** It addresses the need to understand the music business and suggests ways to attract new audiences. **Audience Development: Renewing Classical Music:** This section offers strategies to modernize the audience experience through technology, marketing, and inclusivity.

2. MUSIC AS INTANGIBLE HERITAGE

To inquire how our musical culture can be transmitted to the future compels us to first consider what is meant by intangible cultural heritage; secondly, how this, particularly in the case of classical music, has been preserved and passed down to us: what aspects of the past have been transmitted through notational writing, and which have endured through a theoretical conception of continuous tradition (Rosen 2012, 29).

The term "cultural heritage" has significantly changed in meaning over the past few decades, partly due to the tools developed by UNESCO. Cultural heritage is no longer limited to monuments and collections of objects; it also includes the traditions and living expressions inherited from our ancestors and passed down to our descendants. Intangible Cultural Heritage refers to "the practices, representations, expressions, knowledge, skills - as well as the instruments, objects, artifacts, and cultural spaces associated therewith - that communities, groups, and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature,

and their history. It provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity” (Article 2, 2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in Meneghin & Re 2018: 12).

Intangible Cultural Heritage is expressed through the following domains: 1. Oral traditions and expressions, including language as a vehicle of intangible cultural heritage; 2. Performing arts; 3. Social practices, rituals, and festive events; 4. Knowledge and practices concerning nature and the universe; 5. Traditional craftsmanship. The Convention outlines measures to ensure the vitality of intangible cultural heritage, including identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, and transmission, both through formal and non-formal education, as well as the revitalization of various aspects of this heritage.

The safeguarding of Intangible Cultural Heritage focuses on the transfer of knowledge, skills, and meanings. Transmission—the communication of this heritage from one generation to the next—is emphasized in the Convention. Safeguarding measures must always be developed and applied with the consent and involvement of the communities themselves.

To protect Intangible Cultural Heritage at the national level, each State Party to UNESCO adopts the necessary measures to ensure the safeguarding of the heritage present within its territory. Each State commits to: 1. developing a general policy that promotes the role of Intangible Cultural Heritage in society and integrates its safeguarding into planning programs; 2. designating or establishing one or more competent bodies for the protection of Intangible Cultural Heritage within its territory; 3. promoting scientific, technical, and artistic studies, as well as research methodologies, particularly concerning Intangible Cultural Heritage at risk; 4. adopting appropriate legal measures to protect the heritage (Meneghini & Re 2018: 13).

Music holds a key position in the "intangible cultural heritage" of humanity, as inventoried by UNESCO since the 2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (hereafter referred to as the Convention).

Our first encounter with music almost certainly occurs during childhood. In a community where music is significant, it tends to be successfully passed down from generation to generation (De-Miguel-Molina & Boix-Doménech 2021: 3). Since 2008, the UNESCO List of Intangible Cultural Heritage has expanded with new entries. The terms "music" and "singing" appear in 304 of the 584 items on the list (52%), referring to music either alone or in combination with other dimensions such as dance and poetry. For example, the practice of operatic singing. This practice originated in central Italy in the 17th century, evolving from the Italian language and later spreading throughout the peninsula and abroad, thanks to the migration of opera singers and theatrical producers.

Historically, operatic singing has played a social role by fostering community through the sharing of musical and literary skills and the use of natural or

traditionally defined acoustic spaces, where there is no need for technological amplification due to the power of the singers' voices. In 2023, the practice of operatic singing in Italy was inscribed on the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage. Another example is the candidacy of tango, which UNESCO declared to be part of the cultural identity of the inhabitants of the La Plata region, while flamenco is synonymous with identity in the Spanish regions of Andalusia, Murcia, and Extremadura.

Why were these elements considered expressions of intangible cultural heritage and added to the UNESCO list? The answer lies in the fact that these artistic expressions are important factors of community identity in specific territories. Although the Convention emphasizes that communities are more open than territories, given that generations may move to other countries or cities, intangible heritage must still be present in a specific location. The communities in the cited cases recognize these expressions as heritage and actively work towards their preservation.

Together with national and local authorities, these communities strive to ensure that this intangible heritage is safeguarded and passed down from generation to generation through education and festivals (UNESCO, 2009, 2010, 2011a, 2018b). Therefore, the communities are responsible for creating, maintaining, and transmitting this heritage (UNESCO, 2011b). UNESCO also verifies that community participation in the nomination process follows the approach of Free, Prior, and Informed Consent (FPIC). This is a tool required by the United Nations in projects to ensure the involvement of the affected communities, highlighting the importance of safeguarding this heritage. The safeguarding of Intangible Cultural Heritage involves cooperation at bilateral, sub-regional, regional, and international levels. UNESCO has provided international assistance through programs, projects, and support activities. To this end, a "Fund for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage" has been established. The resources of the Fund will consist of: contributions from State Parties; funds allocated for this purpose by the UNESCO General Conference; contributions, donations, or bequests. State Parties will support international fundraising campaigns organized in favor of the Fund under the auspices of UNESCO.

From a cultural perspective, the creation of an inventory of cultural heritage and its availability to the public contribute to the safeguarding process. Digitalization has enabled the cataloging of sound archives, which can be preserved and transmitted to future generations (Gonzaga Videira & Martins Rosa 2017). The preservation of musical heritage requires the transmission of expressions from one generation to the next.

3. THE TRANSMISSION OF CLASSICAL MUSIC: THE TEXT

In the case of classical music, transmission from generation to generation has occurred through treatises, documents, letters, and, primarily, through the notational writing of musical works. It is important to note that notation preserves only very limited aspects of music, as many parameters are not written at all (Rosen, 2012: 29). Musical scores provide the rules and structure for compositions, but they often leave certain details unspecified, relying on performers to fill in these gaps while maintaining the overall spirit of the work. In the history of European music, pitch has been fundamental. Traditionally, what is notated in the score is primarily the pitch of the notes (though the notation of pitch is not as precise as one might think) and, more approximately, the rhythm. It is unclear how the earliest examples of written music precisely defined pitch: the scores seem to indicate whether the voice should move up or down, without specifying the exact intervals.

Greater precision was introduced later and was certainly required by polyphonic music. However, what was written did not always correspond exactly to what was sung or played. The concept of pitch was not static over time, and musicians developed a taste for chromatic harmony, which could alter the music that had been written even half a century earlier. To understand the development of European musical history, it is important to note the curious fact that the notes actually sung and heard were called "fictitious," implying that the written notes were somehow more real. What must be emphasized is that the musical text remained unchanged, while performances could vary, even with regard to the primary element of pitch (Rosen 2012: 30). Until the 18th century, and even beyond, the ornamentation of the written musical line was left to the discretion of the performer.

Couperin and Bach restricted performers' freedom by writing many embellishments themselves. Bach even broke academic counterpoint rules with some ornaments, which weren't bound by the underlying text's rules. Interpreting this music requires historical knowledge, research, and intuitive skills to fill gaps. A major challenge is assessing how well we can understand the past. In Baroque performance, the basso continuo allowed performers to improvise harmonies over a written bass line. Although Bach expected adherence to counterpoint rules, he tolerated occasional violations due to the ensemble's complexity. For him, compositional fundamentals were distinct from performance elements. In his keyboard fugues, embellishments were only indicated for easily realizable main themes, with later editors adding them more frequently. Today, the line between composition and performance, once clear for Bach, has blurred, especially since he included notational details uncommon at the time (Rosen 2012: 30).

From Bach onward, elements like dynamics and ornaments shifted from performer discretion to integral compositional features. By Haydn and Beethoven, dynamics became inseparable from motifs. In the 19th and 20th centuries, timbre and sound quality became central, with composers like Debussy and Boulez

emphasizing sound balance and pedal use. While performers' freedom lessened, it evolved. Editing practices reflect this: pitch remains fixed, but rhythm allows flexibility, and dynamics are often adjusted. Editors and performers have historically altered phrasing, pedaling, and fingering, impacting interpretation. Notation's limitations highlight the divide between essential and secondary elements, as in Schumann's *Toccata Op. 7*, where dynamics are left open for interpretation.

In musicology, a consensus has emerged that prioritizes pitch over rhythm, with even less focus on timbre, texture, and phrasing, despite their importance to the sensory experience of music. While these "secondary" elements are now central, our language for discussing music remains rooted in 18th-century concepts. Despite notation's limitations, accumulated knowledge enables us to reproduce and transmit past music, thanks to written scores (Rosen 2012: 32).

3.1 The Tradition

While the text is fundamental for the transmission of music from one generation to the next, it is also true that the text is not isolated; it is always written within a tradition to which the composer is anchored. Thus, tradition is also crucial for classical music and its transmission. In the history of classical music, we can speak of tradition or traditions, depending on whether we refer to specific practices related to certain repertoires or to the broader, long-standing tradition of the classical genre. But what is a tradition from a strictly philosophical perspective?

According to Scheffler (2010: 305), traditions are human practices intrinsically aimed at preserving values that transcend the lifespan of an individual or a single generation. These practices, understood as collaborative and intergenerational efforts, arise from the human desire to safeguard what is deemed meaningful. A tradition encompasses both retrospective and prospective elements. In its forward-looking aspect, it involves efforts to ensure the continuation of cherished values. Conversely, from a retrospective point of view, it entails recognizing oneself as the recipient of values preserved by previous generations. Therefore, participants in a tradition act as custodians of these values.

This applies to classical music as well. When we engage with classical music, we are not merely seeking sensory pleasure—given the complexity and immensely elaborate structures of great music, it would be implausible to consider it simply as entertainment (Barenboim 2016)—but we are confronting the intrinsic value of musical works and the practice through which they come to life. This intrinsic value lies in their immense cultural significance. In this perspective, the more we strive to understand the masterpieces of Monteverdi, Bach, and Mozart as a living and creative language, whose meanings cannot be fully captured by words, the more we understand ourselves and our culture (Harnoncourt 1988: 12; Palazzolo 2024a, Palazzolo 2025).

In classical music, tradition shapes composition, performance, and perception. Works by Haydn, Mozart, and Beethoven reflect their historical contexts while resonating with modern audiences. Rooted in European art music, classical music evolved from medieval sacred and secular origins to diverse styles across centuries. Initially linked to the Viennese Classical School, the term now encompasses genres from Gregorian chant to Stravinsky and Stockhausen (Kallen 2013: 10). During the Romantic era, “classical music” solidified as a revival of historical influences, emphasizing continuity. Encompassing opera, symphonic, chamber, and solo music, it remains dynamic, engaging in dialogue with contemporary contexts. Composers are shaped by their time, making historical understanding essential for authentic yet evolving interpretations. This ensures that classical music continues to be a living tradition, capable of adapting to cultural change.

Musical conventions, shaped by long-established cultural and artistic practices, play a central role in eliciting emotional responses. Far from being fixed, these conventions shift over time in response to aesthetic and cultural transformations, revealing the inherently dynamic nature of classical music and its ongoing adaptation to changing social contexts. Rather than unfolding in a linear progression, this transformation occurs through a layered and stratified process, reflecting music’s singular capacity to both influence and be influenced by broader societal developments.

A compelling example is offered by Fabrizio Della Seta in his study of Italian opera (1993: 680), where he likens its historical development to a tectonic structure—an intricate system in which continuity and rupture coexist. At its foundation lies a slowly evolving system of production, upon which rapidly changing musical and literary forms are layered, topped by fluctuations in public taste and stylistic trends over relatively short periods.

In such a complex and multilayered environment, modern interpretations of classical works cannot rely on mere replication of past models. Instead, they call for thoughtful and deliberate reinterpretation of tradition (Staffieri: 2012: 97). Through this process, performers do more than conserve the tradition—they actively contribute to its renewal, broadening our engagement with historical repertoires and shaping new artistic possibilities. In this light, working within a tradition entails an ongoing dialogue with the past—one that demands continual reflection, critical engagement, and creative participation to ensure that the tradition remains vibrant and meaningful.

Tradition, while evolving, maintains its identity, and conventions are not fixed but adapt flexibly to the needs of performance and the historical understanding of the time (Staffieri 2012: 96). The most appropriate conventions and performance practices for accurately realizing a musical score are those recognized at the time of the performance, provided they are part of a continuously developing musical tradition (Dodd 2020: 63). Interpreting a work according to tradition means adapting the established norms over time to maintain both its relevance and integrity (Dodd

2020: 65). This approach views tradition in classical music as a balance between historicism and presentism, which is central to the ongoing practice of this art form. While performers have the autonomy to make interpretative decisions, these choices are informed and constrained by established traditions, emphasizing the fundamental importance of adhering to the score (Dodd 2020: 44; Rohrbaugh 2020: 86). Understanding the performance practices of great composers is essential for interpreting historical repertoires, requiring a balance between historical accuracy and contemporary interpretation. Nikolaus Harnoncourt (1988: 22) highlights that compromises are inevitable when assessing the value of these works within their historical context and in today's interpretative efforts.

The *Historically Informed Performance* (HIP) movement, recognizing the depth of our ancestral musical heritage, has sought to authentically reconstruct these ancient traditions and practices (Palazzolo, 2024a). Emerging in the 20th century with the aim of bridging historical gaps, HIP has revitalized ancient musical practices with performance accuracy that has enriched modern performances and connected audiences to our musical history (Bowen 2020:106).

This commitment highlights the "heritage value" of classical music, regarded as a vital cultural asset worthy of preservation. It underscores the importance of protecting not only musical scores but also the wide array of activities and knowledge—including the training of musicians, the craftsmanship of instruments, and the operations of cultural organizations—that support and enrich this art form. Emphasizing this aspect of heritage implies that the significance of classical music extends beyond its aesthetic appeal, taking on a crucial role in cultural preservation, social enrichment, and the intellectual and spiritual development of individuals.

Historical continuity suggests that changes in musical practice, instruments, composers' tastes, and the dynamics between composer and performer do not sever the link between past and present but rather enrich it. The knowledge accumulated over centuries allows us to perform various genres and styles, infusing each repertoire with distinct interpretations based on an integration of past and present. A proper interpretation engages with tradition in an innovative way, avoiding both rigid traditionalism and baseless novelty. By reflecting on—and, when necessary, adapting—traditional practices to preserve their core values, traditions remain dynamic and authentic (Dodd 2020: 63). Similarly, Roger Scruton emphasizes that performance must evolve with tradition, incorporating new elements that build on historical practices (Scruton 1997: 449).

The evolution of music is a progression of tradition itself, shaped by historical insights and performance practices. Musicians from different eras, such as those from the 1990s compared to the 1980s, interpret works like Beethoven's in distinct ways, each informed by their unique historical perspective, while still striving to remain within the boundaries of tradition (Dodd 2020: 71). This approach ranges from strict adherence to original scores to the possibility of making modifications,

ensuring that music remains vibrant and relevant (Boorman 2010: 408). Traditions establish patterns and performance practices that dictate how works should be interpreted and performed. These practices are formed through critical reflection on both historical and contemporary performance methods, setting standards that define what constitutes an appropriate performance. Such standards are essential for performers to evaluate and refine their approaches amid the diverse sounds of contemporary music. Without these guiding practices, musicians would be left groping in the dark (O’Dea 2000: 14).

Adhering to a tradition compels us to cultivate habits, wisdom, guidance, values, loyalty, and integrity. Moreover, tradition embraces five time-related considerations: (1) participation in a tradition can compensate for our limited ability to control movement through time; (2) it allows for a sense of familiarity and continuity in the experience of time; (3) it enables us to affirm our existence as beings extended through time—that is, as “temporally extensive creatures”; (4) by participating in a tradition, we integrate ourselves into a causal chain of stewardship aimed at preserving what we consider valuable; and (5) this process contributes to enhancing the perceived meaningfulness of our lives and diminishing the burden of our awareness of mortality. (Scheffler 2010: 306).

It is precisely through temporal continuity between generations that our ability to find value in our current activities depends, more than we realize, on the implicit assumption that human life will continue long after we are gone. Many of the activities we now regard as meaningful would lose much of their significance and appear far less valuable if we believed that human life was about to come to an end. Indeed, Scheffler’s conjecture is that the prospect of imminent human extinction would be seen by many as catastrophic, even if it occurred in a way that did not shorten the lives of those currently living (Scheffler 2016: 47). Adhering to a tradition not only reflects our intrinsic inclination to preserve values but also serves as a means to establish a value-based relationship with future generations. It allows us to envision our successors as individuals who will inherit and uphold our values, positioning us as stewards with a duty to safeguard the values that will ultimately become theirs (Scheffler 2016: 33).

If we accept this conjecture, which constitutes the central thesis of Scheffler’s *Death and the Afterlife* (2016), we must conclude that not only classical music and the act of making music hold cultural value worthy of preservation and transmission to future generations, but that these very future generations will also contribute to giving value to our musical activities today. Knowing that they will exist encourages us to continue practices that hold meaning for us, because future individuals will do the same, even after our own lives have ended.

4. THE INTERGENERATIONAL VALUE OF PRACTICE

The concept of tradition illustrates how traditions and practices serve as schools of virtue. MacIntyre (1981), reinterpreting Aristotelian virtue ethics, defines "practice" as a structured and multifaceted form of social cooperation aimed at achieving excellence in various fields, including health, the arts, and politics. He views traditions as dynamic ways of life, specific to a given context, that extend beyond individual, communal, and temporal boundaries. These traditions evolve with the experiences and values of their participants, fostering ethical behavior and personal development (Reilly et al., 2022: 6). Philosophers like MacIntyre emphasize that individuals develop virtues through deep engagement with the practices of their community, continually adapting to their cultural contexts (Bauer & DesAutels: 2019). In music, this manifests when musicians respect and adhere to the score, reflecting the composer's intentions and established norms, thereby contributing to the evolution of the tradition (Rohrbaugh 2018: 89).

For musicians, playing the notes of the score is obligatory, not only to achieve aesthetic results but because omitting them could compromise the integrity of the practice or disrespect the composer's intent. This respect for the score is considered to hold intrinsic value, essential even when the musical value may be debatable (Rohrbaugh 2018: 89). If musical creation mirrors the broader architecture of human social interactions, then the ethical values embedded in musical commitments reflect a pluralistic sensitivity to the evolving social context.

According to Samuel Scheffler, being part of a practice means engaging in something greater than oneself, together with others, where the collective value exceeds what could be achieved individually. This is particularly evident in practices that endure over time, extending beyond the present to form a continuum with past and future contributions (Scheffler 2018: 48). Group activities that continue over time offer more than the sum of individual efforts, transcending personal capacities and individual lifetimes. This continuous nature enriches their value and integrates individual contributions into a broader context, thereby increasing their overall significance. For example, activities like cancer research or political activism are more effective when conducted within collaborative and ongoing frameworks rather than as isolated efforts, thanks to cumulative knowledge and shared endeavors (Scheffler 2018: 49).

In classical music, the act of performance is not limited to playing notes; it represents immersive participation in an evolving artistic tradition. Musicians are not isolated interpreters but part of a rich and dynamic heritage (Palazzolo 2024b). They draw inspiration from past performances and contribute their own perspectives, thus influencing the future development of the repertoire (Scheffler 2018: 50). The value of these performances is significantly enhanced by their participatory nature and their connection to a living tradition. Through active involvement, individual performances become part of a broader collective effort, enriching their

meaning beyond mere technical execution. Within such a dynamic environment, each musician's contribution acquires greater significance precisely because it belongs to an evolving and collaborative artistic process.

The relationship between individual and collective practice reveals why participation in a continuous and meaningful tradition amplifies the intrinsic value of each musical act. Activities framed in this context acquire a type of value that would be absent if carried out in isolation. However, this value depends on the continuity of the human context; if humanity were threatened by imminent destruction, the continuity—and thus the added value—of these practices would be compromised. Many activities gain value by contributing to the preservation and enrichment of cultural, practical, and intellectual heritage, ensuring the transmission of key human knowledge and practices to future generations. These activities, including education, conservation, and the maintenance of cultural, intellectual, or religious traditions, derive their significance from their potential for intergenerational transfer, making them meaningful beyond their immediate impact (Scheffler 2018: 51).

These efforts also enhance our understanding and interpretation of society and its possible future directions. They include the study and teaching of fields such as history, politics, sociology, and anthropology, as well as engagement in the arts, both in creation and appreciation. The significance of these activities does not lie in the expectation of their long-term duration but in how they provoke and enrich our reflections on the future—whether personal, social, or global. This aspect highlights an unexpected alignment between the value we attribute to artistic and academic activities and their capacity to foster a more creative, insightful, and imaginative vision of human societies and their potential. Therefore, any limitation on humanity's future prospects directly reduces the perceived value of these activities that culturally and intellectually enrich us.

A wide range of human activities—including engagement with the arts and the humanities—contribute to our understanding of social life and its potential trajectories. The worth of such practices does not depend on the permanence of their outcomes, but rather on their capacity to enrich our perception of the world and deepen our engagement with it (Scheffler 2018: 51). Both artistic creation and scholarly inquiry invite imaginative reflection on the future, whether at the personal, societal, or global level. This dynamic forges a meaningful connection between the value of artistic expression and that of academic, historical or political analysis, as all of these pursuits cultivate our ability to envision and critically assess the possibilities inherent in human life. As a result, any limitation imposed on the future of humanity undermines the value of these practices, whose significance relies on an ongoing, collective process of human imagination (Scheffler 2018: 52).

We need future generations to lead "lives of value" (Scheffler 2018: 53), deeply engaged in meaningful activities. Our concern for humanity's survival is crucial, as our belief in its continuity is fundamental to finding value in our efforts. This

perspective is particularly relevant for classical musicians, whose legacies in the history of music become part of a lasting cultural heritage. Their desire to be remembered for significant contributions underscores how the potential end of humanity would diminish the value of their achievements.

Accomplished musicians are often motivated not by the pursuit of personal acclaim, but by the desire to contribute enduringly to the cultural fabric of humanity. Their artistic commitment is oriented toward the future, as they engage in practices whose significance may only be fully appreciated after their lifetime. What drives their work is not the promise of fame, but the possibility of cultivating a legacy that will educate, move, and elevate future generations.

Generations are connected not only through biological succession but also through a shared temporal and cultural continuum. Our responsibility toward those who come after us is not limited to ensuring their existence; it includes the aspiration that they may live well, enriched by the achievements and values passed down to them. This outlook emphasizes the importance of a quality of life grounded in a lasting ethical and cultural inheritance, where the well-being of future generations is seen as part of an ongoing human project (Scheffler 2018: 60).

Continuity between generations is crucial not only for the biological survival of humanity but also for the preservation and renewal of the values, knowledge, and cultural expressions that shape human identity. Each generation receives the world as a legacy and bears the responsibility to improve and adapt it for those who will follow. Rather than being mere links in a causal sequence, generations function as stewards of a shared moral and cultural inheritance.

Education and cultural engagement play a central role in this process, transmitting far more than the skills needed to survive—they offer models for living meaningful and flourishing lives. Through music, literature, the arts, and science, knowledge is passed on, imaginations are sparked, and present challenges are met with creative responses. Our responsibility toward future generations goes beyond ensuring their existence; it calls for securing the conditions for a dignified and enriched life.

This responsibility includes ethical imperatives: protecting the environment, promoting social justice, and fostering responsible innovation. These commitments form part of an ongoing dialogue in which tradition and innovation intersect, offering future generations the tools to confront enduring problems while remaining grounded in the insights of the past.

Individual growth is supported by the resources of the community, allowing people to contribute meaningfully to collective advancement. History reminds us that personal actions, when guided by ethical and cultural awareness, can profoundly influence the course of societies. Commitment to future generations, therefore, is not merely a matter of continuity—it is an investment in the future of human flourishing. The generational continuum is a living narrative of growth, learning, and

transformation—one we are entrusted to enrich for those who will write its next chapters. Future generations are not external to our moral horizon; rather, they are embedded within the causal structure that shapes our lives. This perspective entails that our responsibilities extend beyond the present, as the meaning of many of our current practices depends, at least in part, on how they will be understood and evaluated by those who come after us. Despite a widespread tendency toward temporal short-sightedness—namely, a lack of attention to what lies ahead—there are compelling reasons to recognize the existence of moral obligations toward the future (Scheffler 2018: 50).

If we acknowledge both the moral relevance of future generations and the cultural significance of music as intangible heritage, then it falls to the present generation to safeguard the conditions that will enable future individuals to participate meaningfully in our moral outlook.

5. IMPLICATIONS FOR MUSICAL BUSINESS: MEDIA AND MUSIC INDUSTRY

We have explored the theoretical foundation that supports the idea that musical practice is part of intangible cultural heritage and, for this reason, must be passed on to future generations. Additionally, we have examined the reasons that justify its safeguarding, highlighting not only the importance of maintaining tradition but also the cultural and identity value it brings to communities through individuals' engagement in the practice as members of the same tradition.

Moving concretely to the practical means of preserving classical music, it is crucial to examine what is happening in the music industry and the broader music business in order to incentivize and innovate the offering. The music industry encompasses far more than intangible cultural heritage alone. The number of people who listen to music daily underscores the significance of music in our lives. If the percentage of people who listen to music is high, the variety of musical styles they can discover daily will also increase.

From a commercial perspective, record labels and other companies within the music industry supply chain can play a vital role in supporting the inventory and safeguarding of musical heritage. However, as businesses, record labels must also ensure the sustainability of their operations. Collaboration with UNESCO could help expand the number of musical styles available in their catalogs, particularly those in need of safeguarding.

The transmission of musical genres, as seen with fado and reggae, increases because people listen to music and choose these styles, because record labels include them in their catalogs, and they are subsequently distributed through streaming platforms. Moreover, experiences designed with a focus on music, integrating local culture, also play a crucial role. These experiences include festivals, live musical

performances, and locally curated events designed for tourists, all of which contribute to the visibility and preservation of these musical traditions.

But what is the situation for classical music? In professional music circles, it is often said that the future of classical music is not in concert halls anymore but in geriatric hospitals. A joke that is both humorous and bitter, symptomatic of the crisis the classical music sector is currently facing. In a 2023 article in *MicroMega*, Massimo de Bonfils compares classical music to the Phoenix, the mythical Eastern bird (which, in Mozart's *Così fan tutte*, Olinto compares to the fidelity of lovers). According to legend, there was only one Phoenix in the entire world, and every 500 years it would burn and then rise from its ashes. It symbolizes the ability to recover from adversity and misfortune. According to de Bonfils' analysis, classical music, too, has "burned." Yet, as Susanna Eastburn (2018) points out in *Is Classical Music a Living or Heritage Art Form?*⁹ classical does not mean dead.

In a June 27, 2024 article, Norman Lebrecht recounts how, in recent years, *The New York Times* has progressively reduced its coverage of classical music, reserving space only for major events at the Met, the New York Philharmonic, and Carnegie Hall. Lebrecht observes that this editorial decision, which began a few years before COVID, worsened after the pandemic, with significant omissions of major events such as *Gurrelieder* at Carnegie Hall and Kathleen Battle's recital at the Metropolitan Opera. His analysis goes beyond criticizing editorial choices; it highlights a broader failure in music journalism, which has distanced the newspaper from the opera and concert communities it once faithfully represented and reviewed.

This highlights the pressing need to move beyond mere preservation and to embrace renewed engagement and innovation in order to involve today's audiences.

6. AUDIENCE DEVELOPMENT: HOW TO INNOVATE THE CLASSICAL MUSIC OFFERING

Shaping new futures for classical music requires bridging the past and present through practical mediation. The reflections presented call for concrete action to revitalize classical music. This transformation must address access to performances, the values embedded in concert rituals, the role of institutions—such as music academies, concert halls, and cultural organizations—and their response to broader social challenges, including technological shifts, diversity, and inclusion.

Public funding remains vital for the survival of classical music, as many musicians depend on the broader industry for their livelihood. Over the past century, music distribution has expanded from recordings and radio to digital platforms like YouTube and streaming services. Meanwhile, live performance formats continue to evolve in response to internal and external influences. The ways in which music is distributed, promoted, and sustained are constantly changing, shaped by audiences, patrons, sponsors, funding bodies, and governments that invest in the arts.

New policies and the integration of music education into schools are essential for engaging younger audiences. Classical music institutions worldwide are adopting innovative strategies, including social media marketing, cultivating new icons, and using technology to modernize audience experiences. Key initiatives include: 1. Modern Communication – Leveraging social media and accessible language; 2. Expanded Offerings – Integrating technology, diversifying programming, and launching educational initiatives; 3. Flexible Pricing – Introducing tiered and discounted tickets (Arenella & Segre 2019).

The Global Music Report (FIMI, 2024) highlights the dominance of digital consumption, with streaming generating 67% of global recorded music revenue. Platforms like YouTube, Facebook, and Instagram expand classical music's reach, both financially and culturally. YouTube is a key tool for orchestras and labels like Deutsche Grammophon, which curates playlists such as *Best of Classical Music*. Facebook aids promotion, ticket sales, and audience engagement, exemplified by the Metropolitan Opera of New York, which blends performance marketing with educational content. These platforms are vital for sustaining classical music in the digital age. Instagram has become a growing platform for classical music, with hashtags like #classicalmusic and #opera gaining popularity. Artists such as 2Cellos, David Garrett, and Lola Astanova engage younger audiences by sharing performances and personal content, while institutions like *Teatro Alla Scala* and the *Berliner Philharmoniker* use it for event promotion and visual storytelling.

Digital platforms are proving to be allies rather than threats, helping classical musicians reach wider audiences. Initiatives like "Opera on Demand" and educational YouTube channels are fostering renewed interest in classical repertoire. Social media has made classical music more accessible, particularly for younger generations, expanding engagement opportunities.

Communication is now central to classical music's success, much like consumer marketing. However, the quality of programming remains key. Many young listeners find concert halls too austere, prompting institutions to modernize the experience with special effects, thematic performances, and direct audience interaction. Theaters like *Teatro La Fenice* have expanded educational programs, boosting youth participation and online ticket sales. *Teatro alla Scala* and *Accademia Nazionale di Santa Cecilia* have launched school initiatives, attracting younger audiences through events like Beethoven's *Ninth Symphony* and youth orchestras (Arenella & Segre 2019).

Innovative technologies, such as virtual reality, further enhance accessibility. Museo del Teatro alla Scala offers virtual tours, while institutions like the Metropolitan Opera and Berliner Philharmoniker stream high-definition concerts. Apps like *The Orchestra* provide interactive classical music experiences. Despite price concerns, many opera houses and concert halls offer steep discounts for young audiences. Teatro Regio di Torino and Teatro alla Scala provide €10 tickets for those

under 30, while institutions like Orchestra Sinfonica di Sanremo and Lingotto Musica implement similar reductions, making classical music more affordable and inclusive.

This fusion of tradition and innovation ensures classical music remains relevant, bridging the gap between heritage and contemporary audiences. These strategies support audience development by retaining existing listeners and attracting new ones, especially young people. Their success relies on marketing, communication, and financial stability, aided by public funding and business-oriented management. Young artists and conductors are innovating classical music through new formats, interdisciplinary collaborations, and unconventional venues, such as outdoor performances in historic or natural settings. These approaches emphasize the need for a flexible and creative rethinking of the concert experience to keep it accessible and relevant. Ensuring classical music's future requires rethinking cultural policies, as noted by IFPI 2024. Key steps include investing in music education, expanding youth access to concerts, and supporting institutions that promote classical music. Its survival depends on adapting to societal changes and securing recognition from businesses and institutions as a vital cultural asset. Sustaining Europe's musical ecosystem, jobs, and cultural economy demands strong public policies that acknowledge its global value. While classical music faces challenges, it also presents major opportunities—how policymakers respond will shape its future.

7. CONCLUSION

The article has highlighted how classical music is currently facing a decline, particularly among younger generations. It is essential to rethink both its theoretical-philosophical conception and the ways it is made accessible, in a context characterized by new technologies and modern communication channels. The reflection began with the consideration of music as intangible cultural heritage, of which it is an integral part and which has been passed down through history. This musical heritage represents an invaluable asset that must be preserved through musical practice. Such practice continues over time because individuals engage in it, forging identities, values, and traditions. In carrying forward this tradition, it becomes clear that future generations actively participate in the same practice, and for this reason, they have the right to enjoy it and contribute to its meaning. Thus, music must not only be preserved as an essential part of intangible cultural heritage but also transmitted so that future generations, as sense-makers and custodians of its value, can inherit and enjoy it. In this context, the music industry and business can play a crucial role as a practical means of safeguarding it. Through audience development plans, it is possible to promote the wider dissemination of classical music, making it more accessible and relevant to contemporary conditions by fully leveraging technological resources and modern communication platforms.

REFERENCES

- Arenella, O., & Segre, G. (2019). *Il pubblico della musica classica: Innovare l'offerta per ampliare il consumo dei giovani* [The classical music and its public: Innovating the offering to increase consumption by young people]. *Quaderni IRCrES*, 2(1), 1-15. Torino, Italy: Fondazione Santagata per l'Economia della Cultura.
- Barenboim, D. (2016). *La musica è un tutto: Etica ed estetica*. Milano: Feltrinelli.
- Bauer, J. J., & DesAutels, P. (2019). Toward an integrated psychology and philosophy of good life stories. In N. E. Snow & D. Narvaez (Eds.), *Self, motivation, and virtue* (pp. 127-146). New York, NY: Routledge.
- Boorman, S. (2010). The musical text. In N. Cook & M. Everist (Eds.), *Rethinking music* (pp. 403-423). New York, NY: Oxford University Press.
- Bowan, K. (2020). Historically informed performance. In V. Agnew, J. Lamb, & J. Tomann (Eds.), *The Routledge handbook of reenactment studies: Key terms in the field* (pp. 78-90). New York, NY: Routledge.
- De Bonfils, M. (2023). Musica classica, la nostra Araba Fenice: La musica classica è morta. Rilanciarla significherebbe risolvere la cultura e l'economia. *Micromega*. <https://www.micromega.net/musica-classica-la-nostra-araba-fenice>
- De-Miguel-Molina, B., Boix-Doménech, R., Santamarina-Campos, V., & de-Miguel-Molina, M. (2021). Introduction: Music, from intangible cultural heritage to the music industry. In B. de-Miguel-Molina, V. Santamarina-Campos, M. de-Miguel-Molina, & R. Boix-Doménech (Eds.), *Music as intangible cultural heritage: Economic, cultural and social identity* (pp. 1-10). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-76882-9>
- DeNora, T. (1996). *Beethoven and the construction of genius: Musical politics in Vienna, 1792-1803*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Della Seta, F. (1993). *Italia e Francia nell'Ottocento* ("Storia della musica", Vol. 9). Torino: EDT.
- Dodd, J. (2020). *Being true to works of music*. New York, NY: Oxford University Press.
- Eastburn, S. (2018). Is classical music a living or heritage art form? In C. Dromey & J. Haferkorn (Eds.), *The classical music industry* (pp. 141-154). New York, NY: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd ed.). New York, NY: Continuum.
- FIMI: <https://www.fimi.it/mercato-musicale/pubblicazioni/global-music-report-2024.kl> (Accessed September 26, 2024).
- Gonzaga, T. V., & Martins, J. R. (2017). A new online archive of encoded Fado transcriptions. *Empirical Musicology Review*, 12(3-4), 229-243.
- Harnoncourt, N. (1988). *Baroque music today: Music as speech*. Portland, OR: Amadeus Press.
- IFPI. (2024). *Global music report*. Available at <https://globalmusicreport.ifpi.org/> (Accessed October 1, 2024).
- Kallen, S. A. (2013). *The history of classical music*. Gale: Cengage Learning.

Lebrecht, N. (2024, June 27). The decline and fall of classical music at the New York Times. *Slipped Disc*. <https://slippedisc.com/2024/06/the-decline-and-fall-of-classical-music-at-the-new-york-times/> (Accessed October 1, 2024).

MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Meneghin, E., & Re, A. (2018). *Intangible cultural heritage: A screening of funding opportunities in the EU*. Fondazione Santagata for the Economics of Culture, CSS-Ebla. http://memoriamedia.net/Bibliography-ICH/354_MENEGHIN_2018_intangible.pdf

O'Dea, J. (2000). *Virtue or virtuosity? Explorations in the ethics of musical performance*. London: Greenwood Press.

Palazzolo, C. (2024a). It's not just music: The ethics of musical interpretation. *Argumenta*, 1–16. <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20240.pal>

Palazzolo, C. (2024b). Philosophy of musical relationships: Care ethics and moral responsibility of musical agency. *Philosophies*, 9(6), 183. <https://doi.org/10.3390/philosophies9060183>

Palazzolo, C. (2025). *Musik als Berufung: Berufsethik des klassischen Musikers*. Brill Fink. E-book ISBN: 978-3-8467-6918-8; Paperback ISBN: 978-3-7705-6918-2

Reilly, T., Narvaez, D., Graves, M., Kaikhosrovshvili, K., & Israel de Souza, S. (2022). *Moral and intellectual virtues in practices: Through the eyes of scientists and musicians*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Rohrbaugh, G. (2018). Why play the notes? Indirect aesthetic normativity in performance. *Australasian Journal of Philosophy*, 98, 78–91.

Rosen, C. (2012). *Freedom and the arts: Essays on music and literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosen, C. (2003, November 6). Culture on the market. *The New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/2003/11/06/culture-on-the-market/>

Scheffler, S. (2010). *Equality and tradition: Questions of value in moral and political theory*. New York, NY: Oxford University Press.

Scheffler, S. (2016). *Death and the afterlife*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Scheffler, S. (2018). *Why worry about future generations?* Oxford: Oxford University Press.

Scruton, R. (1997). *The aesthetics of music*. New York, NY: Oxford University Press.

Smith, N. T., Peters, P., & Molina, K. (Eds.). (2024). *Classical music futures: Practices of innovation*. Open Book Publishers. <https://books.openedition.org/otmed/2199>

Staffieri, G. (2012). *Un teatro tutto cantato: Introduzione all'opera italiana*. Roma: Carocci.

UNESCO. (2009). *Evaluation of the nominations for inscription on the representative list of the intangible cultural heritage of humanity*. <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf> (Accessed September 26, 2024)

UNESCO. (2010). *Evaluation of the nominations for inscription on the representative list of the intangible cultural heritage of humanity (ITH/10/5.COM/CONF.202/6)*. Paris:

UNESCO. <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-10-5.COM-CONF.202-6-EN.pdf> (Accessed September 26, 2024)

UNESCO. (2011a). *Evaluation of the nominations for inscription on the representative list of the intangible cultural heritage of humanity* (ITH/11/6.COM/CONF.206/13 Add.). Paris: UNESCO. <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-11-6.COM-CONF.206-13+Corr.+Add.-EN.pdf> (Accessed September 26, 2024)

UNESCO. (2011b). *What is intangible cultural heritage?* Paris: UNESCO. <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003> (Accessed September 26, 2024)

UNESCO. (2018a). *Basic texts of the 2003 convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage* (2018 edition). Paris: UNESCO. https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-2018_version-EN.pdf (Accessed September 26, 2024)

UNESCO. (2018b). *Evaluation of the nominations for inscription on the representative list of the intangible cultural heritage of humanity* (ITH/18/13.COM/10.b+Add.2). Paris: UNESCO. <https://ich.unesco.org/en/decisions/13.COM/10.B.18> (Accessed September 26, 2024)

S y m p o s i u m I

Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, PGreco, Sesto San Giovanni (MI) 2023

THE THEORETICAL FIELD OF ABSTRACT LABOR

PIETRO BIANCHI

University of Florida
pito.bianchi@gmail.com

ABSTRACT

This article examines the epistemological foundations of abstract labor and its role in Marx's critique of classical political economy, drawing on Althusser's concept of the "theoretical field." It highlights how classical political economy's categories render certain social phenomena invisible, particularly the specific social form of capitalist labor. Heinrich's analysis redefines abstraction as a social practice, emphasizing the mediation between private and social dimensions of labor through market exchange. The article explores how exploitation, in its capitalist form, is mediated by the temporal and logical interplay between production and circulation. By situating abstract labor within the capitalist totality, it underscores its pivotal role in understanding the commodity form and the broader social nexus of capitalist modernity.

KEYWORDS

Abstract Labor; Theoretical Field; Louis Althusser; Marxist Epistemology; Commodity Form

Given the heterogeneity of such a large collection of essays that range across different themes, I will focus mainly on two issues, which are not necessarily the most important ones in the book but intersect more directly with some of the themes of interest to me or on which I have had the opportunity to work in the past. These include the concept of the "theoretical field" (and more generally epistemological issues, which appear in several sections of the book), which Heinrich takes from Althusser and develops more extensively in the fourth chapter of the book, and that of abstract labor, to which the sixth chapter is devoted. These themes also appear several times in the two prefaces to

the Italian edition of the book by Riccardo Bellofiore¹ and Vittorio Morfino,² to which I refer for a more systematic discussion of those themes.

1. THE EPISTEMOLOGY OF THE THEORETICAL FIELD

Chapter Four, *The Breaking of the Theoretical Field of Political Economy*, is where Althusser's influence is perhaps most visible in Heinrich's thought and where a straightforward epistemological problem is addressed. The problem concerns how the use of certain categories within a theoretical field is not to be understood in a purely restricted way, as if they simply concern a specific or marginal problem, but rather how these categories participate in the individuation of a theoretical field and what this field might render intelligible. There is no "metalanguage" that can differentiate general epistemological problems regarding how a theoretical field is constituted from specific and regional concerns that would only help us understand how it works. In the Althusserian epistemological discussion, there is no difference between the background and the detail.

The critique of Marx's political economy is not a critique of some specific issues but concerns the underlying epistemological assumptions: the general analytical categories. It is about Marx's break with empiricism and positivism, which occurs when Marx begins to become aware of the stakes of this discussion during the writing of *Capital*. The problem is not so much what political economy gets wrong but what it cannot *necessarily* see, given its epistemological assumptions.

According to Marx, it is not a matter of developing a critique of the categories of political economy as wrong or inadequate but of identifying, correctly as it were, a theoretical field where some objects are simply invisible. This is a fundamental epistemological problem according to Althusser: science always concerns a problem of visibility. Given the use of certain categories, in classical political economy, some objects cannot become intelligible. These are not errors but conceptual assumptions that can only lead to certain results and the analysis of certain epistemological objects. If classical political economy does not understand the link between value and money,³ for example, or if it is unable to understand the exchange between capital and labor-power according to a logic of equivalence, it is because it lacks certain theoretical

¹ Riccardo Bellofiore, *On some problems of Maxian theory, introduction* in Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, PGreco-Filorosso, Milano 2023, pp. 9-69.

² Vittorio Morfino, *Una nota su Heinrich e Althusser*, preface in Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., pp. 71-86.

³ Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., p. 296.

assumptions that can only lead it in this direction. Heinrich also notes this in Chapter Six on the monetary theory of value, where he says that the ultimate point of reference of political economy is always the individual,⁴ who, elevated into a generic human being, can only present himself in the marketplace as an individual commodity owner. If the premise is that of the individual commodity owner, the problem can only be the quantitative determination of this relation of exchange: classical political economy does not make a mistake here; it is simply unable, with its categories, to address the problem of the specific *social form* of commodity-producing labor, i.e., capitalist labor. In a sense, the use of its categories does not allow it to see the specificity of the capitalist social form: as it were, it conditions its points of view and not its objects of analysis.

Althusser claims this in *Reading Capital*, in a passage that undoubtedly influenced Heinrich:

What made the mistake of political economy possible does indeed affect the transformation of the object of its oversight. What political economy does not see is not a pre-existing object which it could have seen but did not see -- but an object which it produced itself in its operation of knowledge and which did not pre-exist it: precisely the production itself, which is identical with the object. What political economy does not see is what it does: its production of a new answer without a question, and simultaneously the production of a new latent question contained by default in this new answer.⁵

Althusser poses the problem of the relation between objects and science, and it is a point where Heinrich notices that Marx develops an epistemological reflection that—perhaps not fully consciously—parts ways with a positivistic approach to empirical sciences. The latter, instead, regard their objects as presupposed and extra-scientific givens that do not have to be explained from a theoretical point of view. Empirical sciences consider their objects as presupposed givens that do not have to be explained: sciences are thus merely neutral tools that must come as close as possible to a representation of objects that lie outside their own theoretical machinery, and which can be represented more or less faithfully depending on how good the scientific tools employed are. In this sense, the task of epistemology is to check the degree of fallibility of the theoretical tools that are used by measuring how carefully they successfully managed to represent real objects.

Here, we can perceive the distance between what Althusser calls ideology and science proper. Heinrich, however, does not seem to agree with the use of this famous Althusserian conceptual couple (“he too hastily links his conception [of ‘problematic’ and ‘theoretical field’] with a dichotomy between science and ideology, or between

⁴ *Idem*, p. 305.

⁵ Louis Althusser, Etienne Balibar, *Reading Capital*, New Left Books - NLB, London 1975, p. 24.

science and non-science”⁶), which instead seems compatible with Heinrich’s general argument. Ideology, in Althusser, should not be opposed to science. It is not only an internal object of science but is almost a specific type of science, or at least of what commonsensically we understand as empirical sciences. Positivist empiricism does not address the problem of how objects of science are actually an internal product of scientific production itself and not an extra-theoretical fact. Science does not find ready-made objects outside of itself; rather, it produces them through certain formalizing practices and specific categories. Or rather, it makes these objects visible or intelligible by opening a new theoretical field: one that manages to ask new questions and succeeds in making different objects emerge in the field of the visible and the intelligible.

This introduces us to a fact peculiar to the very existence of science: it can only pose problems on the terrain and within the horizon of a definite theoretical structure, its problematic, which constitutes its absolute and definite theoretical structure, its problematic, which constitutes its condition of possibility, and hence the absolute determination *of the forms in which a problem must be posed*, at any given moment in the science. This opens the way to an understanding of the determination of the visible as visible, and conjointly, of the invisible as invisible, and of the organic link binding the invisible to the visible. Any object or problem situated on the terrain and within the horizon, i.e., in the definite structured field of the theoretical problematic of a given theoretical discipline, is visible.⁷

In this sense, we can divide scientific practices that are aware of their own process of production and thus regard their objects as stemming from their own formal procedure from those that instead foreclose their own procedure of production. The latter believe that in their dealing with objects supposedly already constituted in the field of reality, they can rise to a higher and more neutral level of science. They fail to realize that these objects, which they consider external to their scientific practice, are nothing more than a by-product of their own categories and presuppositions. It is in this sense that Althusser reduces empiricism to a form of ideology: because ideology merely entails a mechanism of repetition of its own presuppositions and mirrors itself in objects external to it. Thus, it does not produce any new knowledge but only eternally repeats already given presuppositions. Classical political economy, as an empirical science, structurally has limitations intrinsic to its theoretical assumptions that cannot be overcome except through the foundation of a new theoretical field and new objects. As Althusser says, if

the view I have put forward is correct, 'to criticize' Political Economy cannot mean to criticize or correct certain inaccuracies or points of detail in an existing discipline -- nor

⁶ Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., p. 107.

⁷ Louis Althusser, Etienne Balibar, *Reading Capital*, cit., p. 25.

even to fill in its gaps, its blanks, pursuing further an already largely initiated movement of exploration. 'To criticize Political Economy' means to confront it with a new problematic and a new object: i.e., to question the very object of Political Economy.⁸

If, therefore, we claim that historical materialism is a science and it stands as the opposite of the ideology of classical political economy, it is not because it is more infallible or has achieved a more definitive or absolute form of knowledge. Rather, it is because it is more conscious of the fact that its theoretical objects are created within its own scientific practice and are not to be presupposed or regarded as external to it. Scientific objects are consequential to the constitution of a new theoretical field, which asks new questions that would have been unthinkable within the previous theoretical field, such as classical political economy. According to Althusser, this brings historical materialism closer to two other theoretical practices.

On the one hand, something similar occurred with the emergence of psychoanalysis: it too attempted, amidst a thousand difficulties, to open up a new theoretical field with a new concept – the unconscious – which, from the perspective of psychology or psychiatry, is simply nowhere to be found. Freud's problem, not unlike Marx's, was to forcibly integrate this new object, which required a new theoretical field and new problems, within the positivist empirical sciences of the 19th century. On the other hand, the scientific dimension of historical materialism also brings it closer to mathematics, if we understand it – as Althusser did – as the scientific practice par excellence, precisely because it cuts off the empirical from the basis of sciences. As Maurice Loi says in his preface to the collection of writings of Albert Lautman:

mathematical entities are introduced by proper creative definitions that are not descriptions of an empirical datum [...]. In freeing mathematics from the task of describing an intuitive and given domain, a real revolution took place, whose scientific and philosophical consequences still await to be properly considered. Such a conception of mathematics, which brings it closer to other human creative activities, poses in new terms the problem of its relationship with reality and with objectivity and subjectivity. Modern empiricists willingly oppose science to subjectivism and voluntarism. Now, objectivity is never a given but an achievement whose extreme points are axiomatics and formal mathematics. It is a human task that requires work and effort, Herbrand and Lautman pointed out. To say that objectivity is not an empirical fact but an achievement and a task is tantamount to saying that its progress refers to a common root between the theoretical domain and the ethical one, and that *rational thought is the source of objectivity* and of what Husserl called the "highest of values"⁹

⁸ *Idem*, p. 158.

⁹ Maurice Loi, *Introduction* in Albert Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Union Générale d'éditions, Paris 1977, pp. 8-9.

2. THE SOCIAL DIMENSION OF ABSTRACT LABOR

There is a short quote from *Capital* that seems crucial to understanding the core of Heinrich's argument:

Political economy has in fact analyzed value and magnitude of value, although not at all exhaustively, and uncovered the content hidden in these forms. But it has never even posed the question of why this content takes that form.¹⁰

If *Capital* entailed an epistemological *coupure*, it was because it opened up a new theoretical field where there is an object that, for classical political economy, would not only make no sense but would, in fact, be invisible: that of the *form* of value. So, not what is the magnitude of value in the sphere of circulation or the amount of labor time extracted in production, but *why*. Why did it take that form?

The basic quandary of the capitalist mode of production seems to be the translation of a fundamental dissymmetry sitting at the core of the sphere of production into a logic of equivalence in the market. Or, to put it differently, how is it that the exploitation of the labor of a subordinate social class (a phenomenon that existed in pre-capitalist societies) has taken *that* specific form? How is it that the exploitation of the labor of a social class no longer has the form of explicit subordination (of status, caste, or census), but instead takes the form of the seemingly free selling of labor-power, which is then embodied in a commodity and then money?

Heinrich had the great merit of shifting the question of value from a problem of quantitative representation of a concrete entity (structurally irreducible to any form of calculation, whether as labor time or average technological content of production) to a *qualitative* problem: the reason for its social form. This had a dual merit. On the one hand, it prevented Marx from being reduced to a variation on the theme of Ricardian socialism, i.e., from reducing his theory of exploitation to a problem of misappropriation of a surplus of labor extracted in production, which could, in theory, be corrected by a fair wage and a more ethical division of labor. On the other, it avoided reducing the problem of value to a dynamic of abstraction from the concrete, i.e., that the movement of capitalist accumulation is merely a process of progressing from the concrete to the abstract, emptying out quality and concreteness.¹¹

¹⁰ Karl Marx, *Capital. Critique of Political Economy. Volume 1*, Princeton University Press, Princeton, NJ & Oxford 2024, p. 56.

¹¹ This is the thesis, which otherwise has several reasons for interest, of Roberto Finelli in *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo (saggio su Marx)*, Bulzoni, Rome 1987 and in *Marxismo della "contraddizione" e marxismo dell'"astrazione"*, in Devi Sacchetto and Massimiliano Tomba (edited by), *La lunga accumulazione originaria*, Ombre corte, Verona 2008, pp. 74-88.

Heinrich recalls that Marx always believed commodities were “materializations of social labor.” Yet, because of his anti-empiricist methodological approach, Marx did not start from a given—such as the concrete labor or use value of commodities, which seem unquestionable facts of reality—to try to extract a common substance. Instead, he reversed the perspective, considering the immediate empirical given as *posited* (i.e., always already mediated) by a pre-existing social totality, which is none other than a capitalist totality. There is no point of view that can explain the historical genesis of capitalism by starting from an individual commodity or individual concrete labor, as many have attempted to do by narrowly reading the beginning of the first book of *Capital*. Every point of view can only ever be internal to the capitalist totality. Every analytical element considered must already be posited (or produced) by the totality of that social field.

The problem, then, is the relation between abstract and concrete—a relation, however, that cannot start from the evidence of the concrete and then derive an abstraction from it. Instead, it must presuppose a different kind of relationship, not plagued by an empirical epistemological frame. While at first, abstraction may seem to be the determination of labor with no particular quality—that is, generic labor, as Marx in a few passages almost seems to imply—Heinrich instead understands abstraction as part of an effective social practice: that is, a *real abstraction*. A kind of abstraction that fundamentally changes the term's meaning (in an Althusserian sense, we might say that in the theoretical field opened by historical materialism, “abstract” takes on a different meaning irreducible to the abstraction from a particular).

The equalization of private labors in exchange is not a simple property of individual private labor per se but is rather a determinate social relation vis-à-vis all other private labor. Only through this specifically social equalization can one speak of abstract labor.¹²

This specifically social abstraction takes place in a movement that—from the organization of production to the creation of commodities to the exchange on the market—makes *real*, in a processual way, what otherwise could only be an intellectual form of abstraction.

Another way—less philosophical and more faithful to Marx as a critic of capitalist modernity—is to substitute the relation between abstract and concrete with the relation between the private (concrete) and social (abstract) dimensions of labor. In fact, in the capitalist world, the general organization of production is not decided from the outset according to the specific needs of society but is left to be determined by the interactions of the market. This means that when labor is organized privately—when a capitalist privately buys the means of production and labor-power to initiate a process of

¹² Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., p. 309 (my translation).

commodity production—they cannot know whether these commodities will meet a real social need, that is, whether they will be useful to anyone. It is only when commodities are sold in the market that their social value is definitively recognized through actual demand. We could even imagine a non-capitalist society where production begins only when a specific social need is already known. This is not the case with the capitalist mode of production, where the process of socialization occurs through a temporal delay between the moment of production's organization and the moment of the commodity's sale in the sphere of circulation.

Therefore, to understand the specifically capitalist dimension of workers' exploitation—that is, the process by which living labor is extracted from labor-power and transformed into abstract labor in the sphere of circulation when exchanged through money—we must use the future perfect tense: whether that extraction of living labor *will have become* abstract labor can only be known at the moment of the commodity's exchange in the market, not during production. At the point of production, the living labor extracted from labor-power is only *abstract labor in potential*;¹³ it is *not yet* abstract labor. This means that, logically, exploitation occurs *après-coup*, moving from the sphere of circulation back to the sphere of production.¹⁴ The use of the future perfect tense is almost paradoxical: the future occurs, so to speak, before the past, creating a clash between chronological and logical time. From a logical perspective, the temporality of circulation conditions something that, chronologically, has already occurred. Indeed, if a commodity is not sold in the market, the living labor extracted during production (which may have been as physically demanding as any other work) *will not have constituted* exploitation.

This, of course, brings interesting consequences regarding our understanding of exploitation. We must conclude from this conception of abstract labor that exploitation, understood in its specifically capitalist sense, can never be an immediate experience. It can only be mediated through a social totality in which production and circulation, private labor and socialization in the market, and concrete and abstract dimensions are conceptualized together. Although, from a chronological or experiential perspective, the stages of capitalist accumulation occur sequentially (and today, with the extension of value chains, often in geographically distant places), they should be considered simultaneous from the perspective of logical time. This simultaneity lies at the heart of the analytical interest in the category of abstract labor,

¹³ I refer here to Riccardo Bellofiore's arguments (among other places, in the section *Beyond the "Two Worlds," monetary ante-validation* in the introduction to Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., pp. 48-50), and in particular to his interpretation of Rubin.

¹⁴ For a discussion of the concept of *après-coup* see Jacques Lacan, *Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty* in Id., *Écrits*, W. W. Norton & Company, New York- London 2006, pp. 161-175.

which might otherwise risk being reduced to a minor interpretive detail (is abstract labor simply qualitatively generic labor, or is it a social process encompassing the entirety of the capitalist totality?)

Abstract labor is indeed the cornerstone through which the capitalist totality separates the immediate perception of our roles within it from the logic of the social nexuses that connect us through commodities. Within this deceptively disguised or inverted social link (as in the concept of *Verrückte Formen*),¹⁵ we must continue to decipher the quandary of the commodity form.

¹⁵ For a discussion of the origin and development of this concept see Riccardo Bellofiore, Tommaso Redolfi Riva, "The *Neue Marx-Lektüre*: Putting the critique of political economy back into the critique of society," *Radical Philosophy* 189, Jan/Feb 2015.

THE QUESTION OF DIALECTICS IN MICHAEL HEINRICH'S *THE SCIENCE OF VALUE*

GIORGIO CESARALE

*Department of Philosophy and Cultural Heritage
Ca' Foscari University of Venice
giorgio.cesarale@unive.it*

ABSTRACT

This essay engages with Michael Heinrich's *The Science of Value (Die Wissenschaft vom Wert)* on the occasion of its translation into Italian. Given the breadth of the discussion that has greeted Heinrich's significant work on Marx, this paper focuses on a specific question arising from Heinrich's method and premises: the role of dialectics in Marx's critique of political economy. On the one hand, *The Science of Value* rightly highlights how many commentators of Marx's writings resort to "dialectics" as a way to bypass the need for a more detailed reconstruction of complex and sometimes fragmentary theoretical passages. On the other hand, the nature of dialectics itself remains underdetermined in the book, despite its premises—such as the informative function of the structure of Marx's exposition—calling for greater attention to this issue.

KEYWORDS

Heinrich; dialectics; science of value; contradiction; Hegel

Faced with a book as important as Michael Heinrich's *The Science of Value* in the field of the most recent interpretations of Marx, it is difficult to approach it like an anatomist dissecting a wonderfully compact body into many pieces. It is not just the rigorous coherence of the reasoning and of the structure of the argument that prevents this; the presence of a strong centre of conceptual irradiation (his interpretation of Marx's theory of value and the scientific novelty that it brings with it) would also command an attitude platonically designed to measure more the *holon* (the overall totality) than the *synolon* (the sum of the parts). Riccardo Bellofiore, however, has already handled the first task subtly and in depth in his introduction to the text (*Su alcuni problemi della teoria marxiana. Considerazioni introduttive a Michael Heinrich, La scienza del valore*). Its problematization of the relations set up by Heinrich between the theoretical field of classical political economy and that of the critique of political economy, production and circulation of value, money and money commodity, periodic crisis and structural crisis of the capitalist mode of production has already questioned *The Science of Value* along lines that I would have

liked to follow. Here I shall ask Michael Heinrich a more limited question, but one, I believe, no less significant, regarding his interpretation of Marxian dialectics.

1. EXPOSITION AND CRITIQUE IN DIALECTICS

Without a doubt, one of the virtues of *The Science of Value* is that of destroying, when it was not yet easy to do so (the book was first published in 1991), the idea of *Capital* as “finite theory”, to take up Louis Althusser’s expression, referring to Marxism taken as a whole. On various subjects, from his treatment of value-form to that of credit, Heinrich demonstrates the changing and sometimes fragmentary character of Marxian solutions, closely connected with the change of the original six-volume plan of *Capital* and the role that the category of “capital in general” had in it. *Contra* Rosdolsky, Heinrich demonstrates the gradual dissolution of this last category in favour of a new structure that started to make a distinction between individual capital and total social capital, which is first studied in Chapter 23 of Book I of *Capital* and led to the formation of the average rate of profit. But the changes that had taken place between 1857 (the *Einleitung*) and 1867 (when Book I of *Capital* was published), both in the individual Marxian categories and in the architectonics of the critique of political economy cannot be “reduced merely to didactic considerations, because [...] for Marx the structure of the exposition is in no way arbitrary, but conveys specific information”¹.

Thus, in perfect accordance with tradition, “dialectic” is that expertise – “the most important one of all”² says Plato – that teaches us to join what needs to be joined and separate what needs separating, discovering

when one form is spread all through many, each of them standing separately, or when many forms that are different from one another are embraced from the outside by one; or again when one is connected as one through many forms, themselves wholes, or when many forms are completely divided off and separate. This is all a matter of knowing how to determine, kind by kind, how things can or cannot combine³.

¹Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, ed. by Riccardo Bellofiore and Stefano Breda, Pgreco, Milano 2023, pp. 258-259; “Veränderungen der Darstellungsstruktur lassen sich aber nicht einfach auf didaktische Überlegungen reduzieren. [...] Der Aufbau der Darstellung [ist] für Marx keineswegs beliebig, sondern transportiert selbst noch spezifische Informationen” (*Die Wissenschaft vom Wert. Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie zwischen Wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Westfälisches Dampfboot, Münster 1994, p. 163). Here and below, the English translation of passages from *Science of Value* refers to both the new Italian translation of the book and its original edition.

²Plato, *Sophist*, ed. by Christopher Rowe, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 253c.

³Ivi, 253d.

In short, scientific discourse is possible only if it is “dialectical”, because, if forms and categories remained extraneous from each other, how could we speak coherently about them?³ Heinrich is right: the structure of exposition conveys specific information, in the sense that without its unity it would be impossible to identify what is to be united, distinguishing it from what should be distinguished. The identity of systematic exposition is identity of identity and non-identity, Schelling and Hegel would say much later and in another conceptual universe. That is why “dialectical” refers to an “overall approach”⁴, to the capacity to unearth the totality of a discourse: “anyone who has this overall picture is dialectical. Anyone who doesn't have it is not”⁵ Plato states drily elsewhere⁶.

Certainly, this has given rise to much confusion and misunderstanding, and many contrived identifications, and it is true that “many authors that appeal to Marx use the term ‘dialectical’ in an inflated sense, without clarifying what they mean by it”⁷. But Heinrich may break free too quickly from the need for this “overall approach”, immediately after in some way authorizing it, speaking of the structure of the exposition that supplies “specific information” on the categories that it organizes. Descending from generalities, in fact, Heinrich says that “generally the label ‘dialectical’ seems intended to underline the fact that the questions discussed are ‘contradictory’ developments and complicated interactions between different moments”⁸. With this there is a transition from the conjunction of what is conjoined and the non-conjoined, as a marker of the structure of the exposition, to the indication of the principle that controls its *movement*. But a dialectic that is deployed on the general forms of the category connection (the dialectic of the ancients, in simple terms) is one thing; a dialectic that tries to discover in contradiction the generative cell of conceptual or real development (the dialectic of the moderns, in simple terms) is something else⁹. Heinrich has no particular interest in dwelling on these aspects –

⁴Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 259; “als Charakteristik für dessen gesamten Ansatz” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 164).

⁵Plato, *The Republic*, ed. by G.R.F. Ferrari, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 537c.

⁶The totalising aspect of Plato's dialectics has been highlighted by the young Marx, in his studies on Ancient philosophy: dialectics is “the torrent which smashes the many and their bounds, which tears down the independent forms, sinking everything in the sea” of totality. It fosters “the efflorescence in the gardens of the spirit, the foaming in the bubbling goblet of tiny seeds out of which the flower of the single flame of the spirit bursts forth” (K. Marx, *Notes on Epicurean philosophy*, in *Marx and Engels Collected Works*, vol. I: 1835-1843, trans. by Richard Dixon, Lawrence & Wishart, London-New York 1975, p. 498).

⁷Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 259; “viele sich auf Marx beziehende Autoren benutzen den Begriff „Dialektik“ in geradezu inflationärer Weise, ohne deutlich zu machen, was sie darunter verstehen” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 164).

⁸*Ibid.*; “Meistens scheint die Etikettierung „dialektisch“ darauf abzuzielen, daß es sich bei den angesprochenen Sachverhalten um „widersprüchliche“ Entwicklungen und um komplizierte Wechselwirkungen verschiedener Momente handelt” (*ibid.*).

⁹György Lukács succinctly set out this difference: “This in turn presupposes that the rigidly reified existence of the objects of the social process will dissolve into mere illusion, that the dialectic, which

though they are essential in relation to Marx – because he wants to rid himself at once of the possibility that the dialectic, once it has acquired objectivity with the idea of “contradiction”, slides towards the ontological dimension, just as in late Engels.

The only question that interests him is that of dialectical exposition as a “method of scientific explanation”, as the “logic of science” one might say, if this expression were not too implicated in a neo-Kantian philosophical vocabulary (Rickert, Lask etc.) or in neo-empiricist or neo-rationalist methodological discussions. Of course, such an interpretation of dialectics is possible, but what needs investigating is the connection with the process of constituting the “scientific field”, which rests, in the case of Althusser and Heinrich, on the distinction between “object of theory” and “real object”. In the face of this split, any dialectic is blocked, in the manner of a differentiation between constitutive context of science, context of justification and context of application, reminiscent of some movements of transcendental philosophy. It is no accident that the Habermas of the 1960s, starting from the aim of constructing a “dialectical” logic and epistemology both of the empirical-analytic and the historical-hermeneutic sciences, later turned, immediately after *Knowledge and Human Interests*, towards neo- or quasi-transcendental solutions.

However it is, Heinrich is not satisfied with analytic or neo-empiricist readings of Marxian epistemology: “these attempts at interpretation, however, assume that Marx’s dialectic does not provide scientific claims with a *specific* argumentative framework”¹⁰. Nor is he satisfied with the opposite interpretive trend, long dominant in the social-democratic movement, by which *Capital* is “a historical work”¹¹. The

is self-contradictory, a logical absurdity as long as there is talk of the change of one 'thing' into another 'thing' - (or of one thing-like concept into another), should test itself on every object. That is to say, its premise is that *things should be shown to be aspects of processes*. With this we reach the limits of the dialectics of the Ancients, the point at which they diverge from materialist and historical dialectics. [...] The dialectics of the Eleatic philosophers certainly lay bare the contradictions underlying movement but the moving object is left unaffected. Whether the arrow is flying or at rest its objective nature as an arrow, as a thing remains untouched amidst the dialectical turmoil. It may be the case, as Heraclitus says, that one cannot step into the same river twice; but as the eternal flux is and does not become, i.e. does not bring forth anything qualitatively new, it is just a becoming that confronts the rigid existence of the *individual objects*. As a theory of the whole eternal becoming eternal being; behind stands revealed as the flowing river stands an unchanging essence, even though it may express itself in the incessant transformations of the individual objects. Opposed to this is the Marxian dialectical process where the objective forms of the objects are themselves transformed into a process, a flux. Its revolutionary character appears quite clearly in the simple process of the reproduction of capital” (*History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Rodney Livingstone, The Merlin Press, London 1971, pp. 179-180).

¹⁰Michael Heinrich, *La scienza del valore*, cit., p. 260; “Bei allen diesen Interpretationsversuchen ist aber immer schon unterstellt, daß die Marxsche Dialektik keinen *spezifischen* Begründungszusammenhang wissenschaftlicher Aussagen liefert” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 165).

¹¹*Ibid.*; “historisches Werk” (*ibid.*). In our view, it is more doubtful whether Lenin, in *The Development of Capitalism in Russia*, can be considered representative of this interpretive tendency, as Heinrich argues. Lenin opposes the populist claim that the capitalist outcome in Russia was not inevitable by emphasizing the intrinsic connection between the generalization of commodity production

historicizing interpretation of *Capital* forgets, Heinrich rightly says, that the historical becoming of capital is different from arisen capital, i.e. that “knowledge of what has developed historically discloses knowledge of what is less developed”¹². Little different, but no less open to criticism, is the parallelism between historical and logical development, as affirmed by Engels in his 1859 *Review of Critique of Political Economy*.

Those who try to “define the specificity of the dialectical mode of exposition from the perspective of Hegelian philosophy”¹³ take a different view. Naturally, Heinrich recognizes – it is part of his “critical” Althusserianism¹⁴ – that the Marx of the critique of political economy has returned to Hegel, though from a different position from that he had adopted some years earlier. The famous metaphor of the “rational kernel” of dialectic contained “within the mystical shell”, used by Marx in the “Postface” to the second edition of Book I of *Capital* is enough, in a sense, to prove it. But it is equally true that Marx’s simple “coquetting” with Hegel does not allow us to decide more precisely the nature of Marx’s theoretical debt to Hegel at this stage of his itinerary. There have been various hypotheses on the subject, about which Heinrich seems rather doubtful. He considers two of them, in particular: that of Helmut Reichelt (and many others along with and after him), who notes a structural homology between the Hegelian spirit and Marxian capital, both of which can “posit” and then absorb natural material and historical-economic material respectively, and that of Bubner, Krahl, Brentel (and many others along with and after them), who believe that Marx’s method can only be understood with reference to some forms of Hegelian logic (for example, that of determinations of reflection) that were later “transposed” into the structure of exposition of *Capital*.

On the hypothesis of Reichelt (and many others along with and after him), Heinrich, after mentioning it, does not provide further elements for evaluating it, though it is legitimate to suppose that Althusser’s split between “object of knowledge” and “real object”, which he accepts, precludes his appreciation. He intervenes more specifically, however, on the thesis of the Hegelo-Marxists, who are interested in the “transposition” of Hegelian into Marxian logic:

and capitalist relations of production – a connection demonstrated in *Capital* and empirically verifiable in Russia at the time. In this context, the logical structure of Marx’s exposition in *Capital*, explicitly referenced by Lenin, provides the framework for his argument, which is then empirically substantiated. Thus, the young Lenin’s interpretation is neither a “logicist” reading of *Capital* nor a purely “historicist” one.

¹²Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 261; “die Erkenntnis des historisch Entwickelten erschließt die Erkenntnis des weniger Entwickelten” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 166).

¹³Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 262; “[Der andere Interpretationsansatz von zentraler Bedeutung] versucht die Spezifik der Marxschen Darstellungsweise aus der Perspektive der Hegelschen Philosophie zu bestimmen” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 167).

¹⁴On this see Vittorio Morfino, *Una nota su Heinrich e Althusser*, in Michael Heinrich, *La scienza del valore*, pp. 71-86.

it is Hegelian philosophy itself that seems not to allow such a procedure, as a transposition of the Hegelian categories presupposes that the argumentative figures of Hegel's *Logic* can be separated from their speculative content, but Hegel, who saw in his logic a new, epoch-making beginning, had opposed the traditional way of viewing the question, by which logic was concerned with thought determinations that, as pure forms, needed to be filled with content later¹⁵.

On this we can certainly agree with Heinrich: in his *Logic* the concepts Hegel makes use of present a determination of content that makes them incompatible with the "pure concepts" that can be obtained by abstraction from the empirical material. In this way Hegel formulates an outlook that programmatically sets aside the polarity typical of formalist or transcendental approaches to conceptual content, between the *a priori* and the *a posteriori*¹⁶. Thus, the very status of the dialectical-speculative determinations, which rest on the unity of content and form, preclude these forms from being first extracted from the *Logic* and then applied, *sic et simpliciter*, to a different material.

But if we cannot value "specific argumentative figures"¹⁷ of Hegel's *Logic* and then transfer them to *Capital*, what is the root of the Marxian *kokettieren* with it? Heinrich believes that Marx adopted

a specific *state of the problematic*, but which should be drawn from Hegel's philosophy. The interpretation of the *Science of Logic* provided by Theunissen can be read in this very perspective. Starting from Marx's famous description of his work as "at once an exposé and, by the same token, a critique of the system" [...] Theunissen proposes a similar formulation for Hegel: "according to the methodological idea at its base, Hegelian logic is unity of critique and exposition of metaphysics" [...]. Leaving aside how much Theunissen's interpretation of Hegel is convincing in its details, it seems to me that only with this state of the problematic we reach the plane on which the question of Marx's relation to Hegel can be meaningfully posed¹⁸.

¹⁵Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 265; "Vor allem scheint aber auch die Hegelsche Philosophie selbst ein solches Vorgehen kaum zuzulassen. Denn eine Übertragung der Hegelschen Kategorien setzt voraus, daß sich die Argumentationsfiguren der Hegelschen *Logik* überhaupt von ihrem spekulativen Inhalt abtrennen lassen. Hegel, der in seiner *Logik* einen historischen Neubeginn sah, hatte sich aber gerade gegen die traditionelle Vorstellung gewandt, die Logik habe es mit Denkbestimmungen zu tun, die als bloße Formen erst noch mit Inhalt gefüllt werden müßten" (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 169).

¹⁶The Hegel-Marx debate has been addressed in this regard by Sean Sayers, "Dualism, Materialism and Dialectic", in R. Norman e Sean Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate*, Gregg, Brookfield 1994 (1980), pp. 68-72 and Tony Smith, *The Relevance of Systematic Dialectics to Marxian Thought: A Reply to Rosenthal*, in "Historical Materialism", 1 (1999), pp. 220-221.

¹⁷Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 266; "bestimmter Argumentationsfiguren" (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 170).

¹⁸Michael Heinrich, *La scienza del valore*, pp. 266-267; "einen bestimmten *Stand der Problemstellung*, der aber allererst einmal aus der Hegelschen Philosophie zu gewinnen wäre. Die Interpretation von Hegels *Wissenschaft der Logik* durch Theunissen läßt sich in einer solchen Hinsicht lesen. Ausgehend von Marx' bekannter Charakterisierung seines eigenen Unternehmens als „zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben“ formuliert Theunissen Ähnliches für

Here, I think, Heinrich's meta-theoretical reflection is enveloped in a particular difficulty: if, as is rightly assumed, partly on the basis of Theunissen's work on Hegel's *Logic*, the guiding principle of Marx's mature work is that of the unity of "exposition" and "critique", which in turn rests on the unity of content and form, that would mean that the category *order*, the very *structure* of the exposition, must be modified in correspondence with the process of *critical* determination of the content itself. Which is what Theunissen himself claims when in *Sein und Schein* he goes so far as to subsume under the *Logic's* bipartite division between objective and subjective logic, the tripartite division between "Doctrine of Being", "Doctrine of Essence" and "Doctrine of the Concept" on the basis of the thesis by which the conditions for achieving "communicative freedom" had at last been obtained in the "Doctrine of the Concept". The critique of the objectifying and reifying forms of thought typical of classical metaphysics, which happened in objective logic as a whole, and thus in the "Doctrine of Being" and the "Doctrine of Essence" together, was *one* with obtaining their inner truth; but that was simply the condition of access to subjective logic, where Hegel intended to *expound* exclusively the truth, which consisted of every category content in being-with-self-in-other¹⁹. In this respect, however, Marx is still more radical than Theunissen, as there is nowhere in the critique of political economy where the unity of exposition and critique ceases to be and to operate, as happens, according to Theunissen, in the subjective logic of the *Logic*, where the link between *Kritik* and *Darstellung*snap, wholly to the advantage of *Darstellung*. In Marx, indeed, the further he proceeds with his analysis of the phenomonic forms of the capitalist mode of production, the more the critique of the objectifying and reifying forms of thought progresses and deepens (see the critique in Book III of *Capital* of the "trinitarian formula" of classical economists). More: in Book I the change in the structure of exposition is evident, as one passes *critically* from the enquiry into value-form, where, in my view, the determinations of reflection are decisive – the theoretical determinations that in Hegel are to be found in the "Doctrine of Essence" of the *Logic* – to the enquiry into the process of accumulation, where capital's now achieved capacity to rest on its presuppositions grants it a universality that no longer needs to refer to reflective categories.

Now, can the unity required by dialectic thought between content and form, exposition and critique, constituent and constituted, category order and the categories themselves be safeguarded by the epistemological vocabulary Heinrich adopts,

Hegel: „die Hegelsche Logik ist nach der methodischen Idee, die ihr zugrunde liegt, Einheit von Kritik und Darstellung der Metaphysik“ [...]. Unabhängig davon wie gelungen Theunissens Hegel-Interpretation nun im einzelnen sein mag, scheint mir mit derartigen Problemstellungen überhaupt erst die Ebene erreicht zu sein, auf der die Frage nach dem Verhältnis von Marx und Hegel sinnvoll gestellt werden kann“ (*Die Wissenschaft vom Wert*, pp. 170-171).

¹⁹Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelischen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 33-40.

which reduces the Hegelian influence on Marx to a “specific *state of the problematic*”? In Heinrich’s own words, the problematic is

not simply a single research question, but rather the structure of a discourse, which generates specific kinds of questions and excludes others [...]. Different problematics can in turn be placed in relation to a *theoretical field* that lies at the base of them and that consists in a series of assumptions, mainly not made explicit but seen as self-evident. These assumptions concern the structure of the object and the possible ways of understanding it. The theoretical field thus constitutes the way in which the object of a science is given; it is the theoretical field that determines the representation of the empirical world in force at any time²⁰.

According to Heinrich’s proposal, then, the problematic, for it to be such, is not directly linked to the structure of the object, subjected to its feedback. Between the “problematic” as “structure of a discourse” and the “structure of the object” is placed the “theoretical field”, whose assumptions, “regarded as self-evident”, mediate the relation with the empirical world. This is certainly in contrast with present-day neo-empirical and neo-rationalist epistemology, which recognizes only observations and theories and nothing else between them. But this is also in contrast with any project of dialectically forming the object with the aim of a unity between exposition and critique of it – with the result that the transformation of the given and of the observations in the content is not achieved by internal overturning of the given and the observations, an upheaval so strong as to require the intervention of a new “shape of consciousness”, in the *Phenomenology of Spirit*, or a new category, in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. The given is here transformed into content, as it is positioned in a new “theoretical field”, in turn subsumed under the “structure of a discourse” provided by the “problematic”. In Kantian terms, it is the mutation in Heinrich of the “conditions of possibility of knowledge” that allows the transformation of the given into content. But Heinrich does not refer to Kant directly, but rather to the historicist revision of the transcendental problematic carried out by twentieth-century French philosophy of science (Bachelard, Canguilhem, Althusser and Foucault)²¹.

²⁰Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 105; “eine *Problematik* [ist] nicht nur eine einzelne Fragestellung, sondern die Struktur eines Diskurses, die bestimmte Arten von Fragen hervorbringt und andere ausschließt [...]. Verschiedene Problematiken lassen sich ihrerseits wieder auf ein zugrunde liegendes theoretisches Feld beziehen, das aus einer Reihe von Annahmen besteht, die meistens gar nicht expliziert, sondern als selbstverständlich angesehen werden. Diese Annahmen betreffen die Struktur des Gegenstands und die Möglichkeiten seines Begreifens. Das theoretische Feld konstituiert damit die Art und Weise, in welcher das Objekt einer Wissenschaft gegeben ist, es bestimmt überhaupt erst die jeweilige Vorstellung von Empirie” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 23).

²¹Riccardo Bellofiore describes well the deadlock reached, from a Marxian viewpoint and in alignment with Ian Hacking’s positions, by this critico-transcendental epistemology. But this interpretive insight risks immediately looking doubtful: interpreting the *Science of Logic* as “logic of science” would return him to the difficulty of relating to the very content from which he explains the need to

2. DIALECTIC IN THE MARXIAN CRITIQUE OF POLITICAL ECONOMY

Heinrich's critique of the thesis of the *Übertragung*- the transposition - of the categories of Hegelian logic into the categories of the critique of political economy does not, however, exhaust his research on the peculiarity of Marxian *Darstellungswaise*. At bottom, his "minimum programme" for understanding the latter is, in one respect, close to that of Gerhard Göhler, for whom the economic manuscripts of Marx's maturity had gradually undergone a *Reduktion* in dialectic. In another respect it is close to the diagnosis of Backhaus and Reichelt, who were concerned about the "popularization" that the critique of political economy had suffered, particularly after the second German edition of *Capital*. Heinrich, however, distances himself from this diagnosis, for two reasons: the first is that in Backhaus and Reichelt

the "dissimulation" of the method is made to coincide with its modification or partial discontinuation, though this is not a necessary consequence, but needs to be investigated in individual cases; in addition, concentrating on the *Grundrisse* and the *Urtext* leaves out of consideration the fact that there were not only popularizations later, but also clarifications, so that the *Grundrisse* too may misdirect us²².

Reasonably enough, Heinrich claims that Marx's development in his maturity was uneven, neither constantly improving, as a certain orthodox Marxist-Leninist Vulgate recites, nor worsening, as judged by the *Neue Marx Lektüre*. One fixed point in all the transitions of his maturity - the "minimum programme" mentioned above - is the Marxian awareness that the working-up of observation and conception into concepts gives rise to a development, independent, as such, of the empirical world, but able to relate to it as it also acquires a universality that is not ideal or nominal, but real. On the other hand, as the modern economy is an organic system - i.e. a mutual reference to its various moments and relations - one would not know where to start to investigate it, says Heinrich. And so, one must force open (*aufsprengen*) the conceptual exposition so as to allow it to begin.

But does not appealing to the need to "force open" the exposition so as to provide it with a beginning entail an unforeseen acceleration in interpretation? After all, Marx had long reflected on the arduous commitments involving the question of the "beginning", since in the *Grundrisse* he had wanted to have a chapter

free oneself (see *Su alcuni problemi della teoria marxiana. Considerazioni introduttive a Michael Heinrich*, *La scienza del valore*, in Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 32).

²²Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 268; "das „Verstecken“ der Methode mit ihrer Veränderung bzw. partiellen Aufgabe gleichgesetzt, was nicht zwangsläufig folgt, sondern in jedem Einzelfall zu untersuchen ist. Zum anderen wird mit der Konzentration auf die *Grundrisse* und den *Urtext* nicht berücksichtigt, daß es danach nicht nur zu Popularisierungen, sondern auch zu Präzisierungen gekommen ist, so daß einen auch die *Grundrisse* auf Abwege führen können" (*Die Wissenschaft vom Wert*, pp. 171-172).

concerning the determinations of production in general, common to all modes of production, preceding his treatment of exchange-value. The conclusion he reached was that if the premise of the exposition had not been adapted to the totality of relations present in the “completed bourgeois system” – which is exactly what would have happened if the beginning had remained external, as a vector of the determinations of production *überhaupt*, to its specifically capitalist development – it would not be possible to produce any *immanent* category connection. That is to say, a fundamental *scientific* demand is deposited in the question of the beginning, despite the “theologizing” atmosphere surrounding it: if the beginning were only the beginning of something, without persistence the category immanence would inevitably be broken; conversely, if the beginning had been only the first moment, homogenous with the following one, it would not be a real beginning as it would collapse into its development. Marx perceived it acutely: in the “immense collection of commodities” with which he inaugurated *Capital* and that is really its originating moment, he needed to identify what, in becoming other, would remain the same; that is, he needed to identify in it both the “*elementary cell*” of the economic totality of relations and the factor that, by generalizing and multiplying itself, could lead each time to that totality. But, as Marx explained in an extract of the “Preface” to the first edition of *Capital*, which, though it contains important epistemological clarifications, has been ignored by the Heinrich of *Science of Value*, it is only the researcher’s “power of abstraction”, his “*Arbeitskraft*”, only his *analytical* capacities that allow this “cell-form” to be taken as a sample from the “complete body”:

the value-form, whose fully developed shape is the money-form, is very simple and slight in content. Nevertheless, the human mind has sought in vain for more than 2,000 years to get to the bottom of it, while on the other hand there has been at least an approximation to a successful analysis of forms which are much richer in content and more complex. Why? Because the complete body is easier to study than its cells. Moreover, in the analysis of economic forms neither microscopes nor chemical reagents are of assistance. The power of abstraction must replace both. But for bourgeois society, the commodity-form of the product of labour, or the value-form of the commodity, is the economic cell-form. To the superficial observer, the analysis of these forms seems to turn upon minutiae. It does in fact deal with minutiae, but so similarly does microscopic anatomy²³.

It is a declaration of loyalty to the “analytical method” and the link that should then join it to the “synthetic method”, whose importance Heinrich has probably reduced to avoid tackling the problems related to the transition from the second to the third part of Chapter One of *Capital*, which includes that from the substance of value to value-form. That is, Heinrich refuses to grant the analytical method the capacity to determine, in the first two sub-chapters of *Capital*, the category of value²⁴.

²³Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, trans. by Ben Fowkes, vol. I, p. 90

²⁴Michael Heinrich, *La scienza del valore*, pp. 324-325; *Die Wissenschaft vom Wert*, pp. 222-224.

But a “power of abstraction” must intervene in the chaotic, indeterminate totality of the “immense collection of commodities”, with which *Capital* opens, able to identify in it its “elementary unity”, the commodity – and this is the most conceptually rigorous way to escape Heinrich’s claim that the conceptual exposition was forced open (*aufgesprent*) so as to confer on it a beginning.

The interpretive radicalization around the “forced open” beginning of the conceptual exposition may, however, signal a deeper uncertainty regarding the determination of the status of the simple categories of *Capital*, those of the sphere of circulation. What, in fact, is the “simple” in Heinrich?

In the simplest category the “simple” relation is initially expressed without reference to more complicated relations. In this sense this “simple” category always contains an abstraction already. However, the determinations of the simple category are already unable completely to grasp the simple relation, and are incomplete, “full of lacunae”. At this stage of the exposition, this “incompleteness” is necessary: since it is abstracted from the relation this category has with the others, it *must* be incomplete.

The way in which the incompleteness of a category manifests itself shows at the same time how it can be remedied through a further category: the first category refers beyond itself to the second category, but that too is incomplete, until the totality of the bourgeois mode of production is expounded. In this way the “dialectical exposition” provides an *explanatory link* determined by the individual categories; the sequence of the categories, the “transition” from one category to the following one is not, then, a question of didactics, but has a specific content of information²⁵.

This is the crux of the whole problematic connected to *Darstellungsweise*: it conveys a specific content of information because it binds the categories to each other on the basis of the need each has of the following one in that it is noetically inferior. This is not a circle, because the categories no longer simply refer to each other, but are placed in a logic of degree, by which the following category deepens and actualizes the content of the previous one, as if in a spiral. Yet, Heinrich’s reasoning seems to bear the marks of a vicious circle: if the simple *qua* simple is such because *not* complex, the presupposition of the totality to the process of its development is the only way, not only to identify what there is that is simpler, but also the reason that a

²⁵Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 269: “In der einfacheren Kategorie wird das „einfache“ Verhältnis zunächst ohne Bezug auf die komplizierteren Verhältnisse ausgedrückt. Insofern beinhaltet diese „einfache“ Kategorie immer schon eine Abstraktion. Die Bestimmungen der einfachen Kategorie können dann aber bereits das einfache Verhältnis nicht vollständig erfassen, sie sind „mangelhaft“. Dieser „Mangel“ ist auf der erreichten Darstellungsstufe notwendig: da von der Beziehung dieser Kategorie auf die weiteren Kategorien abstrahiert wird, *muß* sie sich als mangelhaft erweisen. Die Art und Weise wie sich der Mangel einer Kategorie äußert, zeigt zugleich, wie er vermittels einer weiteren Kategorie behoben werden kann: die erste Kategorie weist über sich selbst hinaus, auf die zweite, die ihrerseits aber wiederum mangelhaft ist, solange noch nicht die Totalität der bürgerlichen Produktionsweise dargestellt ist. Damit liefert die „dialektische Darstellung“ einen bestimmten *Be gründungszusammenhang* zwischen den einzelnen Kategorien; die Abfolge der Kategorien, der „Übergang“ von einer Kategorie zur nächsten ist daher keine Frage der Didaktik, sondern besitzt selbst noch einen spezifischen Informationsgehalt” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 173).

later conceptual supplement is required. The simple, that is, is called on, by way of later additions, to produce the complex; but this has already been presupposed in the process of its production from the first. In this way, the dialectic of the process of exposition is purely *apparent*, as no real conceptual movement could, under these conditions, be ignited. Nor, in my view, is the further definition of what is simple in terms of abstraction enough to resolve the *impasse*: certainly, the abstractions with which Marx develops the first movements of *Capital* are such by virtue of their unilateral nature, their *separation* from the whole, their “incompleteness”, as Heinrich says. But if the abstract passed into the real – an old and difficult problem of philosophy since the ancients – because the former is separate from the totality, it would become an illusory *Schein* of the latter, which consequently become the true *ens realissimum*. Much of the parade of categories in Book I of *Capital*, particularly that of the sphere of circulation, would be reduced to a brilliant but fleeting play of lights, without autonomous demonstrative coherence. However, I do not believe Heinrich can accept this outcome of his argument: his interpretation of the theory of value is founded on the idea that the categories of value and surplus value are presupposed “*begriffslogik*” of the categories of profit and price of production²⁶ and so must display “strong” conceptual coherence.

The fact is that the characterization of the abstract as separate and defective, and therefore requiring later additions, is still dialectically insufficient and is not enough to produce the longed-for, immanent conceptual movement. On this, once again we must visit the long shadow of Hegel, who, in his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* illustrated in clear-cut terms the nature of the abstract, associating it with the immediate moment of the understanding of everything logically real:

α) Thinking as understanding stops short at the fixed determinacy and its distinctness vis-a-vis other determinacies; such a restricted abstraction counts for the understanding as one that subsists on its own account, and [simply] is²⁷.

Thus, the abstract can exist inasmuch as it “subsists on its own account and is”, as such stopped by the intellect (which is *analytic* activity) in its “determinacy”, not at once sucked back into that totality of which it is only the dead skin.

In the face of such abstractions, says Hegel, two attitudes are possible, very different one from another. The first is that of

Reflection [that] is initially the transcending of the isolated determinacy and a relating of it, whereby it is posited in relationship but is nevertheless maintained in its isolated validity²⁸.

²⁶Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 392; *Die Wissenschaft vom Wert*, pp. 281-282.

²⁷G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, ed. by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1991, § 80.

²⁸G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 81.

Reflection, external and comparative of the enquiring subject, can certainly put together the essentially isolated determinacies, but its activity does not actually damage the rigidity of the abstractions. They remain as they are and only subjectively find the means for their unification with the totality.

The second attitude, on the contrary, is that of the dialectic, which

is the immanent transcending, in which the one-sidedness and restrictedness of the determinations of the understanding displays itself as what it is, i.e., as their negation. That is what everything finite is: its own sublation. Hence, the dialectical constitutes the moving soul of scientific progression, and it is the principle through which alone immanent coherence and necessity enter into the content of science, just as all genuine, nonexternal elevation above the finite is to be found in this principle²⁹.

What we should note here is that for Hegel the abstract is not really negative like being-for-other, as it is part of a whole that, if ignored, is outside itself; it can only pass into the concrete by way of contradiction: the abstract is in itself negative and, as such, surpassing itself in the following conceptual level³⁰. As negative in itself, the abstract need *not* presuppose to itself the totality that it needs so as to refer to and pass over to it: it develops autonomously into something other, thus producing a real immanent category connection.

This means that to conceive *Darstellungsweise* as a unity of exposition and critique, we cannot rely only on the unilateral, imperfect nature of the abstract. We must proceed towards the conceptualization of the contradiction as the “moving soul of scientific progression”. But Heinrich recoils from this possibility: the very idea that the *Gegensatz*, the “opposition”, between use value and value is the principle of connection between the premise (the commodity) and the totality of relations of the mode of capitalist production finds no place in his interpretation:

Now, what constitutes the content of the category lacunae, or “contradictions”, that set off the conceptual development, and how the exposition proceeds, are not questions that can be defined generally or reduced to an ever-increasing “developing contradiction” (for example, between use value and exchange value, between private labour and social labour, etc.), because the “dialectical development” that should expound the connection of the object is the result of a tangible process of enquiry, not of some type of dialectical mechanism of development³¹.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ This is one of the moments of the Hegelian dialectics that Marx claims to have retained: “it is a scandal and an abomination to the bourgeoisie and its doctrinaire spokesmen, because it includes in its positive understanding of what exists a simultaneous recognition of its negation” (Postface, in Karl Marx, *Capital*, p. 103).

³¹ Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 270; “Was nun den Inhalt der kategorialen Mängel oder „Widersprüche“ ausmacht, die die begriffliche Entwicklung vorantreiben, und in welcher Weise der Fortgang der Darstellung erfolgt, läßt sich nicht allgemein bestimmen oder auf einen sich immer weiter „entfaltenden Widerspruch“ (zwischen Gebrauchswert und Tauschwert, privater und

Though he rejects the very possibility of a category *continuum* based on “dialectical contradiction”, Heinrich is in any case right to claim that what counts is not so much, or not only, the formulation in general terms of a development mechanism, but its actual analysis, the penetration into the various relations with which the “completed bourgeois system” is studied. On this terrain the gap between Hegel and Marx becomes ever more yawning: the way in which Marx manages to set the historical and political parts (the chapter on the limits of the working day or on primitive accumulation, for example) in systematic exposition has few equals in the works of Hegel, whose system, as is well-known, wavers between adopting an independent conceptual justification and a historical justification. In the same way, one can absolutely agree with Heinrich’s critique, on this basis of the theory that the conceptual development in *Capital* can be described through a simple succession of ever-less-abstract models. In this context, it is the theoretician who must subjectively decide how to pass from one stage to the other as specific restrictive clauses fail, as would the hypothesis, which Heinrich rightly holds on to, that it is developed capitalist production in its entirety that poses its presupposition.

3. CONCLUSIONS

In this piece I have concentrated on a question that may have less significance than others in the overall economy of *The Science of Value*, starting from those linked to the demonstration of the constitutively monetary character of Marx’s theory of value, which enables us to consider some otherwise insoluble contradictions (the “transformation problem” of values into prices, etc). On the other hand, to obtain a monetary theory of value it is, it seems to me, absolutely necessary to demonstrate the immanent (Heinrich also speaks of “temporal identity”³²) character of the relation between commodity, money and capital. If this link falls short, so too does the monetary theory of value³³. That is why I believe Heinrich’s caution regarding the dialectical nature of Marx’s exposition in *Capital* is not beneficial. I hope my contribution has explained the reasons for this.

gesellschaftlicher Arbeit etc.) reduzieren. Die „dialektische Entwicklung“, die den Zusammenhang des Gegenstandes darstellen soll, ist Resultat eines konkreten Forschungsprozesses und nicht Ergebnis einer irgendwie gearteten dialektischen Entwicklungsmaschine” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 174).

³²Michael Heinrich, *La scienza del valore*, p. 347; “zeitlichen Identität der Existenz von Wert und Preis” (*Die Wissenschaft vom Wert*, p. 243).

³³On this see Riccardo Bellofiore, *A Monetary Labor Theory of Value*, in “Review of Radical Political Economics”, vol. 20, n. 1-2 (1989), pp. 1-25.

SCIENCE, CLASS, AND REPRODUCTION REFLECTIONS ON A “GLOBAL” MARX

ISABELLA CONSOLATI

Polytechnic of Turin

Isabella.consolati@polito.it

ABSTRACT

Relying on the perspective of a “global” Marx, which emphasizes the need to avoid separating the various levels of his theoretical and practical engagement with historical reality, this essay raises three key questions to Michael Heinrich’s *Die Wissenschaft vom Wert*. The first concerns the Marxian concept of science and its inherent connection to the class struggle. The second challenges the priority Heinrich places on the worker as a self-interested individual and poses the problem of its relation to the workers as a collective. The third addresses social reproduction, questioning the link Heinrich establishes between the historical preconditions of capital and its fully developed form.

KEYWORDS

Class struggle; theory of history; social reproduction; State

In *Die Wissenschaft vom Wert*¹, Michael Heinrich’s main thesis is that Karl Marx’s theory represents a scientific revolution in the history of the social sciences. According to him, Marx did not simply elaborate a new theory, but rather created an entirely new scientific field. In other words, he introduced a wholly new *Problematik* – a fundamentally different structure of questions posed to the historical material – when compared both to the classical political economy and to the later marginalist school. Heinrich is very clear in highlighting the pillars of political economy Marx undermines: anthropologism, individualism, a-historism and empiricism. The entire book is dedicated to a detailed and thorough analysis of this conceptual innovation, as well as the areas where Marx fails to fully break away from the scientific terrains he critiques.

I would like to pose some questions to Heinrich’s volume from a perspective on Marx that is not exclusively focused on the critique of political economy, but rather revolves around the problem of politics and history in a global scenario. Throughout my Marxian studies, I have been constantly confronted with two levels

¹ I will refer to the recent Italian translation around which this debate was re-ignited Heinrich, Michael (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell’economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, Milano, PGreco.

of analysis that, in my opinion, need to be considered together. To borrow a distinction made by Harry Harootunian, one level is the historical time of capitalism – its logistics, one could say – and the other is the level of the relationship between capital and history, between capital and historical difference². To avoid separating these two aspects, one must consider a “global Marx” in the sense of not isolating the “scientist” from the historian of the present, and the man who was active in the construction of a political movement of the working class. This movement, in order to assert itself, had to confront the power of capital, as well as multifaceted historical conditions, internal divisions, individualization processes, raising nationalisms, dynamics related to States, to wars, to nature itself³.

Certainly, *Die Wissenschaft vom Wert* does not represent of Heinrich's entire body of work, and discussing it in isolation from his later texts runs the risk of failing to give the author full credit. Nonetheless, in this work, Heinrich radically disjoints the various aspects of the living and historical Marx. While he is inspired by Louis Althusser's idea of an epistemological rupture that separates the anthropological approach of the young Marx from the later scientific works, Heinrich rejects Althusser's later self-critical claims, dismissing them as a “dubitable stand-point logic”⁴. Heinrich argues that science cannot be reduced to a battlefield, as doing so would risk vulgarizing Marx' theory and undermining the value of his scientific endeavor, which aimed to innovate the scientific field, rather than merely adding a new theory to a series of economic theories. Yet, it seems that in this innovation, the parameters of what counts as science – such as objectivity, neutrality, demonstrability, and, to some extent, quantification – are, in fact, presupposed. Is this not a way of reinstating a sort of scientific transcendental that places Marx within the history of economic science, thus building a sort of continuity despite and beyond the radicality of the epistemological rupture that one can recognize at play in Marx's theory?

Derived from Marx's distinction between political economy as a science and vulgar economy, it is unclear why any partisan understanding of science should be discarded as a sort of vulgarized version of a truer science. Not in a deterministic way, Marx maintains that science is a product of the historical movement. In the postface to the second edition of *Capital*, after stating that the distinction between classical political economy and vulgar economy is tied to the level of class struggle, he adds that the critique of political economy “can only represent the class whose

² Harootunian, Harry (2017): *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capital*, Columbia University Press, New York. See also Consolati, Isabella (2018), “Verso una teoria del presente storico globale. Marx e il problema della contemporaneità”, in *Storia del pensiero politico*, n.2, pp. 283-294.

³ See Battistini, Matteo; Cappuccilli, Eleonora; Ricciardi, Maurizio (2023): *Global Marx. History and Critique of the Social Movement in the World Market*, Brill, Boston.

⁴ Heinrich, *La scienza del valore*, p. 107, n. 15. See also the essay by Morfino, Vittorio, *Una nota su Heinrich e Althusser*, in Heinrich, *La scienza del valore*, pp. 71-86.

historical task is the overthrow of the capitalist mode of production”⁵. Furthermore, in the Inaugural Address of the Working Men’s International Association, while discussing the reduction of the working day to 10 hours, Marx states that, after 30 years of struggle, “it was the first time that in broad daylight the political economy of the middle class succumbed to the political economy of the working class”⁶. In contrast, Heinrich’s account of the concept of science seems to lose all connection to the working class and the class struggle.

This issue runs through the book from beginning to end. It relates to his conclusion on socialism, in which Heinrich focuses on criticizing readings that see a normative understanding at the basis of Marx’s critique of political economy. Here, Heinrich separates scientific critique with political critique: “political critique is not the presupposition of the scientific results, but rather their consequence”⁷. In other words, as Heinrich states towards the end of the book, “there can be a scientific socialism but not a socialist science”⁸, arguing that Marx and Engels wanted to “lay the scientific foundations of socialism starting from the evolutionary tendencies of the capitalist society”⁹. However, the role and space that the working class has in shaping and challenging those tendencies is not, for Marx, a derivative, but rather a constitutive one. What type of agency, if any, does Heinrich attribute to the working class in this evolution, whose “laws” have been singled out by Marx and Engels?

The reference to the factory legislation in the Inaugural Address allows me to raise a second point. Heinrich exposes with an incredible precision and an abundance of references the monetary theory of value that Marx formulates, distinguishing it from that of political economists. from the political economists. Heinrich convincingly emphasizes the centrality of money as the new sovereign and the new representative of societal synthesis, which is undeniable in Marx’s analysis. Money also defines the category of abstract labor, because it is only through money in exchange that different labors can be compared. Abstract labor is a specifically social determination of labour, which only comes into being through exchange. This centrality of exchange is why both the issues of production and reproduction receive a comparatively less attention throughout the book. I will return to reproduction in my third point, but for now I will briefly focus on the issue of production.

Factories and the labor process are strikingly not very present in the book. This has the merit of highlighting the capacity of the capital relation to transform the overall societal organization. The exploitation of labor is not limited to the

⁵ Marx, Karl, *Postface to the Second Edition*, in *Capital. A Critique of Political Economy*, pp. 94-103, p. 98.

⁶ Marx, Karl (1964), „Inaugural Address of the Working Men’s International Association“, Engels, Friedrich and Marx, Karl, *Collected Works*, vol. 20, London, Lawrence & Wishart, pp. 5-13, p. 11.

⁷ Heinrich, *La scienza del valore*, p. 504.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, pp. 505-506.

relationship between capitalists and workers in the factory; the factory is not the only place where the capital relation operates. However, there is a problem I would like to raise. Marx says that in the act of exchanging his/her labor force as a commodity, the worker follows his/her own interest and aims at valorizing the commodity that he/she is as much as he/she can. He/she is here *ein Einzelner*, an individual. Yet, in the *Grundrisse*, Marx clearly states in a passage that Heinrich relegates to a footnote, that while the purchase of labor-power works formally as an exchange of commodities, the appropriation of living labor in the labor process can hardly be considered an *exchange* even though it is the consequence of an exchange of equivalents¹⁰. This is why, as Maurizio Ricciardi demonstrates in his book *Il potere temporaneo*¹¹, Marx often uses terms associated with slavery to describe this appropriation, even though he clearly distinguishes between slavery and free labor. Moreover, it is in the sphere of production, and in confronting this appropriation, when capital is forced to come into contact with non-capital. Here, a collective dimension emerges because the valorization process is also a labor process. The struggle that resulted in the factory acts, according to Marx, is the struggle between two collective subjects: collective capitalist and collective worker.

In Heinrich book, the “Einzelner” of the exchange is way more present as a subject than the “Arbeiterklasse”, which is mentioned comparatively few times. It is not, of course, the original individual of the classical political economy, but rather the individual who is individualized through the value form and through exchange. But my question is: how does Heinrich address the problem of the constitution of a collective subject, which was an undeniable priority for Marx? Marx repeatedly returns to the issue of the organization of the working class as a political movement, not simply within the workplaces but in society at large. I had the impression that throughout the book the wheel somehow comes full circle, and that Heinrich ends up describing the worker as a sort of *homo oeconomicus*, a depoliticized individual driven by an exclusively economic rationality and motivated solely by self-interest.

For my final point, I want to turn to the issue of social reproduction. Heinrich briefly mentions some feminist critics of Marx who argue that he did not consider the relationship between unpaid reproductive labor and waged labor, and that there is a need to place reproductive labor, rather than factory work, at the center of a revised theory of surplus value¹². I would like to focus not on the economic relation between the unpaid reproductive labor and the waged labor, but rather on the way Heinrich frames the subordination of women in the households, which is clearly a precondition of this unpaid labor. Heinrich states that the idea that the exploitation

¹⁰ Ivi, p. 367, n. 13.

¹¹ Ricciardi, Maurizio (2019), *Il potere temporaneo. Marx e la politica come critica della società*, Roma, Meltemi (trad. en., *The Provisional Power. Marx and Politics as a Critique of Society*, Leiden-Boston, Brill, 2014).

¹² Heinrich, *La scienza del valore*, pp. 368 ff.

of men in the factories is possible only thanks to the exploitation of women in the houses confuses "concrete historical conditions (in particular in countries of the so called Third World) with the possibility of exploitation in general"¹³. And he adds: "The fact that a great part of reproductive labor is still realized in the family is more a remnant of a pre-capitalistic past, and characterized by a non-completely developed capitalism, rather than being a general condition of exploitation"¹⁴. Heinrich suggests that the capitalist tendency is to "free women from housework and subdue them to direct exploitation by capital"¹⁵, thanks to a public (or private) organization of reproduction. In this view, the development of capital seems to go hand in hand with women's freedom from housework, evolving independently of their own struggles.

I have some issues with relegating housework and the subordination it presupposes to the "Third World" and would not so easily link women's emancipation from the home with capitalistic development. This suggestion contradicts the ongoing persistence of a patriarchal division of labour on a global scale and of sexed relationships of domination around the world.

Heinrich argues that the employment of both husband and wife is more advantageous to capital because it decreases the value of the individual labor force, as now two wages - not just one - cover the reproductive costs of the household. I do not want to delve into the technicalities of labor value determination, but I would like to ask Heinrich how he engages with other readings of this issue, such as Immanuel Wallerstein's claims that "four hundred years at least into the existence of a historical social system, the amount of fully proletarianized labour in the capitalist world-economy today cannot be said to total even fifty per cent"¹⁶. The reliance on unpaid and non-completely marketized forms of labor is key to keeping the value of the labor force low. Even when reproductive labor is partially monetized, as is the case today with migrant care workers, there exists a whole discursive patriarchal apparatus that intertwines sexism and racism to keep the value of migrant women's labor as low as possible. This shows that capital repositions past forms of domination, and that the issue of women's reproductive labor cannot be faced only in terms of an economical calculus - it is tied with the political conditions of exploitation. Some labor cost less also on the market because they are considered "natural" as natural and less developed is its "Trägerin". The measure of wages is the result also of the "political devaluation" of labor, where the work of some, based on sex or on race, is regarded as less valuable, less disciplined, and less skilled than that of the others. This is evident today with migrant labor. Needless to say, this

¹³ Ivi, p. 370.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Wallerstein, Immanuel (1986), *Historical Capitalism*, London, Verso, p. 23.

issue is central to the problem of what is the working class and what shapes does class struggle assume.

In general, this relates to do with what Heinrich calls the “extra-economical constraints”¹⁷ of capitalism. Heinrich maintains that once capital has asserted itself in its fully developed form, it requires nothing but the mute compulsion of economic relationships. For example, Heinrich states that State violence is key to establishing the capital relation, but once this relation is fully instituted, the State’s role is to ensure that it continues to function normally¹⁸. I would be curious to know how Heinrich interprets the repressive and disciplining functions of the State. But returning to the factory legislation on the normal working day: Heinrich reads this as the result of the State acting on behalf of the collective capitalist, even against the immediate interests of the individual capitalists¹⁹. This is certainly true, as Marx himself points out, but why does Marx ultimately consider it a victory for the working class as a political movement? I don’t think it is because the legislation forced capital to develop itself further and intensify its subsumption of labor, eventually bringing it closer to its final crisis. This ascetic logic of sacrifice is nowhere to be found in Marx. He views it as a political victory because he understands the State as a battlefield, an arena that the political movement of the working class must occupy “from without” its representative mechanisms. Otherwise, one is resigned to the mute compulsion of capital and its iron laws, or left waiting for conditions to ripen for a change to happen.

¹⁷ *Ivi*, p. 371.

¹⁸ See pp. 372 ff.

¹⁹ See p. 376.

AFTER THE “NEW MARX READING”

FRANK ENGSTER

Independent researcher

frankengster@googlemail.com

ABSTRACT

Michael Heinrich’s book *The Science of Value* marks a second generation of a reading of *Capital* known as the “New Marx Reading,” which began in West Germany in the late 1960s in the context of the student movement. This “new” reading is now 60 years old, and M. Heinrich’s book over 30 years old. The following comments are to be understood as an immanent critique that seeks to confront this reading with its implications, and seeks to make explicit its consequences, ones which the author has drawn elsewhere and explained in greater detail. The comments mainly concern the fixation on commodity exchange and money as a means of exchange. The necessity of a *unity of money and value*, on the other hand, can be understood through the technique of measure and measurement; in this way the capitalist determination of this unity can also be understood.

KEYWORDS

Money; New Marx Reading; Technique of Measurement; Economy of Time; Quantum Mechanics

Michael Heinrich’s book *The Science of Value* [*Die Wissenschaft vom Wert*] marks a second generation of a reading of *Capital* known as the “New Marx Reading [*Neue Marx-Lektüre*],” which began in West Germany in the late 1960s in the context of the student movement. This “new” reading is now 60 years old, and M. Heinrich’s book is over 30 years old. The following comments are to be understood as an immanent critique that seeks to confront this reading with its implications, and seeks to make explicit its consequences, ones which the author has drawn elsewhere and explained in greater detail.¹

¹ In his doctoral dissertation, the present author has, on the one hand, undertaken a critique of the commodity form as examined by Georg Lukács, Theodor W. Adorno and Alfred Sohn-Rethel, alongside the logical-categorical reading of the *Neue Marx-Lektüre* (New Marx Reading, from now on: NMR), and has worked out the “blind spot” of money; on the other hand, he provided a reappraisal of the NMR and the value-theoretical discussion in Germany on the methodological significance of money as a technique of measurement. See Engster, Frank: *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin 2014.

***THE SCIENCE OF VALUE* ON RICCARDO BELLOFIORE'S INTRODUCTION TO THE ITALIAN EDITION**

The introduction to the Italian edition of Michael Heinrich's *The Science of Value* is more than just an introduction. It is probably the best interpretation of the book and of M. Heinrich's interpretation of Marx in general. It discusses the book's main points:

- Marx's *starting point* to the problems he inherited from classical political economy, and his work on the dead-ends and inconsistencies of the classics.
- But also the *ambivalences*, inconsistencies and ruptures in Marx's work itself, even at the height of *Capital* (M. Heinrich elaborates and emphasises the discontinuities in Marx's "life and work" in his biography of Marx).
- The *fourfold critique* that Heinrich emphasises for Marx's critique of the method of classical economic theory: critique of "anthropologism, a-social individualism, a-historicism, empiricism."
- The development of a *new economic object* of research and science.
- Marx's *scientific breakthrough* in the field of political economy, which makes a new scientific object possible.
- The need for a *reconstruction* of Marx's critique of political economy. (M. Heinrich also uses the term "reconstruction", because the phase of interpretations of Marx that began in the wake of the student movement in West Germany, but also partly in the GDR, was called the "reconstruction phase of the *critique of political economy*". "Reconstruction" was a quasi-established and accepted term which, as Bellofiore explains, is to be understood more broadly than interpretation, analysis, etc.).

Bellofiore also traces M. Heinrich's critique of Marx, which mainly concerns unresolved problems and ambivalences in the concepts of abstract labour, value and the substance of value, and money:

- M. Heinrich's critique of Marx's inaccurate and tendentious reception of Smith and Ricardo.
- M. Heinrich's critique of a left-Ricardian labour theory of value, as still can be found in Marx's concept of value and the value-substance "abstract labour".
- M. Heinrich's rejection of the concept of the "money commodity".

Finally, Bellofiore acknowledges M. Heinrich’s original contribution, the “monetary theory of value”.

Despite these insights, Bellofiore’s introduction does not do enough justice to the most important feature, or rather the basic characteristic of Heinrich’s book: the logical-categorical, form-analytical and value-theoretical reading of Marx’s critique of political economy, through which M. Heinrich follows the readings of *Capital* from especially the so-called New Marx Reading of Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus, Alfred Schmidt, Hans-Jürgen Krahl and others. This New Marx Reading (NMR), for which M. Heinrich represents a kind of second generation, not only criticised the method of both the bourgeois classics of political economy and its opponent, classical Marxism, but also developed an independent reading, referred to as the above-mentioned “logical-categorical” or “form-analytical” reading. The inconspicuous term “reading”, however, is to be understood as a proper *method of critique and representation/exposition*, or rather a “critique through representation/exposition” and vice versa, as Marx himself said in a letter to Lassalle about his *Critique of Political Economy* (CoPE).² This reading and its methodological aspect are somewhat neglected in Bellofiore’s introduction, since they are what unifies the points he so aptly elaborates. Marx’s scientific breakthrough, his insights into economic theory, the “quadruple critique” and the immanent and explicit critique of the classics of political economy, the ambivalences in Marx himself, as well as the demarcations and distinctions from the dominant readings of *Capital* in classical Marxism: all this is a consequence of the logical-categorical or formal-analytical reading, or rather the *methodological* aspect of this reading.

This reading emerged above all from discussions about the appropriate interpretation of Marx’s value-form analysis, which was seen as almost decisive and exemplary for the reconstruction of *Capital* as a whole. There was a sharp debate about whether the analysis should be interpreted logically-*systematically* or logically-*historically*, further a critique of positivist, sociological and practice-theoretical truncated interpretations of the genesis of money, and there were fruitful discussions about the status of the commodity and money-commodity and, above all, about the relationship between the form and the substance of value.

Vittorio Morfino and Stefano Breda have identified two further issues that are already apparent in the points identified by Bellofiore, but which he does not explicitly mention. Firstly, with Morfino, it cannot be emphasised enough that M. Heinrich does not come from a Marxist tradition committed to Hegelian philosophy and dialectics, influenced by the young Lukács and the first generation of Critical Theory, as was “usual” in the reconstruction phase of the critique of political economy and especially in the NMR. He comes, as Morfino rightly points out, from Althusser. Even if M. Heinrich does not explicitly reveal this influence,

² Marx, Karl. “Letter to Lassalle,” February 22, 1858. In MECW vol. 40, pp. 268–71 (p. 270).

and even if he is not an “Althusserian”, a number of the decisive insights (such as some of the above mentioned) were already made by Althusser (and the circle around Althusser) in the “structuralist” and “symptomatological” reading of Marx and *Capital*. This, in turn, is related to the point drawn by Stefano Breda³: at crucial points in the interpretation of Marx, a dialectical approach is missing. Like Althusser, Heinrich is not interested in a reconstruction and reading of *Capital* on the basis of Hegel’s dialectic, even if, unlike Althusser, Heinrich does not pave the way for a post-dialectical or even anti-dialectical reading in an attempt to reformulate dialectical contradictions.

ALTHUSSER’S STRUCTURAL GAP AND THE “PLACE” OF A SCIENTIFIC BREAKTHROUGH

To summarize, there are the two strands that M. Heinrich combines in his book: on the one hand, the economic theory of Marx and the classics, the research on *Capital* as well as the discussion of the reconstruction phase of the critique of political economy, and here in particular the NMR. On the other hand, Althusser’s awareness of the problem and his understanding of the subject and method of *Capital*.

This combination, however, results in an originality of M. Heinrich, both in relation to the NMR (especially in relation to Reichelt and Backhaus and their interpretation of the value-form analysis) and in relation to Althusser and the “scientific breakthrough” Althusser claims for Marx.

Like Backhaus and Reichelt, M. Heinrich takes as his starting point the awareness of the problem and the understanding of the object that characterises Marx vis-à-vis the classics, and which Marx had absorbed above all from Hegel. However, M. Heinrich also refers to Marx’s new understanding of the object, as stated by Althusser, as well as to the “scientific breakthrough” in the “field of political economy” which, according to Althusser, Marx had achieved. But here we find an interesting, significant gap that Althusser opened up with his conception of this scientific breakthrough, since Althusser left behind the structural gap or lacuna in which M. Heinrich was able to situate his independent and alternative version. How is this to be understood?

Althusser had based Marx’s scientific breakthrough in the field of political economy primarily on the concept of *surplus* value, not on the concept of value and explicitly *not* on value-form analysis. On the contrary, Althusser read out of the value-form analysis a Hegelian essential-logical “germ cell dialectic” and the “anthropological” Marx of the early writings. He therefore recommended without

³ Breda, Stefano. “The Science of Disenchantment. Michael Heinrich as a Theorist and as a Reader of Marx”, Historical Materialism Twentieth Annual Conference, London 2023.

further ado to “bracket the entire first section and begin with the second chapter”. M. Heinrich, on the other hand, attributes the scientific breakthrough that Althusser claims for Marx to the very analysis of the value-form that Althusser recommends skipping, that is, to the concept of *value* and not just *surplus* value. Where, according to Althusser, Marx had not yet broken with his early writings and his anthropological understanding of labour and species-being, and had remained attached to his engagement with the philosophy of Hegel and Feuerbach, M. Heinrich ironically notes the scientific breakthrough in the field of political economy – as the title “The Science of Value” suggests. And in direct contrast to Althusser’s reading of the value-form analysis and of value, M. Heinrich claims for Marx an explicitly *non*-empirical, namely *monetary* concept of value, and he sees in this monetary concept of value not only the scientific breakthrough, but also the break with his own earlier – anthropological, historicist, etc. – writings. According to M. Heinrich, Marx succeeds in overcoming his earlier, still problematic understanding of labour and value through a *monetary* concept of value that purifies value from anthropological, historicising and Hegelian assumptions as well as from labour. However, M. Heinrich concedes that Marx remained ambivalent in his concept of value and abstract labour, and that the scientific breakthrough did not occur as a clear break that left behind all the problems of the bourgeois classics and Marx’s own earlier writings.

Althusser, who in his writings always drew attention to structural gaps, ideological lacunas and their filling and investment as well as to conjunctures and effects in the field of theory formation and knowledge production, would have appreciated the irony that his structuralist-symptomatology reading was subsequently proven to be true about himself. Also, Althusser’s conception of a “structural causality”, which aims at an “absent” cause because it is only present in its effects, has prepared the ground for understanding value as a non-empirical social relation, which only appears in relation to money as the property or effect of a thing – a commodity.

MICHAEL HEINRICH AS THE SECOND GENERATION OF THE NEW MARX READING: “CRITIQUE OF PRE-MONETARY THEORIES OF VALUE” VS. “MONETARY THEORY OF VALUE” AND “NEGATIVE CRITIQUE” VS. “SCIENCE OF VALUE”

M. Heinrich follows not only Althusser but also, as mentioned above, the “phase of reconstruction of the critique of political economy” in Germany (and to some extent in the GDR) in the 1960s and 1970s, and here especially the logical-categorical reading of Reichelt, Backhaus, and others, which has since become known as the New Marx Reading and has emerged as a particularly prominent and notable strand from this phase of reconstruction. But M. Heinrich not only belongs

to a *second* generation of this new reading of Marx, he also differs from it in a very fundamental way.

The first difference concerns the theoretical-historical connections and the methodological orientation. While the logical-categorical reading of Backhaus and Reichelt in the 1970s was oriented towards the philosophy of German idealism, Hegel's dialectic and the concept of critique of the first generation of Critical Theory, M. Heinrich's reading is more closely oriented towards (classical) economic theory on the one hand and Althusser on the other.

The second difference concerns the central insight of the logical-categorical reading of value-form analysis. This crucial insight was virtually a Copernican turn in the theory of value: that the genesis of money cannot be derived from a simple exchange of commodities or a simple production of commodities, neither historically-logically, as had already been the idea of Engels and then orthodox Marxism, nor purely logically-categorically, as had been assumed for money in capitalist society. The NMR justifies money almost in reverse and in a negative way, namely from the *failure* of a direct, non-money-mediated exchange of commodities. According to this, the different forms of value Marx exposes catch up with the logical presupposition for the status of things as commodities and for the constitution of a value relation: money. Money is thus already the secret of the simple form "x commodity A = y commodity B". Money is not only presupposed for that form but is already contained in the quantitative relation of the commodities, in the "x = y", as it were, speculatively, and the analysis catches up with the fact that the commodities are *set* in this quantitative relation by money. This is why Reichelt and Backhaus insist that the analysis is to be understood as a *critique*, namely as a critique of *pre-monetary theories of value* and a *pre-valorised commodity* – and not as a kind of positive theory of the genesis of money.⁴

The intention of *The Science of Value*, on the other hand, is comparatively scientific-theoretical. According to M. Heinrich, Marx achieves the "scientific breakthrough" through a "monetary theory of value", which becomes adequate to the non-empirical status of value. M. Heinrich thus emphasises that value must first be purged of all essentialist-substantialist notions of value, but also of all humanist-anthropological and praxeological readings of the value-form analysis, so that the non-empirical nature of value as such comes to the fore. Or rather, it is necessary to demonstrate that value as such a relation is brought to bear *monetarily*, through money, because for M. Heinrich value is a representational reflection that arises through the exchange of commodities for money, and indeed explicitly *only* through this exchange. Value and abstract labour are therefore an expression of the

⁴ However, it should be noted that Backhaus and Reichelt differ in their conceptions here. In his early writings, Reichelt defines money as a form that necessarily arises from the internal contradiction of the commodity; in his later writings, he then seeks a logical or rather validity-logical ("geltungslogische") justification for the necessity of the unity of value and money; Backhaus focuses on money as an excluded third of commodities.

socialisation of labour and production *ex post*, since, according to Heinrich, the social character of labour and production as well as of commodities, or rather of use-values, are only realised in the exchange for money, only when the products of labour are recognised as socially valid in the form of the exchange of commodities for money.⁵ Even if commodities are already produced for exchange and as exchange-values, this socialisation *ex post* is a relation of reflection that is, as it were, subsequent to production and external to it, which takes place in the form of the exchange of commodities through money and produces the objective appearance of commodity value. Only then does the commodity acquire its specific value, because only then do all the individual private labours and the commodity-producing capitals, as well as the produced commodities, enter into a common relation, from which in turn the average magnitudes of value result. Consequently, money is introduced as a *medium of exchange* and is also justified active-theoretically, with the necessity of a general equivalent that makes commodities comparable and exchangeable as values and expresses their value.⁶ M. Heinrich also does not attribute the “popularization” of the (dialectical) method of exposition, which Backhaus and Reichelt accuse Marx of doing in the analysis of value-forms and the categories at the beginning of *Capital*, to the peculiarity of the economic object and its inaccessibility to a coherent science (and thus to the necessity of a dialectical representation). Rather, Marx was guided by external reasons and considerations in favour of a change of representation.

Backhaus and Reichelt have accused M. Heinrich’s concept of *ex post* objective reflection (and other critics have gone in a similar direction) of amounting to a two-world doctrine in which labour and exchange, production and circulation, the building of value and its realisation fall apart and the substance of value and the form of value ultimately remain without internal mediation.⁷ In general, the main point of contention in the dispute between M. Heinrich and his critics was whether abstract labour is already formed in production and through concrete labour, or whether, as M. Heinrich emphasises, concrete labour and use-values are only reduced to abstract labour in exchange, and thus abstract labour is formed

⁵ This interpretation also appears in his two introductions to Marx’s CoPE; see Heinrich, Michael: *An Introduction to the three Volumes of Karl Marx’s Capital* New York 2004, and Heinrich, Michael: *How to read Marx’s Capital?*, New York 2021.

⁶ Heinrich, Michael: *La scienza del valore. La critica marxiana dell’economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*. Riccardo Bellofiore e Stefano Breda (Ed.), Milano 2023, pp. 236ff. and 240ff.

⁷ Backhaus, Hans-Georg/Reichelt, Helmut: „Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: ‚Die Wissenschaft vom Wert‘“. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung/ Neue Folge* 1995, pp. 60–94. Barbara Lietz and Winfried Schwarz also criticise a negation of circulation in relation to its precondition – human labour and production – and a separation of production and circulation: “Value, Exchange and Heinrich’s ‘New Reading of Marx’: Remarks on Marx’s Theory of Value, 1867–72”, in *Historical Materialism* 2023, pp. 1–29; similar criticisms have also been made by the authors of the German journal *Krisis*.

monetarily, that is, only through money – not already formed in production through concrete labour and is already quasi-present in commodities, however indeterminate or latent.

The more fundamental difference, however, lies in the *status* of critique. Backhaus and Reichelt understand the analysis of the value-form, and of Marx's *Capital* as a whole, as a *negative critique*, with recourse to Hegelian dialectics and first generation of Critical Theory. According to Reichelt and Backhaus, what is needed is not a positive science, nor a critical science, but a critique *of* science. "Critique of science" means more than just a critique of Marx's bourgeois predecessors, whether in the camp of bourgeois economists (A. Smith, D. Ricardo) or in the camp of socialists (Proudhon). It rather means a critique of science itself. Backhaus has tirelessly demonstrated that bourgeois economics does not understand its own subject matter: money and value. But this is not due to mere scientific incompetence, nor is a definitive, scientifically coherent theory of value and money to be found in Marx. Rather, the very ambivalences and contradictions in Marx's concept of value and abstract labour, and his decades-long attempts at a consistent elaboration, point to the ambivalences in 'the thing itself', to the peculiar constitution of the economic object, indeed to its 'monstrosity'. The problems of exposition are thus transferred by Backhaus towards an epistemological-critical direction: science, but also political practice, is oriented towards an unavailability that is rooted in the negative, value-based nature of capitalist socialisation itself. Value cannot be treated without contradiction by any theory; rather, Marx's understanding of the economic object and his awareness of the problem are radically different from those of bourgeois economic theory. This is why the concept of value leads via money: the critique of money demands a development for how money realises and objectifies, determines and 'understands' value in an unconsciously primordial and supra-individual way.

Like Backhaus, M. Heinrich emphasises this difference between Marx's and bourgeois economic theory. However, while Backhaus attributes the ambivalences in Marx's critique of the economy to the peculiar constitution of its economic object, M. Heinrich's *The Science of Value*, with reference to Althusser, explicitly emphasises the "scientific breakthrough" in the field of political economy. And like Althusser, he locates the ambivalences, as much as they may be due to the peculiarity of the economic object, on the side of the scientific appropriation of the object of knowledge and its processing through the means of science and theory formation (here Althusser's distinction between "object of knowledge" and "real object" comes into play). For even if Marx succeeded in achieving a scientific revolution in the field of political economy through his concept of value, this, according to M. Heinrich, did not take place as a smooth break that would have overcome all the problems of the classics (A. Smith, D. Ricardo, S. Bailey) in one lasting fell swoop. For M. Heinrich, the ambivalences in the concept of value and

abstract labour point to remnants of earlier writings, further to Marx’s attachment to the economic classics and, above all, to Marx’s problems of theoretical and conceptual appropriation, processing and elaboration. This is evident in the fact that Marx wrestled with different versions of the analysis of the form of value and the genesis of money and did not leave behind a finished theory; in general, *Capital* remained a huge “torso”. The “popularization” and reduction of dialectical exposition that, according to Reichelt and Backhaus, Marx undertook in the course of the elaboration of the analysis of the value-form and in relation to the version of *Capital* in its first edition and to the *Grundrisse* are, in M. Heinrich’s view, based mainly on reasons of expositional logic.

CRITIQUE OF THE NEW MARX-READING AND OF M. HEINRICH’S CONCEPTION: 60/30 YEARS AFTER THE ‘NEW’ MARX-READING

I have explained my critique of the NMR in more detail elsewhere⁸ and will only present key points below. I understand the critique as an *immanent* critique; “immanent” because it draws consequences from the NMR and its logical-categorical reading of *Capital* and attempts a radicalisation in the determination of the relation between money and value. This radicalisation is ‘first’ demanded by the matter itself, by the connection between value and money and ultimately by the capitalist mode of production; and at the same time it is a consequence of the critique of pre-monetary value theory and the necessity of the unity of money and value: it is necessary to catch up with the *capitalist* determination of this unity and thus to develop a critique of *pre-capitalist* value and of a *pre-capitalist* money theory.

Radical break with the exchange paradigm: money as a technique of quantification qua measurement

The central insight of the NMR is that the value-form analysis does not derive money from an exchange of commodities, neither historically-logically nor purely logically-systematically. The genesis of money is to be developed via the necessity of the unity of money and value, and this development ultimately requires, on the one hand, developing money via its individual functions into the form of capital and, on the other, developing the valorisation of value through the forms of labour and capital. This is what Marx ultimately does in *Capital*. The development of the unity of money and value simply requires to develop nothing less than the entire

⁸ See Engster, Frank: “Money, measurement and quantification”. In: Bellofiore, Riccardo/ Riva, Tommaso Redolfi: *Marx: Key Concepts (New Directions in Modern Economics)*, Cheltenham 2024, S. 108–127; Engster, Frank: “The Place of Capitalist Self-Critique”. In: *Identities*, Vol. 19 No. 1–2 (2022), pp. 8–26

capitalist mode of production. The point already lies in the entry into this unity, and this starting point comes into play in the NMR's interpretation of Marx's analysis of the value-form: it reveals the genesis of money in a *negative* way, in the *failure* of a pre-monetary exchange of commodities.

Nevertheless, the problem remains that the NMR did not radically break with the myth of commodity exchange and money as a means of exchange. The NMR shares this problem not only with followers of Marx and especially of Critical Theory, but also with his bourgeois critics, as well as with Marx himself, who remained ambivalent about the widely pursued paradigm of exchange, just as he remained ambivalent about his concept of value and his concept of abstract labour.

It is the present author's contention that money must be justified by the logic of *quantification*. This quantification must be developed not through the logic of exchange, abstraction, negation, equation, etc., but through the logic, or more precisely the *technique*, of measure and measurement. In the simple form of value "x commodity A = y commodity B", there is no exchange relation to analyse. What is being analysed, regardless of Marx's own intention, is a relation that has already been *quantified*, and the question – and secret – is how such a quantification of social relations is possible. The condition of quantification that is reconstructed through the analysis is money: money is the "secret" of the simple form of value; a secret that has already been solved and dissolved in "x" and "y", that is, a *social* relation that has already been set in a *pure quantitative* one. Thus, the secret of the form of value is at the same time the notorious money riddle: how can money quantify social relations?

Money, following the NMR, is the logical primacy of value and the status of things as commodities, as well as requisite for the constitution of the "objectivity of value" ("Wertgegenständlichkeit", a term used by Marx himself and which, as has often been pointed out, cannot be accurately translated into English). Money is therefore a condition for the self-objectification of society – but *not*, as the NMR still claims, money as a general equivalent and medium of exchange. Rather, through the *exclusion* of a "money commodity" and the *fixation* of an ideal unit of value, a *measure of value* is 'given', and with the measure, the entire technique or logic of quantification is provided. Both the way in which society is given a measure qua exclusion – that is, the genesis of the validity of money, which Marx emphasises qua analysis of the form of value – and the technique of quantification, correspond more to measure and quantification found in modern, quantifying natural sciences than to a logic of quantification qua abstraction from use-values and from any sensuous-material quality of commodities through exchange. For even in the natural sciences, the crucial and 'first' question is the way in which a measure is 'given' and at the same time the object of objectification is constituted by quantification and measurement. The 'trick' of science is to hold nature to its own measure: science 'takes' its measures from nature, which in turn becomes the object of measurement

through its own measures. Just as society is given a standardised measure by means of an excluded commodity and its fixation of a value unit through which all commodities can be set in a uniformed social relation in the first place, so too the relations of nature are held to their own, but separated and fixed measures and thus first become an object of objectification for the natural sciences. In both cases, then, the technique of measurement consists in turning a pure relation, and thus a negative being, into positive relations by means of the quantitative magnitudes measured and by objectifying them as, on the one hand, relations of nature and, on the other, the relations of society. The quantified relations of nature appear as properties of a *first*, external nature, identified by the quantities of value; the quantified relations of society form a *second*, purely social nature; it is as if society not only objectifies its own relations quantitatively through money but as if this objectivity is also identified with or *in* money. In both cases, measurement and quantification not only make relations objectifiable and identifiable, but they also seem to naturalise them. Yet while in the case of science, nature appears as a given, external object that is subjected to a kind of self-reflection through measurement, in the case of society, in contrast, the relations that become the object of money through commodities only occur and are realised through quantification and measurement in the first place – akin to an unconscious, supra-individual self-reflection. (In the natural sciences, however, an entanglement between measurement and the measured occurs at the level of quantum physics).

In the case of society, money's measurement falls under its functions as a means of exchange and circulation and takes on the form of social mediation C-M-C. The fixed ideal unit of value is thus redeemed through all realised commodity values. By this form of mediation, however, the values are not measured as if they were quasi-finished through concrete labour and actual labour-time, and as if value is, as a quasi-similar property, essentially present in the commodities; value is also not yet quantitatively determined. Here M. Heinrich's critique of corresponding ideas is justified. Measurement means that the commodities are related to a common measure through money, and thus enter into a common relation, and it is from this relation that the values of the individual commodities are coming out; they share the same unit of value in money, which they sublate in their values. But what is actually put into relation by money, and at the same time broken down into quantities as in a measurement, is not the relation of commodities, but the relations in their *production*, that is, the relation of labour-power and its means of production. Money is the measure of value because it is the measure of the *valorisation* of value by labour and capital.

The capitalist 'punch line' is that money measures in commodities a relation of production and valorisation into the components of which money itself has been externalized (and into which the realised values via money will be transformed again). Money thus reveals in the determined values of commodities what its own

alienation into the components of its production has been worth. In philosophical terms, money measures and brings to appearance its own *essence* as capital in the *being* of commodities.

Breaking with the problem awareness and understanding the object of a classical physical worldview

However, recourse to the logic of measurement and the analogy with natural science also shows the differences between the modern constitution of a first, external nature and a second, purely social nature. Yet, the same technique of quantification and measurement opens up the *opposition* between society and nature. This opposition is crucial for placing both in a productive relation. For the quantification of first nature can be inscribed, through the capitalist means of production (e.g. the machine) and through the organization of labour and the worker, in a scientific process of work and production that is itself determined by quantitative magnitudes and becomes the second nature of society. Quantitatively identified natural properties are thus translated into quantified components of production, enabling a systematic, methodically guided increase in the productive power of their “organic composition” (Marx) and unleashing a tremendous historical dynamic.

This relation between first and second nature is not at issue here. The technique of quantification qua measure and measurement is merely intended to show how the unity of the critique of value and money could be radicalised in order, as Bellofiore calls for in his introduction, on the one hand to ‘go beyond Marx with Marx’, and, on the other hand, to look for such a possibility of radicalisation *outside* of Marx. ‘Beyond Marx’, however, does not mean including and doing justice to other economists and their theories. Rather, such a radicalisation is possible, on the one hand, with the understanding of the methods of the natural sciences, and here again especially with that of quantum physics, because here too the peculiar situation arises that the measurement is entangled with the measured ‘object’. On the other hand, we could draw on the problem awareness and methodological understanding of Hegelian philosophy, psychoanalysis and linguistics, all of which also have to struggle in an analogous entanglement and cannot treat their ‘object’ as an external, ready-made object by means of a positive theory.

Such a radicalisation is necessary simply because Marx was still attached to Newton’s view of the world and also developed the relation between money and value, and the economic process in general, in terms of classical concepts of space, time and matter. In particular, in the relation between labour and time, Marx sometimes works with positive quantities, as if social processes could be calculated more thoroughly than the attempts of bourgeois economic theory; and it is as if they could be calculated like a natural physical process and formulated using a kind positive value theory. The physical world view of Marx’s time would have to be

updated with the scientific revolutions that have taken place in the natural sciences and especially in physics. At the level of the relativistic concept of space-time and quantum mechanics in particular, the entanglement of money and value, as well as the superimposition of different states in which society finds itself through the various monetary functions, could be determined more precisely. Taken together, the functions of capitalist money would result in a measurement situation in which the individual money functions correspond to different states of value, and these different states are each entangled with money's functions.

Firstly, as far as the individual functions of money are concerned:

- In its function as a measure, money brings society into a state of measureability and quantifiability of its own social relations. Marx demonstrates this in his analysis of the form of value, in which an ideal, authoritative unit of value is permanently fixed by excluding and signaling out a "money commodity" and society is 'given' a uniform, even universal measure.
- Through money's functions as a medium of exchange and circulation, it subjects commodity production to measurement in the form of the realisation of its results as values. This measurement takes on the form of the circulation of commodities: C-M-C, and redeems the ideal unit of value through decisive quantities of value. Marx demonstrates this following the value-form analysis in the process of exchange and circulation.
- The point, however, is that money measures in commodities the productive power of the relations into which it has itself entered through its transformation into the components of production and into which the realised values are again externalised. Marx, after the analysis of the value-form and after the exchange and circulation process, then develops this self-reference of money as capital, on the one hand, and the valorization of value through labour-power and the means of production, on the other, in detail, expressed in the formula M-C-M'.

The measuring function of money thus only becomes practically effective through the function of means of exchange and circulation. Yet these two functions also conclude the self-reference of money as capital. The various monetary functions are each intertwined with a different state of value, that is, the relation in which society finds itself and which is realised and at the same time mediated by money:

1. As a measure, money stands for a still indeterminate, ideal unit of value; this unit of value is the measure that sets all commodities in a relation as quantitative values. However, money is a measure of value because it is a

measure of the *valorisation* of value by the components of the production of commodities.

2. This ideal unit of value, which money fixes as a measure and keeps identical, is realised through all the commodity values that money realises as a means of exchange and circulation; this realisation takes on the form of simple circulation: C-M-C. The ideal unit therefore always already exists and is redeemed as if dispersed in all the commodity values.
3. These values are in turn decisive (average) magnitudes that result from the two components of valorisation. These decisive values are constantly transformed (back) into these components of valorisation through the capital form of money. Therefore, the ideal unit of value is not only dispersed in all the commodity values, but these commodity values are rather a false but necessary semblance on the surface appearance of circulation, and Marx makes this semblance transparent by tracing the commodity values back to the valorisation process of labour and capital. The magnitudes of value are decisive for the same valorisation process of labour and capital into whose forms the magnitudes are transformed. The unit of value thus only exists split and self-alienated because money must be transformed into the components of production in order to be transformed back again through the realisation of the produced commodities. Thus, the invested values return back as increased, just as Marx formalised in M-C-M'.

Therefore, the unit of value processes three different states, each of which corresponds to one of the main functions of money, as Marx develops them in *Capital* Vol. I:

1. As a measure, the unit of value is ideal, but is permanently fixed by the money commodity.
2. This unit of value is always already dispersed and reified in all the commodity values that are realised and transmitted through money as a medium of exchange; the unit thus takes the form of simple circulation C-M-C. These commodity values, however, are a semblance, because the commodity values are average magnitudes resulting from the relation between labour and capital.
3. Therefore, the ideal unit of value exists only as divided and materialised into the forms of labour-power and capitalist means of production, and the movement of capital and the metamorphosis of money M-C-M' is both the division and materialisation of the unit of value and a self-referential form.

Taken together, the functions of money and its movement of capital, on the one hand, and the valorisation of value through the forms of labour and capital on the

other, are to be interpreted as a *valorisation process that measures itself in money*. The necessity of the unity of money and value would have to be developed accordingly as an entanglement of measure and measured. This would also maintain the separation into labour and production, on the one hand, and commodity exchange and circulation on the other. But the dualism of the substance and form of value and the nominalism of money, of which Heinrich is accused, would have to be transformed into this relation or this situation of measurement, in which money, in the form of the realisation of commodities, measures its own alienation into the components of their production and builds the substance of value through the magnitudes coming out of this self-measurement. M. Heinrich's insistence that the substance "abstract labour" and value quantitatively do not already exist qua concrete labour and not already in production - but are only formed and quantitatively determined in exchange for money - would have to be transferred into this process of quantification qua measurement. Value is still in a state of indeterminacy before its measurement, that is, before its realisation in the form of the social mediation of commodities, which money takes over; the social relation is still quantitatively *indeterminate*, although it is precisely a processual relation: a processing in the forms of labour and of capital which Marx develops qualitatively and categorially. Only when commodities are quantitatively realised through money is value also quantitatively determined and fixed as the property of a commodity, and accordingly the previously quantitatively indeterminate social (production) relation suddenly appears reified. Related through money to a measure, the social relation of production appears as a property of a thing and has to be reflected accordingly by the subject and its consciousness - but it is money that 'first' accomplishes in its measurement a kind of unconscious reflection for capitalist society and its relations of production. In the realised magnitudes, money makes the measured relations disappear, while making them objectively valid and appear in a purely quantitative way, as if in these magnitudes the relations of production appear reflected. Even if the elements of production are already commodified and enter into their relation as specific quantities of value, their value and valorisation 'before' measurement, that is, before the realisation of their results through money and before monetisation, behaves like a wave or a field, analogous to quantum physics, or as a blurred relation in the status of being processed. It is only in relation to money, and thus 'monetised', that it must appear as if the valorisation has been measured and as if values correspond to the productive power of those relations that have produced the corresponding commodity. The relation of production and its productive power appears as the property of a particle or thing - a commodity. The whole social process of production and valorisation is perpetuated through the magnitudes coming out of the same commodity production for which they in turn become decisive.

The common third party to the form and substance of value: the magnitude of value as the result of measurement

If money and value are developed as a process of valorisation that measures itself through money's functions and as a movement of capital, then the common third party to the form and substance of value, to commodity and labour, now can be determined.

The accordance and correspondence of substance and form of value is its *magnitude*. The magnitude of value cannot be derived directly and quasi-mathematically from concrete labour and labour-time, nor is it the result of an abstraction in the exchange of commodities or a comparison of commodities and an exchange of equivalents. The magnitude of value arises by relating, through money, the forms of labour and capital through their products to an authoritative unit of value and by placing them in a common relation, and, at the same time, 'breaking' them up into necessary average quantities, as in a measurement. Thus, the average is not an arithmetical calculation that averages quantitative values. The average is the result of a measurement that money primordially and automatically carries out through its functions and in the form of social mediation, behind the backs of those involved, albeit not without consciousness and actions. This mediation seems to fall within the process of exchange and circulation and within the function of money as a medium of exchange. But this is only a necessary semblance since money, through its function as a medium of exchange and circulation, holds commodities to their decisive unit of value: what seems to be an exchange is actually the function of *measurement* becoming practical. That commodities are 'held' to their measure in the form of their realisation and mediation as values means that they are related by money to the common unit for which money stands, and thus enter into the same overall relation to which they contribute *and* in which they quantitatively participate.

Therefore, whether value is formed by labour in production (as M. Heinrich's critics claim), or whether it is only in exchange that labour is given relations for which average values are formed (as M. Heinrich claims), is a pseudo-problem, since what money ultimately puts into relation is the relation of the commodity labour-power to the forms of capital. It cannot be emphasized enough with Marx that living, concrete labour *creates* value, but that it *has no value*. Only the *commodity labour-power* is given value; it alone enters into a relation of production with the dead labour-time that is accumulated and objectified on the side of capital, while also entering into the relation of necessary and surplus labour-time. Quantities of value arise from these relations at the outset, insofar as money, through its functions and its movement of capital, relates labour and capital in such a way that a total labour-time, total capital and rate of profit are formed alongside average quantities of commodity values and profits.

The magnitude of value is thus not only the third and ‘place’ of agreement between form and substance, but it is also Marx’s concept of *concrete totality*. The conceptual monster “currently socially necessary average labour-time” is his concept of concrete totality: here the ‘socialisation’ of value through the functions of money and its movement as capital, on the one hand, and the valorization of labour and capital, on the other, is brought to the concept.

The substance of value, “abstract labour”, is accordingly formed through the processing of these magnitudes. On the one hand, the substance of value processes the (material) forms of labour and capital while, on the other, it processes *purely quantitatively* through decisive average magnitudes. However, the transfer and transformation of these quantities into these forms is only possible through money; only money can both realise and transfer values, as well as dissolve them back into economic relations, and only through the overarching capitalist self-reference of money can these forms and their relations be subjected to valorisation. This, then, should be the object or critical content of a “monetary theory of value”: only money can quantify relations and their forms while quantitatively preserving productive relations, as well as transform these quantitative values back into the forms of the capitalist economy. In addition, only money can determine decisive average magnitudes for the productive use of precisely those components of production from which these magnitudes are derived – and thus for the productive valorisation of money itself, which is transformed into these components. (Not to mention that only money can exploit and literally put out a quantitative surplus, a quantitative surplus that ultimately exploits additional labour time.)

Overcoming methodological individualism

Marx remained ambivalent not only about the concept of value and abstract labour, but also about the concept of the money commodity, as M. Heinrich has rightly pointed out. He remained ambivalent because of a certain methodological individualism he shared with bourgeois economic theory while nevertheless criticising it, even attempting to overcome it in his own method of examining political economy.

As far as Marx’s own methodological individualism is concerned, of course there is no presumed *homo economicus* or Robinsonade of individual economic subjects and actors, nor anything resembling today’s basic assumptions of model theory. Marx sharply criticised such ideas of bourgeois economics, and M. Heinrich echoes this criticism. Nevertheless, there is a methodological individualism in Marx when he relates individual labour-time and working hours, as well as individual capital and commodities. It is an individualism exacerbated when he relates labour, as determined quantities, to calculate value quantities and value cycles. Marx’s concept of labour and value becomes thus mathematically and methodologically

individualistic. Even if he used it for illustrative and didactic purposes, he promoted an objective labour theory of value and a positive science of economics. His value-price transformation has caused particular problems here, which Heinrich has criticised, among other things, for suggesting a transformation as if quantitatively already determined values from production were only converted in the exchange and circulation process into quantitative prices, and average values determined as such.

As far as Marx's *critique* of methodological individualism is concerned, it understands value and its magnitude as a social relation from the outset, namely as a relation of capitalist society as a whole or a totality. This means that value must be determined on the basis of the formation of an aggregate, even a total capital, a total labour-time and a general rate of profit. The average values of commodities and profits result from this overarching relation – and not from individual labour and labour-times. It is therefore not a matter of a mathematical calculation that simply adds up individual, quantitatively given values and draws the average.

Marx remained ambivalent on the question of the constitution of values and the relation between values and prices, but here too the ambivalence indicates a genuine methodological embarrassment, since conventional quantifying procedures reached their limits and a critique of the quantifying sciences would be apt. It is therefore necessary neither to start from price-determined goods and factors of production, as is the case for today's economic science (which therefore no longer distinguishes between value and price), nor to try to reconstruct prices from individual labour quotas or working hours, as is the case in the objective labour theory of value. The first and real question must be how the *quantification* of social relations is possible *at all*, that is, the quality of a quantitative, through which the dual character of labour and the commodity as well as the unity of the material labour and production process and the abstract process of valorisation occur. This quantification is also decisive for the distinction between value and price in the literal sense: the supposed transformation would have to be interpreted as a logic or technique of measurement that distinguishes two *states* by deciding whether a value is monetised. Before money realises something as a value, the value is not yet monetised and not yet quantitatively decided and determined; the value relation of a commodity as such is still quantitatively undetermined and blurred. It is only through monetisation that the status changes abruptly and value as a pure social relation appears as the quantitatively determined price of an individual commodity. In short, the supposed "transformation" of value-price is not to be interpreted as a spatio-temporal process, but as a *change in the status* of value.

All these critical distinctions that Marx makes in the dual character of labour, the commodity, the process of production and valorisation, and between value and price, are not purely analytical distinctions on the part of science or critique alone. Rather, Marx demonstrates that it is money that has to make these distinctions for

the economy and for the economic process of valorisation, and these distinctions (which also distinguishes between two states in which society finds itself), are made through the technique of measure and measurement, not through a logic of exchange and abstraction.

The capitalist concept of value and money

The necessity of the “unity of the critique of value and money” (Backhaus and Reichelt) and a “monetary theory of value” (M. Heinrich) must therefore, firstly, be based on the technique of quantification qua measurement, and secondly, starting from this measurement, it must be based on the formation of a total labour-time, a total capital and a general rate of profit, understood as the formation of average values. This has yet to be theoretically fleshed out. The “critique of pre-monetary theories of value” and the demand for a “monetary theory of value” require in subsequent steps a critique of *pre-capitalist* theories of value, or a “*capitalist* theory of value and money”. To this end, money as a measure and technique of measurement, on the one hand, and the valorisation of value by labour and capital, on the other, must be developed (what Hegel would call a “speculative identity”).

The capitalist determination of value and money is also already inherent in the NMR, and is at the same time demanded by the thing itself. However, the capitalist concept of money and value is not only meant to cohere with the capitalist form of money, on the one hand, and the realisation of value through labour and capital, on the other, as the precondition and actual definition of money and value. Rather, both the capital form of money and the realisation of value through labour and capital are to be understood in terms of credit money and the financial, fictitious and speculative forms of capital (i.e. the creation of credit money and the credit system, the central bank system, capital shares, government bonds, derivatives trading, etc.). These forms are logically and chronologically presupposed even before the production of commodities and the movement of capital begin, but also before they are put into effect at all. The valorisation and movement of capital are both anticipated and enacted by these financial forms of capital in order to bring about the very valorisation and profits which retroactively compensate for this anticipation. To put it simply, $M-M'$, the “perverted form” (Marx), logically precedes the capital form $M-C-M'$, but also in practice, when abstract wealth is increased through the creation of credit money, central bank money and fictitious capital, without and before valorisation through commodity production and labour. But that is precisely why this valorisation – and therein lies Marx’s materialism and orthodoxy – is still pending; the increase of quantitative wealth can ultimately only take place through the productive valorisation and exploitation of labour-power and must fall within the economic (re-)production cycles conceptually developed by him.

Society cannot make itself rich by creating (credit) money and multiplying fictitious capital. But it can anticipate the same future valorisation that it has to attract and mobilise by this anticipation. The economy is thus from the outset in disequilibrium and out of sync with itself. It is always disproportionately indebted to itself and by itself, temporarily indebted to an anticipated productive valorisation that is still pending – or crisis-like processes of devaluation and capital destruction occur that forcibly restore the relation between money and value, or rather, capital and valorisation.

The unity of social and epistemological critique

To summarise: the critique of pre-monetary concepts of value, the justification of the necessity of a unity of the critique of money and value via the technique of quantification qua measurement, the capital concept of money and value, etc., all this is not to be understood in the sense of a positive science. The point is not to perfect bourgeois economics or a ‘science of value’. The point is to understand quantification through money as a critique of bourgeois economic theory’s understanding of science and the economic objects. The development of the unity of value and money is first and foremost a critique of the idea that the economy can be quantitatively modeled and is calculable, quasi analogous to relations of the natural sciences.

The understanding of Marx’s *Capital* as a *critique* of such ideas was the great merit of the NMR. This critique can be seen, among other things, in the critique of the objective labour theory of value and the naïve ideas of a value-price transformation, as well as in the critique of the great anathema of bourgeois and Marxist economic theory, the constitutive significance of money for an economy that mediates itself through values, and that limits itself *and* produces a quantitative surplus out of itself. However, this epistemological-critical dimension would have to be radicalised and transformed into a critique of science as such. The method of exposition and critique must aim at the methodological in the mode of production, and this methodological is to be sought ‘first’ in a quantification of social relations that has nothing to do with (real) abstraction, reduction, equation, etc.; nothing to do with a logic of exchange and synthesis, nor with a chronological, linear and quasi-causal derivation of commodity values from labour and production. For money, social relations become the object of quantification in commodities, so that it is not science that ‘first’ realises and objectifies social relations through theory and science, but money. Therefore, the detours via the critique of money and value, or more precisely, the detours via the *problems* that money and value exhibit in their scientific determination, in particular their inner connection or their speculative identity – this detour via the problems and the notorious “money riddle” is the actual, direct path to the determination of both money and value as well as the capitalist mode of production.

Dissolution of labour, money and value into an "economy of time"

For such a critique of science, the economic relation between labour, value and money must be liberated more radically from all methodological individualism and from all substantialism and essentialism than was already confronted by the NMR and its critique of the labour theory of value. It is *social relations*, and not commodities nor labour, which are quantified by the technique of money. What is quantified, are the relations of commodities, but also the relations of labour and capital in their production, and what comes through this quantification of the relations of labour and capital, are *temporal* relations. With the necessity of the unity of money and value – or more precisely, with the capitalist self-reference of money and the valorisation of value through the forms of labour and capital – an “economy of time” (Marx) comes into force. Quantification and measurement are therefore not only a translation of social into quantitative relations and vice versa, but also, as a third element or dimension, an “economy of time” emerges.

Marx justifies this economy of time by interpreting the relation between labour and capital as two *temporal* relations. The first is the relation between “dead” and “living labour” time, objectified and accumulated (or embodied and subjectivised) in the forms of capital and labour. This relation in turn sets in motion the second temporal relation on the part of commodity labour-power, namely that of “necessary” and “surplus” labour-time. The use-value of the commodity labour-power is temporal since it can produce more value than is needed for its own reproduction and is received in a wage equivalent. It is a “special commodity” because it is, as it were, an *ecstasy* in time because of this difference and, with the additional labour-time that is quantitatively exploited as surplus value and profit, introduces an *excess* moment into the economy that leads to the “extended reproduction of capital”. Marx also shows that value in its quantitative relations ultimately corresponds to these temporal relations: the value quantities of commodities are ultimately decisive (average) quantities of “necessary labour time”, profits result from (average) quantities of “surplus labour time” and the formation of a “general rate of profit”.

For this economy of time to come into power and remain in power, money must ‘step in’ for time by quantitatively realising, transferring and transforming values through its functions and its movement as capital. In doing so, it enacts the same economy of time that it simultaneously masters, namely by forming a correspondence between quantitative and temporal relations.

In order to liberate the concept of value and money from all substantialism and to identify it as a social and at the same time historically specific capitalist relation, as the logical-categorical reading claims, both money and value therefore have to be transferred, in a final theoretical radicalization, into a common “economy of time”. Or rather, following the development of the individual monetary functions, on the

one hand, and the temporal relation between the living and the dead as well as necessary and surplus labour time, on the other, it should be shown that money *is* this transfer of value into a capitalist economy of time. The materialism of money consists in enacting an economy of time through the quantification of social relations and their productive components, and this economy remains in force because money transfers time quantitatively and transforms it into those forms of economy that carry out these temporal relations in a spatialised way.

The materialism of social forms – commodity, money, value and capital – remains in Marx inseparable from that – one could say *unconditional* – materialism which, unfortunately, can be interpreted as an objective labour theory of value. However, if the substance of value is to be purified and liberated from all substantialism and from all notions of physical labour, it must also be dissolved and redeemed in the temporal relations of dead and living or past and present as well as of necessary and surplus labour-time, even if not in the sense of a positive theory or science of value. The finite-quantitative determination of both value and money – in simplified terms, the *content* of the forms of money and value – can only take place through the productive relations of labour-power and capital. Labour and capital become the “variable” or “constant” value components of this valorisation, and it is this relation of valorisation which ‘gives’ quantitatively specific value to commodities and money; those quantities which are processed in all the qualitative forms of capitalist society and are purely quantitative in force therein. Both the qualitative forms and their purely quantitative quantities carry out, in the last instance, the *temporal self-relation of society*.

However, it is into money that this resolution and redemption in the last instance must fall! Only in money can time quantitatively redeem and realise, quantitatively transfer, mediate and transform, thus becoming the temporal overarching as well as the self-referential form for social relations and their reproduction. Ultimately, money itself, like value, is quantitatively specified by these temporal relations. Value is quantitatively specified by the relevant quantities that money determines from the temporal relations in production and transfers back into its components; thus money becomes a *specifying quantum*. Money therefore performs an actual de-substantiation when it not only places and mediates material-substantial relations in a productive relation of valorisation through pure quanta, but also enacts *temporal* relations, establishing a correspondence between quantified *social* and quantified *temporal* relations, thus ultimately establishing the temporal self-relation of society as a whole.

The ‘other side’ of value and money: the valorisation and exploitation of the commodity labour-power

It was the great achievement of the NMR, following Lukács, Rubin, Rosdolsky and the first generation of Critical Theory and its milieu, to work out the materialism

of the social forms of value and money. This went hand in hand with a rejection of the objective labour theory of value, which had already been rejected in the 1920s through the critique of the commodity form, but only received a systematic justification through the NMR. For only its logical-categorical reading made it clear that both labour and commodity presuppose money to become the substance and form of value. This primacy of money, which de-substantialised and undermined the objective labour theory of value, also had, at least implicitly, undermined the political consequences that Marxism and the socialist movement drew from it, in particular politics and class struggle in the 'name of labour', right up to a state-socialist economy.

However, the NMR's critique of the economy became one-sided and indeterminate in relation to its actual object: value that exists only through the nature of valorisation, on the one hand, and the capital form of money on the other, and whose existence is based on its accumulation. Only from this process arises the real necessity of the unity of the critique of value and money, and with this necessity the capitalist determination of this unity. The rejection of the objective labour theory of value and the logical primacy of money, whether in the sense of a "critique of pre-monetary theories of value" or in the sense of a "monetary theory of value", can therefore only be half the truth. The 'other half of the truth' is that money not only sets the commodities in value, but, 'first', the components of their production: the producers and the means of production, which are commodified in capitalism and, as quantitative values, enter into a productive relation that gives quantitative determination to both the commodities produced and money. In order to justify the necessity of the unity of value and money and their capitalist determination, the commodification and valorisation of the two components of production would have to be developed. And for these components, it cannot be emphasised enough that Marx's critical distinction in the concept of labour and value is not only the distinction between concrete and abstract labour, but also the distinction between labour and labour-power: labour builds and creates value, but it has no value; it is only the *commodity labour-power* that is set in value. Thus, to develop the genesis of the unity of value and money requires the development of the negativity that is historically and logically opened up by the separation of the producers from the means of production in the course of the processes of "originary" or "primary" accumulation, a process that at the same time enacts the temporal self-relation carried out in dead and living labour-time. With originary accumulation, it is therefore necessary to include the 'counterpart' to the value-form analysis, with which Marx actually concludes the first volume of *Capital*. This would make it possible to combine Marx's logical-categorical beginning with the unity of value and money and with the dual character of labour and the commodity, and the logical-*historical* beginning that Marx establishes at the end of *Capital* Vol. I through the processes of separation of the producers from the means of production.

More precisely, what needs to be developed is the productive force of this negativity that is released by the separation and valorisation of labour and capital. For only when producers and the means of production enter into a relation as quantitative components and acquire the status of labour-power and capital, and only when they are thus exposed to the necessity of their reproduction qua joint and mutual valorisation, is that immense temporal self-relation released which is externalised and endowed in commodities and which accumulates purely quantitatively as abstract wealth. And it is money which, through quantification and measurement and through its functions and its movement as capital, opens up the productive power of this negativity and its temporal dimension, and thereby also acquires its own quantitative value. (Not to mention the fact that only via money surplus labour time can be exploited, giving this time in form of profit an independent quantitative existence.)

THE CAPITALIST FORM OF HOUSEHOLD PRODUCTION: SUBSIDY, ANACHRONISM, OR SOMETHING ELSE?

KIRSTIN MUNRO

The New School for Social Research, New York
munrok@newschool.edu

ABSTRACT

Some Marxists now take for granted the notion that household production represents a necessary subsidy to the capitalist class—and as a consequence, that the commodity labour-power is paid less than its value. This contradicts the position taken by Michael Heinrich in *Die Wissenschaft vom Wert*, that workers are paid for the commodity labour-power at its value. In his rebuttal of this “subsidy” claim present in much of Marxist Feminism, Heinrich takes a wrong turn when he calls household production “a pre-capitalist relic.” In this response, I show that the capitalist form of household production is not an anachronism because it must include not only domestic labour but also commodities purchased with the wage. This interpretation strengthens Heinrich’s stance that household production is not a subsidy and the purchase of the commodity labour-power by capitalists involves an exchange of equivalents.

KEYWORDS

Household production; domestic labour; labour power; Marxist Feminism; commodities.

A short section of *Die Wissenschaft vom Wert* (1999 [1991]: 257-263), “*Labour-power - a completely ordinary commodity?*”¹, refutes several objections to Michael Heinrich’s stance that there is no contradiction between exploitation and the exchange of equivalents that takes place between capitalists and workers. In Marx’s analysis in *Capital*—against the interpretation of left Ricardians and traditional Marxists—workers are paid for the commodity they are selling at its value. The value of the commodity labour power is determined by the value of the set of commodities that the worker

¹ Unless otherwise noted, any translations from German are my own. Citations to *Die Wissenschaft vom Wert* are to the German second edition (1999 [1991]) rather than the Italian translation.

must buy to replenish his own commodity, an action that is inseparable from his effort to maintain his own life. According to this interpretation, surplus value is not the result of a discrepancy between the value of the commodity labour power and what is paid by the capitalist who buys it. Instead, surplus value can be understood as derived from the difference between the *value* of labour power and the *use value* of labour power.

In light of disputes in Marxist Feminism related to the relationship between value, unpaid domestic labour, and the reproduction of the commodity labour power, part of the rebuttal in this section of *Die Wissenschaft vom Wert* involves a brief response to the “Domestic Labour Debates” that took place in the 1970s and 80s, primarily in English, German, and Italian. While there may still be some holdouts, it is more or less a settled matter by this point that unpaid domestic labour is not directly productive of surplus value. However, the idea that domestic labour represents a necessary subsidy to the capitalist class through its role in the reproduction of labour-power—and as a consequence, that the commodity labour-power is paid less than its value—has become a taken-for-granted truism for some Marxists. This received wisdom neglects work of a number of scholars who, over the past 50 years, have made the point that domestic labour does not *necessarily*² provide a subsidy to the capitalist class³, including both myself (2021: 201, 2023: 35) and Michael Heinrich in this section of *Die Wissenschaft vom Wert* (1999 [1991]).

Unfortunately, Heinrich takes a wrong turn in this section when he asserts that household production itself is “a pre-capitalist relic and characteristic of a poorly developed capitalism,” (261). I would like to provide the friendly caveat that I am taking issue with a mere sentence fragment in a short subsection of a book that is over 30 years old—what is obviously a throw-away line in an otherwise careful and well-developed analysis. That being said, I believe it is worthwhile to briefly outline a rebuttal because my own way of thinking about household production actually *strengthens* the key claim in this section of *Die Wissenschaft vom Wert*: that capitalists purchase the commodity labour-power at its value, and thus this purchase involves the exchange of equivalents. I hope to demonstrate that the general neglect of commodities and emphasis on domestic labour’s role in the household production process throughout Marxist Feminist theorizing impedes understanding of why it must be that the value of the

² *Necessarily* is the key word here—a full evaluation of the subsidy-nature of domestic labour would require specific empirical investigation and is not possible to determine on a general basis (Vogel 2013 [1983]: 162).

³ Or, slightly different but related points, that cost minimisation from the perspective of the capitalist class can’t *necessarily* explain existing or idealised family-household configurations and/or the social assignment of domestic labour in capitalism to women. One or all of these three points are offered by Cynthia Cockburn (1977: 102), Michèle Barrett (1980: 26), Lise Vogel (2013 [1983]: 162), Rosemary Hennessy (2018 [2000]: 65-66), and Patrick Murray and Jeanne Schuler (2023: 45-46).

commodity labour-power is determined *only* by the value of the *commodities* that comprise the worker's means of subsistence. This is not a sexist oversight on the part of Marx. This is because these commodities—commodities that working class households are required to incessantly purchase as a result of the violent separation of workers from their means of subsistence—must be purchased *as commodities* with money from wages.

It would be fair to assert that many Marxists have historically overlooked the role of women⁴, household production, and unpaid domestic labour in capitalist society. Marxist Feminism was developed to correct these theoretical and political oversights, and this work has certainly helped to bring much-needed attention to the household and to overturn the stereotypical “bad” traditional Marxist convention of associating the working class exclusively with a male factory worker. But in doing so, Marxist Feminism introduces a number of serious errors: for example, the problematic bioessentialism necessary for Marxist Feminist theories that locate women's oppression in the capacity for childbirth⁵—a conflation of biological reproduction and what Marx means by reproduction. More relevant to the topic at hand here is Marxist Feminism's uncritical adoption of the economic categories of traditional Marxism (Scholz 2018: 1522) including “the positive category of labour from the Marxism of the labour movement,” (Scholz 2000:18), expanded to include domestic labour. This impulse on the part of some Marxist Feminists to adopt a positive understanding of domestic labour in order to gain recognition for these overlooked activities, or to claim moral or economic validity for the people—disproportionately women—who carry them out, is understandable but flawed (Scholz 1992: 19). Doing so not only risks evacuating these concepts of their theoretical power in political economy (Glazer 1993: 37), it is also inconsistent with an interpretation of the critique of political economy as a critique of these perverted economic categories (see for example, Bellofiore and Redolfi Riva 2015: 32; Bonefeld 2014: 15; Reichelt 2002).

⁴ It may seem odd that gender is not a factor in my discussion here. While a full explanation is outside the scope of what is possible in this intervention, my understanding of household production does not rely on the category of “wife” or “housewife” or even “women”, and does not assume a particular household structure. This is in recognition that many possible working class household structures exist, in contrast to the very narrow household structure assumed by much of feminist theory, despite having “long been in contradiction to the simplest empirical evidence,” (Vogel 1995: 27; see also Scholz 2018: 1522).

⁵ While I'm mainly referring to the Marxist Feminism of the 1970s and 80s, Amy De'Ath (2022: 237) points out the more explicit trans-antagonism of Silvia Federici's recent work. In a time when transgender people face existential threats from increasing persecution and state violence, it is essential to recognize and reject both the explicit and implicit trans-exclusionary foundations present in much of Marxist Feminist theorising.

In an effort to justify the redistribution of money, esteem, or recognition for feminised unpaid domestic labour, traditional Marxist Feminists often claim that domestic labour is a necessary subsidy to the capitalist class that enables the wage to be lower than it could be otherwise. Based on this assertion, they argue that the contribution of unpaid domestic labour to the reproduction of the commodity labour-power is responsible for the non-equivalence of the value of that commodity and the wage. But what Marxist Feminists have defined as domestic labour is not, strictly speaking, productive labour. Domestic labour cannot contribute to the *value* of the commodity labour-power because domestic labour-power is not a commodity. Since it is not a commodity, domestic labour-power also cannot be the substance of value. Domestic labour cannot be socially validated in capitalism as abstract labour. Domestic labour “is of a different character from abstract labour, which is why [it] cannot straightforwardly be subsumed under the concept of labour.” (Scholz 2009: 127). In capitalism—which is premised upon an “oddly asocial social form of labor”—the products of labour “are socially validated *only* through exchange,” (Murray & Schuler 2023: 121, emphasis mine).

I’ve found in my own teaching that pointing this out can be upsetting to students because terms like “value” and “productive” have positive colloquial meanings—valid, appreciated, beneficial, useful. Hearing that domestic labour does not produce value and is not productive might bring to mind the opposite of these positive colloquial meanings—insignificant, worthless, disregarded, idle, useless. It is not just students, but feminists and traditional Marxists, too, who take the concept of value to be a good thing rather than “understood and criticised ... as an expression of a fetishistic social relationship,” (Scholz 2000: 13). This section of *Die Wissenschaft vom Wert* (1999 [1991]: 261) positively cites a set of articles in *PROKLA* criticising the work of the Marxist Feminist Claudia von Werlhof (Beer 1983; Braig and Lentz 1983). In her rejoinder, Claudia von Werlhof (1983: 40) writes: “The obvious ‘valuelessness’ of housework in your view almost leads to a ‘valuelessness’ of all women’s work, and one could almost ‘justify’ this why women’s work outside the home does not need to be paid, i.e. valued!” She goes on to make the bizarre claim that such an approach to value and household production indicates the desire for a “political sex change” on the part of women theorists (in this case, specifically directed at Ursula Beer), who von Werlhof asserts must “prefer to be a man,” (1983: 40). For von Werlhof, an insistence on particular interpretations of Marxist theoretical categories makes Ursula Beer a malicious gender traitor who, acting as a puppet for Marxist men, believes women and all of their activities are valueless. But in capitalist society, it really is the case that only commodities are socially valid. “Money is the form of social validation [in capitalist society]. What cannot be exchanged for money is left to rot,” (Bonefeld 2023: 13).

The capitalist form of household production “is characterized by the use of domestic labor together with commodities purchased with the wage,” (Quick 1992: 2). These commodities are intermediate goods, akin to the intermediate goods used by a capitalist firm in its own production process—they are inputs into the production of a final use-value. Following Paddy Quick, I am describing household production *based on what it is* rather than based on what it (often) is not: paid (4). Household production must take place in capitalism because “the wage is necessary but not sufficient for survival,” (4). Commodities must be transformed into final use-values for individual consumption in households because “money income will in itself satisfy few wants; goods in the retail store are not yet available for use,” (Reid 1934: 14). At the same time, the wage is necessary because household production requires not only domestic labour but also commodities. This process can’t be repeated without obtaining more wages and purchasing more commodities because household production does not involve the productive consumption of commodities—instead, “the product ... is the consumer himself,” (Marx 1976 [1867]: 290).

On its surface, it may seem that the capitalist form of household production is a “pre-capitalist relic,” or part of a transhistorical general labour process—the production of use-values via purposeful activity involving objects of labour and instruments of labour, something “common to all forms of society in which human beings live,” (Marx 1976 [1867]: 290). One outcome of this transhistorical general labour process could be the renewal of labour power-in-general, defined as the capacity to labour, “the aggregate of those mental and physical capabilities” that allow someone to produce use-values (Marx 1976 [1867]: 270). And some Marxist Feminists have certainly proceeded from this premise, for example by discussing household production in “class society” (Quick 1977: 2010) or by characterising the household production process in a positive light as “life making” or “social reproduction.” However, “no actual labor process ever exists independently of any specific social formation... there is no labor process in general,” (Murray and Schuler 2023: 27). There is no domestic labour process in general, no household production in general, no “social reproduction” in general, and no “life-making” in general. While many social forms—Tony Smith specifically mentions commodities, money, and profits, but this could include household production—existed before capitalism, he points out that “one of Marx’s fundamental insights is that these were not the same social forms as commodities, money, and profits in capitalism, although we use the same words.” This is because “the social forms analysed by Marx in *Capital* are historically specific,” (Smith 2006: 226)⁶.

⁶ Credit is due to Murray and Schuler (2023) for bringing my attention to this passage.

In capitalism, it is “no longer possible to distinguish exactly what constitutes a compulsory activity and what constitutes an existential expression of life,” (Scholz 2000: 20). “Man does not eat in the abstract. Nor does Man struggle for life in the abstract,” (Bonefeld 2023: 7). All production, including household production, “always has a specific social form and purpose,” (Murray and Schuler 2023: 7). The working class can only engage in the capitalist form of household production:

when it has laboured ‘productively.’ It can only cook meat for itself when it has produced a wage with which to pay for the meat; and it can only keep its furniture and dwellings clean, it can only polish its boots, when it has produced the value of furniture, house rent and boots. To this class of productive labourers itself, therefore, the labour which they perform for themselves appears as ‘unproductive labour.’ This unproductive labour never enables them to repeat the same unproductive labour a second time unless they have previously laboured productively (Marx 2010 [1863]: 21).

The capitalist form of household production is a process “in whose result the process becomes extinguished,” (Marx 1976 [1867]: 200). Working class households are compelled to engage in household production not only to survive, but so their members can appear continually on the market as renewed labour-power in order to continually buy more commodities.

I concede that there is a non-equivalence between the working-class household’s *subsistence level* and the value of commodities purchased with wages, not only because of the contribution of domestic labour but also contributions from welfare state goods, services, and transfer payments (Conference of Socialist Economists, 1977: 4). But this does not change the fact that the household is compelled to continually acquire their means of subsistence with wages earned by selling the commodity labour-power, and the household is assumed to purchase those means of subsistence at their value. The “historical and moral element” (Marx 1976 [1867]: 275) and current economic conditions determine not only the level of subsistence but also the extent to which the household depends on domestic labour, commodities, and state inputs in its household production process. While working class households can rely on these inputs in varying proportions to achieve subsistence (Munro 2019), merely changing these proportions doesn’t change the underlying household production process (Collins 1990: 17). And while I might be accused of being tautological, I nonetheless think it merits clarification: the value of labour-power is determined *only* by the commodities the worker needs to purchase to survive because *commodities are the component of the household production process that requires money*.

An examination of the capitalist form of the household production process as a whole—a process that in capitalism requires not only domestic labour but also commodities—makes clear the difference between the capitalist form of household

production and all other forms of production: the commodities that working class households rely on for their survival and must continually purchase as the result of the historical process of primitive accumulation. That all or most of the means of subsistence must be purchased as commodities with money from wages is what characterises the capitalist form of household production. In capitalism, a “generalized dependence on the wage ... must be reestablished at every moment,” (De’Ath 2022: 231).

Household production in capitalism is not an anachronism, but rather the capitalist form of household production, just as commodity production is the capitalist form of social production. Following this logic, the unwaged domestic labour involved in the capitalist form of household production is no more a “relic” than the waged labour involved in the capitalist production of commodities.

The individual consumption of commodities that have been transformed into final use-values through the capitalist form of household production “provides, on the one hand, the means of subsistence for the workers’ maintenance and reproduction; on the other hand, by the constant annihilation of the means of subsistence it provides for their continued re-appearance on the labour-market” (Marx 1976 [1867]: 719). The household production process can’t be repeated without exchanging wages for more commodities. While they are transformed into final use-values through the capitalist form of household production, members of the working class are compelled to incessantly sell their labour power so they can incessantly buy their means of subsistence with money as commodities. The essence of the violent separation of workers from their means of subsistence appears in these commodities.

ACKNOWLEDGEMENTS

Thanks are due to Joshua Clover, Nathan DuFord, and Chris O’Kane.

REFERENCES

Barrett, Michèle. 1980. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso Books.

aaaa

Barrett, Michèle. 1980. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso Books.

Beer, Ursula. 1983. Marx auf die Füße gestellt? Zum theoretischen Entwurf von Claudia v. Werlhof. *PROKLA* 13(50): 22-37.

Bellofiore, Riccardo, and Tommaso Redolfi Riva. 2015. The Neue Marx-Lektüre: Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy* 189: 24-36.

Bonfeld, Werner. 2014. *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*. London: Bloomsbury.

Bonfeld, Werner. 2023. *A Critical Theory of Economic Compulsion: Wealth, Suffering, Negation*. Routledge.

Braig, Marianne and Carola Lentz. 1983. Wider die Enthistorisierung der Marxschen Werttheorie. Kritische Anmerkungen zur Kategorie „Subsistenzproduktion.“ *PROKLA* 13(50): 5-21

Cockburn, Cynthia. 1977. *The Local State: Management of Cities and People*. London: Pluto Press.

Collins, Jane L. 1990. Unwaged Labor in Comparative Perspective: Recent Theories and Unanswered Questions. in Jane L. Collins and Martha Gimenez, eds., *Work Without Wages: Comparative Studies of Domestic Labor and Self-Employment*, 3-24. Albany, NY: State University of New York Press.

Conference of Socialist Economists. 1977. *On the Political Economy of Women*. CSE Pamphlet No. 2. London: Stage 1.

De'Ath, Amy. 2022. Hidden abodes and inner bonds: Literary study and marxist-feminism, in Colleen Lye and Christopher Nealon, eds., *After Marx: Literature, Theory, and Value in the Twenty-First Century*, 225 - 239. Cambridge: Cambridge University Press.

Glazer, Nona Y. 1993. *Women's Paid and Unpaid Labor: The Work Transfer in Healthcare and Retailing*. Temple University Press.

Heinrich, Michael. 1999 [1991] *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Hennessy, Rosemary. 2018 [2000]. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.

Marx, Karl. 1976 [1867]. *Capital: A Critique of Political Economy, volume one*. trans. Ben Fowkes. Penguin Books.

Marx, Karl. 2010 [1863]. "Economic Manuscript of 1861-63." in *Karl Marx, Frederick Engels. Volume 31, Marx, 1861-63*, Emile Burns, trans. London: Lawrence & Wishart.

Munro, Kirstin. 2019. 'Social Reproduction Theory', social reproduction, and household production. *Science & Society* 83(4): 451-468.

Munro, Kirstin. 2021. The welfare state and the bourgeois family-household. *Science & Society* 85(2):199-206

Munro, Kirstin. 2023. *The Production of Everyday Life in Eco-Conscious Households: Compromise, Conflict, Complicity*. Bristol University Press.

Murray, Patrick and Jeanne Schuler. 2023. *Philosophical and Political Consequences of the Critique of Political Economy: Recognizing Capital*. Springer Nature.

Quick, Paddy. 1977. The class nature of women's oppression. *Review of Radical Political Economics* 9(3): 42-53.

Quick, Paddy. 1992. Capitalism and the origins of domestic labor. *Review of Radical Political Economics* 24 (2): 1-7.

Quick, Paddy. 2010. Feudalism and household production. *Science & Society* 74(2): 157-183.

Reid, Margaret. 1934. *The Economics of Household Production*. New York: John Wiley & Sons.

Reichelt, Helmut. 2002. Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. in Iring Fetscher and Alfred Schmidt, eds., *Emanzipation als Versöhnung: Zu Adornos Kritik der 'Warentausch'-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, 142-88. Frankfurt: Neue Kritik.

Scholz, Roswitha. 1992. Der Wert ist der Mann: Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis. *Krisis* 15: 19-52.

Scholz, Roswitha. 2000. *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. Horlemann Verlag.

Scholz, Roswitha. 2013 [2009]. "Patriarchy and Commodity Society: Gender without the Body," in Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown, eds., *Marxism and the Critique of Value*, 123-142. Chicago, IL: M-C-M'.

Scholz, Roswitha. 2018. Feminist Critical Theory and the Problem of (Counter) Enlightenment in the Decay of Capitalist Patriarchy, trans. Jacob Blumenfeld., in Beverly Best, Werner Bonefeld, Chris O'Kane, eds., *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 1520-1533. London: Sage.

Smith, Tony. 2006. *Globalisation: A Systematic Marxian Account*. Leiden: Brill.

Vogel, Lise. 1995. *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism*. London: Pluto Press.

Vogel, Lise. 2013 [1983]. *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. Leiden: Brill.

von Werlhof, Claudia. 1983. Lohn ist ein »Wert« Leben nicht? Auseinandersetzung mit einer »linken« Frau. Eine Replik auf Ursula Beer. *PROKLA* 13(50): 38-58.

SCIENCE, VALUE, HISTORICITY CONSIDERATIONS ABOUT *THE SCIENCE OF VALUE* BY MICHAEL HEINRICH

TOMMASO REDOLFI RIVA

Liceo Statale "Enrico Fermi" (Cecina)

redolfiriva77@yahoo.it

SEBASTIANO TACCOLA

Independent researcher

sebastianotaccola@gmail.com

ABSTRACT

The article examines Heinrich's analysis of Marx's critique of political economy, particularly focusing on the interplay between scientific revolution and classical tradition. While Marx initiates a scientific break from classical political economy, his exposition remains ambivalently tethered to it. Heinrich identifies key theoretical elements of classical political economy – individualism, anthropologism, and empiricism – that shape its discourse. Following Heinrich's interpretation, it is possible to define the characteristics that give Marx's critique of political economy its scientific status, specifically: anti-empiricism, anti-anthropologism, and anti-historicism. These characteristics enable Marx's critique to establish a radically alternative scientific paradigm compared to that of classical political economy and neo-classical economics. The article further explores the conceptualization of social relations as the new theoretical object, which cannot be merely observed empirically but requires a sophisticated abstraction that transcends empirical methodologies. The discussion culminates in an analysis of value as a social relation, contrasting it with classical views that treat value as an inherent quality of commodities. This nuanced perspective underscores the necessity for a theoretical framework that captures the social dimensions of labor and value, thereby advancing our understanding of modern economic structures.

KEYWORDS

Michael Heinrich; The Science of Value; Karl Marx; Critique of political economy; Historicity.

1. INTRODUCTION

The *Science of Value* by Michael Heinrich has the great virtue of being simultaneously complex and clear. This is a quality that is not secondary and that perhaps characterises many works that are or aspire to be "classics". Complexity is undoubtedly defined by the subject matter, the tools used for exposition (theoretical abstraction and philology), and the overall architecture of the work. Clarity, on the other hand, finds expression in the specific vocabulary (always well defined,

punctual, formally determined), in the conceptual coherence, in the limpid and linear style of Heinrich's discourse.

Clarity and complexity immediately present themselves to our eyes right from the title. *Science of Value* is perhaps the most effective summary of the content of Marx's critique of political economy. At the same time, behind the words "science" and "value" lies a complex conceptual weave that Heinrich shows us in the *Introduction* and deepens in the course of the book.

2. SCIENCE

It is rare, especially in today's world so ideologically disoriented addressing the word "science", to find a work that claims some kind of scientificity right from the title. To speak of "science", in fact, runs the risk of appearing to be scientists, positivists, idealists, coryphaeans of invertebrate progress, and so on. But what "science" is and what it deals with, and how it deals with it, is not a preliminarily resolvable question; science is defined by the object of its discourse. This is a point that Heinrich, on the basis of an anti-empiricist and anti-positivist epistemology, makes clear by relying on a conceptual network supported by the concepts of "paradigm", "*problématique*" and "theoretical field".

Compared to the abstractness of the neo-positivist philosophy of science (both in its inductivist and falsificationist sides), contemporary critical epistemology has put on the table an anti-reductionist approach to science, according to which science does not merely formulate observations and theories, but poses questions and problems, from which it defines its object and the margins of production of so-called facts. Heinrich prefers the notion of "*problématique*" and its intertwining with the "theoretical field" to the discontinuist concept of "paradigm" (dating back to Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*, published in 1962). If on the level of the *problématique* we are able to see the structure of scientific discourse, on the level of the theoretical field, on the other hand, we can grasp the effects of those assumptions that define the object of discourse and the ways in which it is given to understanding. It is therefore possible that different problems express the same theoretical field, or even there is no full coincidence between the problem posed and the theoretical field investigated (as sometimes happens in Marx).

Along this thread, Heinrich comes to propose a radical configuration of the "scientific revolution":

By *scientific revolution* we do not simply mean the shift to a new paradigm, but only the shift to a paradigm that breaks with the theoretical field of previous paradigms. That is, in order to speak of a scientific revolution, it is not enough to ask new

questions; it must be the concept of the object of science, its *concept of actual reality*, and thus, coherently, *the concept of science itself* that must change¹.

For Heinrich, in fact, this conceptual articulation makes it possible to better grasp the specific historicity of science as well as the socio-historical conditioning that weighs on its evolution:

What the concept of the theoretical field seeks to delineate, and which is socially conditioned, are not simply certain class or group interests [...], but rather fundamental perceptual structures, a certain organisation of common sense, of what is taken for granted, which penetrate scientific work. These are “objective forms of thought” (Marx) that result from the basic structure of the respective society².

Consequently, every science, along with its own conditions of scientificity and historicity, posits a specific dialectic between subject and object also affected by historical circumstances; in which one assesses how much of the subject there is in the object and how much of the object there is in the subject. Science after all is also mediation *a parte subjecti* and *a parte objecti*, but the subjectivity we are talking about, like objectivity, is not something arbitrary and contingent, but a social product.

The meta-theoretical character of Marxian science immediately emerges from these considerations. The critique of political economy, in fact, is not science *sans phrase*, but is critical science, that is, a discourse that founds its conditions of scientificity through the immanent critique of a specific knowledge, the knowledge of political economy. Marxian science founds itself as science in the course of its unfolding as critique. The key moment, according to Heinrich, of this self-foundation is, as we shall see, the theory of value.

Nevertheless, the Marxian scientific rupture is far from evident and accomplished. Its maturation is a real exercise in hermeneutic production. On this point, Heinrich's position can already be guessed from the volume's subtitle: *the critique of political economy between scientific revolution and classical tradition*. It is precisely that “between” that marks Heinrich's entire discourse. On the one hand, Marx makes a scientific revolution with respect to the theoretical field of political economy, on the other hand, Marxian exposition continues to remain dependent on that theoretical field in certain respects. It is not just a matter of posing the problem of whether or not Marx was aware of the break with the theoretical field of political economy (as both Althusser and the *Neue Marx-Lektüre* had done); the question is more radical, given that it is Marx's “categorical development” that “remains, in certain decisive passages, ambivalent”³.

¹ Heinrich, M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, a cura di R. Bellofiore e S. Breda, Milano, Mimesis, p. 107.

² Ivi, p. 106.

³ Ivi, p. 109.

We believe that the main merit of Heinrich's work is precisely that of showing with extreme clarity where the theoretical gap between political economy and Marxian theory lies, taking care to identify, both in terms of method and object of analysis, the scope of the *scientific revolution* and at the same time the *limits* of Marxian presentation and the multiple *relapses* in a discourse – that of political economy – which is never quite consciously overcome.

In doing so, if the author's argumentation is clear, it is at the same time very articulate: the reconstruction of the discourse presupposes a continuous hand-to-hand with the Marxian texts that must be understood in their genesis and stratification: there is no moment in which the rupture is affirmed as definitive; the theoretical fields often proceed, and for long stretches, side by side.

3. MARX'S SCIENTIFIC REVOLUTION

Classical political economy is in fact based on essentialist, individualist and empiricist methodological assumptions, which circumscribe a scientific paradigm in which “value form”, “surplus value”, “abstract labour”, etc. cannot even be conceived. The anomalies of political economy cannot be resolved within its own theoretical field; new categories, a new nomenclature, new problems, a new theoretical field are needed: new words and new concepts for a scientific revolution. Understanding Marx's scientific revolution means, for Heinrich, bringing anti-anthropologism, anti-individualism and anti-empiricism to the surface as its essential features.

Classical political economy develops a labour theory of value that aims to understand the exchange relations between commodities and to identify the laws that underpin the distribution of the wealth produced within production processes. In this sense, value is the *object* towards which science orients its discourse. The author states that for classical political economy, value is labour because, in the final instance, can be traced back to the “sacrifice of labour made in to obtain”⁴ a commodity or “the toil and trouble of acquiring it”⁵. In this perspective, value becomes an ahistorical category that characterises exchange relations between individuals regardless of the specific social form in which they are given. Such (methodological) individualism is an offshoot of the anthropology that underpins economic discourse: from the outset individuals are the commodity owners of modern society, whose actions are an expression of their inner essence, what for Smith is the natural propensity to exchange and barter and for modern economics

⁴ Ricardo, D. (1951), *Absolute value and exchangeable value*, in Id., *The Works and Correspondence of David Ricardo*, ed. By Piero Sraffa, Vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, p. 397.

⁵ Smith, A. (1979), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, p. 47.

the tendency to maximise utility in a context of scarcity. Individualism and essentialist anthropology are the first elements that perimeter the discourse of political economy, its theoretical field.

Finally, the discourse of political economy is empiristic: which for Heinrich means that (for political economy) the fundamental structure of society is immediately accessible to the sensitive intuition of the researcher or is comprehensible from an idealisation that reproduces the characters and behaviour of social agents.

The categories of political economy, for Heinrich, immediately reflect what can be ascertained empirically. This applies as much to the (in more concrete Marxian terms) categories of profit, rent and interest as it does to labour-value which, if it cannot be ascertained immediately, can be traced back to the social agent's ideal assessment of the difficulty of producing the commodity. In the discourse of political economy, value appears *independent from the form of social organisation of production*; it is a *property* that pertains to the products of labour regardless of the structure of society.

Both individualism and essentialist anthropology and empiricism make political economy a science incapable of grasping capitalist production as a specific historical form of human production.

Individualism and essentialist anthropology are abandoned by Marx beginning with the *German Ideology* and the *Theses on Feuerbach*. Human essence is not something natural and eternal, and individuals must be understood from the social relations they establish between themselves. Marx's focus shifts from individuals and their generic essence, to the social relations that are now understood as constitutive of the social agents themselves. Sociality cannot be understood from the actions of social agents, because the very constitution of social agents is determined from the social relations within which they are embedded.

For Heinrich what emerges with the *German Ideology* is a new concept of social reality as “a whole composed of different moments or levels, where consciousness, or thought, as the expression of these moments is itself an integral part of social reality”⁶. A social reality at the centre of which are the relations of production, which present themselves as a constitutive moment in relation to the other moments or levels.

While it is true that through the *German Ideology* there is a profound break with the theoretical field of political economy, Heinrich shows how Marx had not yet developed a critique of empiricism. Those social relations of production that make it possible to reconstruct the different modes of production that have followed one another in history for the Marx of 1845 *can be empirically ascertained* and then understood in their internal articulation. This lack of awareness of the necessity of overcoming the empiricist perspective does not allow Marx to understand the

⁶ Heinrich, M., *La scienza del valore...*, p. 242.

categorical inadequacies of political economy, so much so that in *The Poverty of Philosophy* and *Wage Labour and Capital* he can limit himself to criticising the lack of historicity of classical political economy, largely sharing Ricardo's theory of value. That is to say, without realising that the eternalisation of capitalist production accomplished by political economy depends strictly on the way it conceives the fundamental categories of its discourse; without yet realising that the new object of analysis, the social relation of production, requires a new categorical apparatus and a non-empiricist epistemology.

4. HOW TO CONCEPTUALIZE A RELATIONSHIP

If the *social relation of production* becomes the new *theoretical object*, it cannot in any way be simply ascertained empirically: if it is possible to ascertain the actions of individuals empirically, *the social relation must be theoretically reconstructed through a system of abstractions that is not a simple idealisation of the actions of agents*. As Heinrich states, “by starting not from individuals but from social relations, Marx begins not from the *individual* but from the *universal*, which, however, he places immediately in empirical reality”⁷.

The fundamental epistemological problem becomes *how to conceptualise the relation*.

If the relation cannot be experienced or reconstructed from the actions of social agents (because social agents are merely the bearers of it), the categories called upon to understand this relation cannot have an immediate empirical reference either. At the same time, such categories must be able to explain and reconstruct that immediate empirics to which political economy remains anchored.

This methodological awareness, for Heinrich, finds explicit expression only in the 1857 *Introduction to Grundrisse*, and an application in *Capital* and its preparatory manuscripts, although, as already mentioned, the theoretical field of political economy resurfaces frequently in the presentation.

The fundamental categories of the critique of political economy (commodity, value, capital, etc.) are *categories that express relations*. For Heinrich, they are *universals* that empirically cannot be ascertained but are necessary to understand the structure of modern production. Moreover, these universals are not just “names” or “generalisations”, they are *real universals*, structuring relations that articulate empirical reality and which alone make it comprehensible. The relationship between knowing subject and known object is complicated in comparison to the empiricist-naturalist perspective: “Marx is very clear that scientific knowledge requires a *non-empirical theoretical level*, that it must operate with

⁷ Ivi, p. 249.

concepts that do not have an immediate empirical correlate, that it must begin with an abstract and have real abstractions as its object"⁸.

As Marx stated in the *1861-1863 Manuscripts* "The political economist [...] knows of nothing but either tangible objects or ideas - relations do not exist for him"⁹. Now that the relation, what remains hidden to political economy, has become the object of theory, it requires a conceptualisation to which empiricism cannot provide an answer.

5. VALUE AS A SOCIAL RELATIONSHIP

We will now try to show how Heinrich reconstructs the Marxian conceptualisation of value as a social relation.

Political economy starts from the fact that commodities are exchanged and have a value and its problem is to identify the cause of this value. For political economy, value is a primitive datum that cannot be analysed further: it is something inherent in the relationship that is determined between human beings and nature regardless of the social structure of production. Where there is human production there is immediately value.

Marx's starting point is completely different: it is not a question of starting from value, it is a question of understanding the reason why a given product of human labour takes on the form of value, it is a question of understanding why the product of human labour, in addition to having a series of qualities attributable to its physical corporeity, takes on the (social) property of being value. The starting point of Marxian presentation is in fact the commodity, not only as the product of labour, but as the product of a specific social organisation that now becomes the object of analysis: the commodity as social relation. It is not a question of reducing value to labour, but understanding how labour becomes value. Diane Elson has coined an insightful formula for Marxian theory: it is not a "labour theory of value", but a "value theory of labour"¹⁰, in which it is abstract labour (and not labour concretely produced) that is the substance of value. Purely social substance that is realised in exchange (attention: it is realised in exchange, not created in exchange). It cannot in any way be measured prior to exchange: that measurement in hours would be the mere measurement of concrete labour delivered, but not of abstract labour as purely social substance. The measurement of abstract labour is also a social process that is determined in the commodity market: any measurement of value in labour hours falls on the terrain of political economy. The perspective from which

⁸ Ivi, p. 252.

⁹ Marx, K. (2010), *Economic Manuscript of 1861-63*, in Marx Engels, *Collected Works*, vol. 30, London, Lawrence & Wishart, p. 150.

¹⁰ See: Elson, D. (2015), *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, London-New York, Verso.

Heinrich reads Marx is radical. Arguing from the *1871-72 Manuscript*, which Marx wrote for the second edition of the first book of *Capital*, he shows that *abstract labour* as a *purely social substance* does not even pertain to the individual commodity before it is sold. Otherwise

the objectuality of value would be [...] a property of the individual commodity, which would be conferred upon it through the expenditure of abstract labour (understood as a physiological property of any labour), *thus prior to and independent of exchange*¹¹

whereas the objectuality of value pertains to the commodity only when it is brought into relation with other commodities in exchange: it is a “collective social substance”¹² that they can only have as a collective. Heinrich's idea is that value as “social property exists only in the social relation between commodities, i.e. only in exchange” and that “taken in isolation, outside of exchange, the commodity body is not a commodity, but simply a product”¹³.

The analysis of the value form shows how the value of a commodity finds expression only in the exchange value, i.e. in the body of the commodity against which the commodity is exchanged. That purely social substance that is abstract labour is not seen except in the body of the commodity against which the first commodity is exchanged. This means that value as a social relation finds expression in a given object and its magnitude is expressed in the physical quantity of the object against which it is exchanged. The relation is expressed, and at the same time concealed, in the body of that commodity that has taken on the function of its universal equivalent, the form of money. The exchange relationship is thus not, contrary to how political economy understands it, only a symmetrical relationship, a simple relationship of equality: it is also a relationship of polarity in which the natural body of one commodity becomes the form of expression of the value of the other.

It is precisely in the analysis of the value form that Heinrich identifies a shift in the presentation.

In the first edition of *Capital Volume I*, the analysis of the form of value concludes with the universal form of value. In this situation each commodity is set against the others as a body of value, i.e. as a universal equivalent. The introduction of the money form only occurs in the second chapter, when the object of analysis is no longer the commodity form, but the exchange process.

In the second edition of *Capital Volume I*, the money form is introduced in the first chapter, as the conclusion of the analysis of the value form. For Heinrich, this shift is not merely spatial-expository in nature, but involves certain problems. The

¹¹ Heinrich M. (2023), *La scienza del valore...*, p.316.

¹² Ivi, p. 317.

¹³ Ivi, pp. 316-317.

logic that underpins the analysis of the commodity form (the first chapter) is different from that which underpins the exchange process (the second chapter): the former determines the structure of relations and the margins within which the social action of agents can take place; the latter delineates the social action of agents within the previously delineated structure. This duplicity of logics is lost in the second edition, when Marx introduces in the first chapter the money-form, which, for the author, can only emerge where it is no longer the structure of relations that is analysed, but the social action in the process of exchange: “with the introduction of the money-form, Marx moves to a different *theoretical level*: instead of the conceptual development of *forms*, he argues with ‘social custom’, that is, ultimately, with the *actions* of the commodity owners”¹⁴.

This distinction again shows the difference between Marxian presentation and that of political economy. Social action is conceivable only after the analysis of the social structure (of the social relation) which alone makes conceivable the binaries and constraints, as well as the imperatives to which social action must respond, whereby “the natural laws of the commodity have manifested themselves in the natural instinct of the owners of commodities”¹⁵.

What emerges strongly from the author's presentation is the monetary nature of the Marxian theory of value: Marx's theory is a “monetary theory of value”. Unlike the theories of the classicals and marginalists, money is not a veil covering the exchange process, nor is it a social convention through which the difficulties of barter can be overcome. Money is the necessary outcome of a specific form of social organisation of production in which privately provided labour only becomes part of the overall social labour by taking the form of money. Money is not a thing, but *a social relationship expressed in the form of a thing*.

Faced with Marx's theory of money, Heinrich wonders whether the money form must necessarily be assumed by a commodity. That is, he asks whether the bearer of the money-form must necessarily be a commodity or whether this element of Marxian theory can be eliminated. It is not a question of showing “that from the commodity-money developed in the first book a historical transition to a non-commodity-money can be generated”¹⁶, but rather to show that in Marxian logic it is possible to avoid commodity-money. For Heinrich, the commodity that becomes money is not money as value, but as an *objectual representation of value*, as an objectual representation of abstract wealth. It is a *sign of value* regardless of being value; it is therefore not necessary for the representative of value to be value itself, just as any sign does not need any mimetic relationship to what it represents. This idea is developed from the distinction between the structural analysis of the commodity as social relation and the analysis of exchange as social action. Heinrich

¹⁴ Ivi, p. 330.

¹⁵ Marx, K. (1976), *Capital* Volume 1, Harmondsworth, Penguin, 1976, p. 180.

¹⁶ Heinrich, M. (2023), *La scienza del valore...*, p. 342.

sheds a light on a confusion of levels of presentation in the second edition of *Capital Volume I*: while the structural analysis of the commodity form as social relation allows us to identify the necessity of an objectual representative of value, it is only at a lower level of abstraction that the social action that makes a commodity the representative of value, i.e. that makes a commodity money, comes into play; but this does not mean that a different form of social action that results in a non-commodity money is not conceivable: “the question about the necessity of money (which Marx answers convincingly) is on a different expository level than the question about the nature of the object that serves as money”¹⁷.

From this interpretative framework, Heinrich also addresses the much-debated problem of the transformation of values into prices, arguing that it is a problem foreign to the monetary theory of value expounded by Marx. In Heinrich's perspective, it is a matter of showing how behind the categories of profit and average profit, there are specific social relations that are reconstructed by Marx from the analysis of the commodity through the categories of value and surplus value. Heinrich seems to argue that the whole debate, in Marxist and non-Marxist circles, rests around the idea that it is possible to demonstrate exploitation only by showing that quantitatively average profits are nothing more than the distribution of the total surplus-value produced by labour alone. However

What is specific to capitalism is not the exploitation of immediate producers; the capitalist mode of production shares this exploitation with all modes of production based on class domination. What is specific to capitalism is the *form* in which this exploitation takes place: it is not based on personal relations of dependence, but is mediated by exchange between formally free and equal persons. For the analysis of the capitalist form of exploitation, the category of surplus value is not decisive as a *quantitative* category, but as an expression on an abstract level of the *formal content* of the exchange between capital and labour¹⁸.

6. AN ANTI-HISTORICIST MARX

One of the most tangible results of Heinrich's interpretation is to provide us with a Marx who is necessarily anti-historicist. The notion of “historicity” that emerges from this perspective appears several times in the *Science of Value*.

The Marxian paradigm, hinged on the concept of specific historicity, i.e. the form of historical becoming as an expression of the social determinations of a mode of production, produces not a model of narrative history, but that of a history to be

¹⁷ Ivi, p. 340. For a different perspective see: Bellofiore, R. (2023), *Su alcuni problemi della teoria marxiana. Considerazioni introduttive a Michael Heinrich*, La scienza del valore, in Heinrich, M., *La scienza del valore...*, 2023, pp. 40-42. See also: Fineschi, R. (2001), *Ripartire da Marx*, Napoli, La città del sole, pp. 92-118.

¹⁸ Heinrich, M. (2023), *La scienza del valore...*, p. 392.

constructed. Heinrich follows this thread and specifies its innovative theoretical scope.

Heinrich emphasises several times that the presentation of the critique of political economy is logical and not historical. One can fully understand Marxian discourse if one leaves aside that form of historicism that considers history as an immediate reflection of logical development or that extrinsically attaches historical determination to the categories. Marx's theory, in fact, develops a specific dialectic between logic and history, according to which the latter, from a presupposition, becomes a result of the former. A dialectic that Marx also makes his own at the moment of scientific elaboration and that also reverberates in the epistemologically relevant relationship between mode of presentation and mode of inquiry¹⁹.

Following this approach, a series of radical results of the critique of political economy can be enucleated. Radical results that allow Marx to detect the specific dynamics of the capitalist mode of production.

Marxian categories are not static, but dynamic, that is, they constitute a logical structure that produces effects. Economic categories, in fact, delimit the range of possibilities of capitalist reality, its temporality and historicity. From them, it is possible to identify the conditions of possibility of certain tendencies endowed with a specific degree of historical incidence.

The model of capitalist production offered by Marx is thus, as Heinrich strongly emphasises, far removed from the models of the classics and neoclassics who assume the static nature of an ideal equilibrium. In this sense, it is precisely the critical character of Marxian science that grounds the conditions of possibility for the emergence of a dynamic of the capital relation: nothing can and must be assumed as a given; every assumption must be posited. Thus, “the silent compulsion of economic relations”²⁰ becomes the *effectual reality* and *praxis of capital*.

The scientific rupture of the Marxian *episteme* captures the historical discontinuity of the capitalist mode of production, its specific historicity and

¹⁹ In Marx's presentation we can also see a critique of the historicist myth of the origin. If capital, according to Marx's critique of its fetish character, is process and not thing, it means that it continually reproduces its own presuppositions. Marx speaks of presupposition, not origin. Part eight of *Capital* Volume 1, in fact, is a critical exposition of “so-called primitive accumulation”. “So-called” alludes precisely to the Smithian mystification of this phenomenon: it is not a matter of wealth accumulated and put to use, but of an over-determined process that sets the presuppositions (continually renewing itself on an ever-increasing scale) of capitalist production – it is given in the theory as a processual presupposition necessarily posed by the logic of capital. It is not, therefore, a question of origin (also because jumping from origin to origin one ends up in the night when all cows are black of Historicism), but of a genetic-processual moment within the logic of the capitalist mode of production. In other words, in order to understand the constitutive moment of the capitalist relation, one must understand the separation of the subjective conditions from the objective conditions of the labour process and the necessary subsumption of labour-power to capital, i.e. all the fundamental determinations and categories of the capitalist mode of production (“labour-power”, “labour-process”, “surplus-value”, “value”, “subsumption”, etc.) must already have been in place.

²⁰ Marx, K. (1976), *Capital* Volume 1..., p. 899.

tendencies. In this framework, the question of transition is far beyond any gradualist configuration becoming a necessity posed by theory. Transition presupposes the position of coordinates that can be defined on the level of science.

It could be said that Marx succeeds here in giving a scientific configuration to a theoretical problem that, finding its most significant critical moments in Kant, Schiller and Hegel, crossed the entire modern philosophy of history and found its own solution as a critique of the knowledge of political economy.

7. CONCLUDING REMARKS

But there is another level on which the notion of historicity intervenes in Heinrich's elaboration: it concerns the dialectic between science and the history of science and its relationship to Marx's critical presentation.

In fact, the concept of science presented by Heinrich, inclined to the consideration of the specific determinations of the relationship between *problématiques* and theoretical fields, opens up the consideration of the historicity of science. On this path, it is possible to elaborate a history of science, on the one hand, free from the meshes of chronology, and on the other, self-critical, aware of its own assumptions and immune to what, with Carlo Ginzburg, we might call "historiographical ventriloquism"²¹.

Marx himself is not a good historian of economic thought, according to Heinrich. For example, in *Theories of Surplus Value*, where Marx superimposes the *problématiques* of his research on the classical. For this reason, according to Heinrich, we cannot consider the *Theories of Surplus Value* a historiographical work. But one wonders at this point whether Marx's is not rather a topical construction capable of bringing out the limits immanent to political economy. In both *Theories of Surplus Value* and *Capital*, Marx distinguishes classical political economy, which is capable of grasping the internal nexus of capitalist production through the tracing of value back to labour expended in production (although it is then unable to develop the necessary mediations to understand how this nexus finds manifestation in the superficial phenomena of average profit and production prices), from vulgar political economy, which instead remains tied to the semblance of phenomena immediately ascertainable on the empirical level. But for Heinrich, this very distinction is without foundation and is a sign of a double misunderstanding of Marx: on the one hand, Marx does not understand that classical and vulgar political economy are but variants of the same theoretical field; on the other hand, he fails to recognise the originality, the non-empiricist character, of his own critical theory.

²¹ See: Ginzburg C. (2014), *Our words and theirs*, in Fellman, S., and Rahikainen, M. (eds.), *Historical knowledge. In quest of Theory, Method and Evidence*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119.

One might, however, object to Heinrich if he himself does not fall into the same theoretical bias he imputes to Marx: when he points out such inadequacies in Marx's presentation, is Heinrich not projecting onto Marx a *problématique* that is, at least in part, foreign to him? We might ask, for instance, of what the distinction between classical and vulgar political economy is the outcome; what lies behind it. Probably not so much a fully-founded framework of the history of science, but rather a new theoretical topography that finds in the theory of value its centre of gravitation, the architectural keystone capable of orienting the levels of the theory, their plan, their interweavings and developments. In such a perspective, classical and vulgar political economy find their objective consistency as opposed fetishistic transpositions of the sensuous supersensible character of the commodity-form. Losing this Marxian distinction runs the risk of losing the specificity of Marx's history of the theory, which is not a simple historical account based on texts, but a logical understanding of the theory as a manifestation in "valid, and therefore objective"²² forms of thought of the social relation; that is, there is a risk of weakening the connection between the fetish character of the social relation and the fetishism of political economy.

²² Marx, K. (1976), *Capitale* Volume 1..., p. 169.

MARX'S ANTHROPOLOGIES? A DIALOGUE WITH MICHAEL HEINRICH'S *WISSENSCHAFT VOM WERT*

GABRIELE SCHIMMENTI

*Department of Philosophy, Communication, and Performing Arts
Roma Tre University
gabriele.schimmenti@uniroma3.it*

ABSTRACT

My article aims to problematize the idea of a break between Marx and anthropologism, as proposed by Michael Heinrich in his important text *Die Wissenschaft vom Wert*. I will deal with Heinrich's argument that Marx, from 1845 onward, developed a new non-anthropological and non-essentialist conception. Instead, I will tentatively suggest that while Marx's position is non-essentialist, it remains 'anthropological' in a certain sense.

KEYWORDS

Karl Marx; Michael Heinrich; Wissenschaft vom Wert; Humanism; Perfectionism of autonomy

Die Revolution, die hier nicht ihr Ende, sondern ihren organisatorischen Anfang findet, ist keine kurzatmige Revolution. (...) Es [Das jetzige Geschlecht - G.S.] hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind¹.
(K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*)

1. INTRODUCTION

At least from Althusser's groundbreaking writings onwards², Marx studies have to address the issue of the relationship between Marx's thought and his conception or rejection of humanism. This is, of course, no small matter, since this issue has a crucial impact on the identification of emancipatory subjectivities, or of concepts capable of bringing new perspectives of freedom into play. Obviously, this debate - or at least the vindication of the alliance between Marxism and humanism - has origins that go back further in the history of Marxism (one might recall Franz

¹ "The revolution, which finds here not its end, but its organisational beginning, is no short-lived revolution. (...) It [the present generation] has not only a new world to conquer, it must go under in order to make room for the men who are able to cope with a new world" (MECW 10, p. 117).

² Althusser (1965; 1965b).

Mehring or György Lukács, but also Herbert Marcuse or György Márkus). However, the aim of my article is not to discuss this issue in the history of Marxism or in the reception of Marx's thought, but to interrogate the relationship between Marx and humanism from the recent praiseworthy Italian translation of Michael Heinrich's *Wissenschaft vom Wert*³. I must confess that thinking along the lines, but also outside the lines of Heinrich's text is not an easy task for me. Essentially for one main reason: because my reading of Marx has been profoundly influenced by the *Wissenschaft vom Wert*. The monetary theory of value, the idea of a *nachträgliche Vergesellschaftung*, the anti-dogmatic and philological method adopted by Heinrich are just some of the elements that make me sympathetic to that approach and which I would like to briefly mention here⁴. For this reason, the reflection I do in this essay of a certain aspect of Heinrich's discourse does represent in some ways a reconsideration I do of a certain aspect of Marx's interpretation that I endorse.

In this paper, I argue that the break with anthropologism in Marx's thought during the years 1845–46 can be traced by reconstructing, from the perspective of conceptual history (*Begriffsgeschichte*), the concepts of *Humanismus* and *Menschheit*. This approach reveals that Marx sought to abandon a particular semantics (and essentialist conception) of the term “human” in favor of a non-essentialist one. This new semantics, whose primary characteristic I identify with the concept of self-determination, fulfills multiple functions: while emphasizing an empirical generalization, it simultaneously acts both as a “political operator”, as it has been termed, that is a concept capable of articulating ever-expanding forms of universalization in qualitative or, as they have been called, insurgent⁵ terms. Nevertheless, this concept of the human could be also assessed both as remaining entangled in the theoretical field of political economy, but also as an overcoming of a naturalistic and essentialist conception of human beings – and thus a critique directed against the Young Hegelian positions – as well as a further positive modulation of the same concept. In other words, Marx would transcend essential anthropologism to establish a new form of political anthropologism. As I mentioned above, I will draw on the conceptual history (*Begriffsgeschichte*) of the German terms by which humanism has been defined (*Menschheit*, *Humanismus*, *Humanität*), hoping in this way to further problematize the concept of the human in Marx's thought. I will argue my thesis in the following steps: in a first step (§ 2), I

³ This is an important project, for which both Stefano Breda and Riccardo Bellofiore are to be thanked – but thanks are also due for involving me in this symposium.

⁴ Heinrich's interpretation of Marx's effort to transcend the theoretical field of classical political economy aligns closely with two other significant works by Roberto Fineschi (2021; 2024).

⁵ Tomba (2019, pp. 14-15) speaks of “political operator”: “Women, the poor, and slaves have instead acted as the excess of the term “man” with respect to the law and to every essentialist definition of the human. In their praxis, the concept of “homme” has become a political operator capable of disordering the existing order”.

will show in what terms Heinrich's perspective can be called anti-humanist or better said, "anti-anthropologist". In a second one (§ 3), I will summarise the conceptual history (*Begriffsgeschichte*) of the concepts of *Humanismus* and *Menschheit*, trying to show the main differences between them. In the third section (§ 4), I will provide a brief examination of how these terms appear in Marx's works, aiming to highlight key conceptual tensions within his reflections. However, it is worth noting that this essay does not claim to provide an exhaustive interpretation of Marx's trajectory; rather, it positions itself as a working framework and an open laboratory for further researches. Finally, I will conclude (§ 5) by asking whether the perspective I argue can be integrated or not into Heinrich's readings.

2. BEYOND MARX'S ANTHROPOLOGY

According to Heinrich, the radical epistemological novelty of Marx's thought is the break with the theoretical field of political economy. This is why it should always be kept in mind that Marx's reflection is a *critique* of political economy. By theoretical field, Heinrich means "a series of assumptions, mostly unexplained but considered self-evident" that underlie various problematics, i.e. "the structure of a discourse, which generates certain kinds of questions and excludes others". Taking this into account, "Marx's critique of political economy does not simply present itself as a new theory or a new problematic in the history of economic thought, but rather as a *critique of the theoretical field from which the various theories of classical economics derived*"⁶. Heinrich argues in the first part of the volume – which is not by chance dedicated to Marx's "anthropological" perspective – that different problematics are present in classical economics on the one hand, and in vulgar economists and marginalism on the other. Underneath these different problematics lies the same theoretical field of bourgeois society and thus of bourgeois economics, which is characterised by four defining elements, which Heinrich summarises with the terms a) *anthropologism*, b) *individualism*, c) *ahistoricity* and, finally, d) *empiricism*. According to Heinrich, anthropologism presupposes an essence of the human being, "a specific natural framework of the human being, composed of instincts, needs, and, above all, a particular form of rationality"⁷. To essentialist anthropologism is thus linked individualism, that is, the idea of a society conceived as being composed of individual atoms, each bearing the human essence. Both of these aspects (anthropologism and individualism) lead to ahistoricism, meaning that bourgeois thought and political economy conceive socialization as either adequate or inadequate to this natural human essence. Heinrich argues this idea of a break

⁶ Heinrich (2023), pp. 105-107; my transl. Obviously, Heinrich's epistemological perspective is clearly indebted, even at the terminological level, to Althusser's reflections from the 1960s. For clarification regarding Heinrich's Althusserian influences see Morfino (2023).

⁷ Heinrich (2023), p. 170; my transl.; see also p. 210.

with the anthropological element of the theoretical field of political economy in the second part of the volume (chapters 3 and 4), where he discusses the still anthropological critique of the young Marx and the gradual gaining ground of the crisis of such conception. I agree with Heinrich's reconstruction of the crisis of Marx's early essentialist conception. This essentialist conception embodied in the concepts of alienation (of a human essence) and *Gattungswesen* was indebted to Feuerbach. Marx emancipated from that naturalistic concept of essence, even though he gained from Feuerbach the idea of the human being primarily constituted by material needs and sensibility – in a certain sense, the reversal of the hierarchy of the anthropological faculties according to German idealism⁸. The recognition of the historical and social character of the human being allowed him to break with a naturalistic and essentialist conception of it. It is not possible here to retrace all the textual evidence on the basis of which Heinrich develops his interpretation of a break, to be located in 1845-1846, with the anthropological point of view. To briefly summarize, it can be mentioned, that a crisis of the anthropological and essentialist point of view emerges in 1845, but it solidifies in 1846. We read in fact with regard to the *Draft of an Article on Friedrich List's Book Das nationale System der politischen Oekonomie* (1845):

It is true that Marx speaks with great emphasis about the “human” [...]. However, with such expressions, he no longer refers to an original human essence and its loss through alienation, but rather to the possibilities offered by industry once it is no longer conducted in the interest of “commodity exchange” but in the interest of human beings. In any case, although Marx strives to no longer argue within the discursive framework of “human essence” and “alienation”, his emphasis on the “human” still places him on the threshold of an essentialist framework⁹.

Heinrich correctly demonstrates how, in the *Theses on Feuerbach* and *The German Ideology*, there is a radical critique of essentialism and the concept of “human” (essence), by discussing the stages of the transition towards the conception of human as an “ensemble of the social relations”¹⁰. In such formulation, one can read Marx's critique of his own earlier anthropological positions. Heinrich then critiques those authors (Sève, Braun) who have reduced the critique of anthropologism in the sixth thesis on Feuerbach to a mere critique of Feuerbach's naturalism, identifying in Marx a lingering essentialist notion of the human tied to the historicity¹¹. As I shall demonstrate, the issue of historicity, while relevant, is at

⁸ Feuerbach overturns the predominance of the so-called theoretical senses, assigning greater significance to touch and taste. I hinted at that in Schimmenti (2025).

⁹ Heinrich (2023), p. 221; my transl.

¹⁰ MECW, 5, p. 4; MEGA², IV/3, p. 19.

¹¹ Heinrich (2023), p. 228.

least complementary to the element of autonomy and the idea of the (self-)construction of the human in this second phase¹².

3. HUMANISMUS *AND/OR* MENSCHHEIT

By adopting a conceptual-historical approach, it becomes possible to trace and examine the various differentiations within the concept of the human. For this reason, it is appropriate here to discuss some central conceptual passages in the historical semantics of words such as *Humanismus*, *Humanität* or *Menschheit*. The development of this semantics shows the simultaneous coexistence of two competing trajectories of the concept of the human: on the one hand, the human understood as a natural essence, a *Naturwesen*, and on the other the human meant as a being capable of self-determination, i.e. as a historical, autonomous being – that is to say, capable of giving itself its own law (self-determining). In this second case, the nature of the human being is redefined *within* the relationship of self-determination. Hans Erich Bödeker, in his entry of the *Geschichtliche Grundbegriffe* on the concepts of “*Menschheit, Humanität, Humanismus*”, explained the differentiations and “developments” of these concepts in detail. I will therefore briefly summarise some key passages of this process hereinafter.

First, it is worth noting that the semantics of the concept of *Menschheit* do not immediately align with those of *Humanismus* or *Humanität*. The Latin term *humanitas* will be introduced in German in XVI century with the term “humanitet” and then it will become in XVII century the word “Humanität”. The term *Humanismus*, instead, is a neologism that emerged in the pedagogical discussions around 1800 and then migrated to the *Vormärz* debate¹³, an issue I shall briefly discuss later. The term *Menschheit*, on the other hand, while coming from a semantics closely related to theology which connected the concept of the human to creatural naturality, emancipates itself from this background to emphasise the element of human self-determination¹⁴. Bödeker, thus, examines, broadly speaking, the process of the emergence of a *Kollektivbegriff* which since the 19th century has teleologically oriented the praxis of human subjectivities. For the sake of argumentation, it is not necessary to retrace the particular moments in the ‘development’ of these concepts; however, it must be said that clearly such a history is in many respects multifaceted and non-univocal. Clearly over a long period of time the term has been used by different social classes to defend or expand their own interests. Nevertheless, it is possible to indicate some substantial moments of

¹² As I argued above, this is no small matter if one considers that the political epitome of this transition could be observed when in June 1847 the League of Communists – first League of the Just – modified the motto “Alle Menschen sind Brüder” to “Proletarier aller Länder, vereinigt euch!”.

¹³ Bödeker (1982), p. 1064.

¹⁴ Bödeker (1982), p. 1063.

transition. For example, by the end of the 17th century and throughout the 18th century, the term began to emancipate itself from the aristocratic naturalistic horizon in which it was used and became a concept through which the bourgeoisie sought to distance and emancipate itself from estate-based society. This will lead to the separation of the previously conjoined concepts of “humanity” and “royalty,” contributing to a critique of the supposed natural differences promoted by the aristocratic ideology of the *ancien régime*¹⁵. Precisely in the second half of the 18th century, the concept of humanity takes on an emancipatory function. Although still bound to the concept of nature, it increasingly begins to be understood in relation to concepts such as self-determination, capacity for refinement, perfectibility and so on. The concept of *Menschheit* thus moves away from the description of a (naturalistic) condition (*Zustand*) and begins to be understood as a task (*Aufgabe*) or a project, before becoming a collective concept. Bödeker correctly recognizes here the “syndrome of a bourgeoisly conceived subjectivity”¹⁶. It takes over the idea of human being as a self-determining human being whose end is himself or herself (Kant)¹⁷. If the reference to an ‘Aristotelian’ naturality collapses, then the temporality proper to human beings expands from the space of individual life to that of society and history: “*Menschheit* becomes the linguistic expression of the historical process of becoming human”¹⁸. It was only in the final third of the 18th century that the term *Humanität* began to be used synonymously with *Menschheit*¹⁹. Even at the end of the century, the former term was connoted by semantics related to aristocratic conception. It should be noted that when the two semantics conflated, the noun *Mensch* served as the term for both *Humanität* and *Menschheit*. However, a point to be stressed is that it was through the coexistence of two concepts – let’s say roughly one ancient and one modern concept of the human – that the bourgeoisie was able to criticize the *ancien régime*. On the one hand, from a naturalistic perspective, the absolute monarch could be criticized because the sovereign and the subject shared the same nature, so the former should not have any privilege. On the other hand, however, the criticism moved on the side of the result and not the origin. In other words, the logical chain can be summarized as follows: if the human being is characterized by perfectibility, so to speak, then his (or her) merits will define him (or her); the sovereign will therefore have to prove that he is sovereign through his own efforts and not by natural privilege. But the sovereign is sovereign by natural privilege and not by his merits. While on the one hand, the former critique centered on the shared natural essence

¹⁵ Bödeker (1982), pp. 1077-1078.

¹⁶ Bödeker (1982), p. 1079; my transl.

¹⁷ I keep “himself” and “herself” more to respect what seems to me to be the spirit of the Kantian discourse, rather than the letter.

¹⁸ Bödeker (1982), p. 1081; my transl.

¹⁹ Herder’s writings are situated precisely in this temporal rift.

of humanity between monarch and subject, in the latter case, it shifts toward the shared capacity for self-determination. But this capacity of self-determination was considered a natural property (the essence) of the human being and not a collective political practice, ending therefore in a logical short-circuit. As I shall examine later, Marx seeks to disentangle (political) self-determination, in the sense I will discuss, from its essentialist and theoreticist distortion.

In any case, starting from the concept of freedom as autonomy formulated by Kant, one could read the reflections of Schiller and German idealism, which nonetheless seek to overcome the Kantian dualism between sensibility and reason, between nature and freedom, and emphasize the political and social aspect of the concept of humanity. One should consider that in a germinal phase of German idealism, the concept of humanity is even used to make a critique of the State²⁰.

For this reason, the emancipatory potential of the concept of the human has been considered dangerous by conservative thought at the end of 18th and at the beginning of 19th century. Conservative critiques on the one hand address the universal nature of the concept of the human, and on the other emphasize the human's inability to change his nature, i.e., a critique against the human being's capacity for self-determination and perfection²¹.

As I mentioned above, the concept of *Menschheit* should be differentiated from that of *Humanismus*. The latter concept emerged around 1800 within pedagogical debates. Niethammer coins it in opposition to "Philantropinismus" (or "Realismus") to defend the study of ancient languages in the German educational system²² – but more generally whether education should focus on the theoretical or "abstract" side (*Humanismus*), or consider more strictly the applicational or "practical" side (*Realismus*). Obviously, such issue was largely related to the German concepts of *Bildung* and *Erziehung*. However, alongside the pedagogical employment, the term began to be included in the political debate, for example by prominent Young Hegelians such as Arnold Ruge, but also by Ludwig Feuerbach, who conflated the two semantics. Hakkarainen has shown how the journalistic debate contributed to the semantic shift from the field of pedagogy to the field of politics, also exhibiting how the concept experienced a significant expansion in the

²⁰ "From nature I come to the *works of man (Menschenwerke)*. First of all the *idea* of humanity (*die Idee der Menschheit*). I want to show that there is no more an idea of the *state* than there is an idea of the machine, because the state is something mechanical. Only that which is an object of freedom can be called an *idea*. We must therefore go beyond the State! For every state must treat free human beings as if they were cogs in a machine; but that it should not do; therefore it would *cease* to exist. You can see for yourself that here all ideas, for example that of eternal peace, are only *subordinate* ideas of a higher idea. At the same time I want to lay down here the principles for a *history of humanity*, and to expose down to the bone the whole miserable apparatus of state, constitution, government, and legislation" (Anon [Hegel, Hölderlin, Schelling ?] 1996, 3-4). Obviously, the three potential authors of the manuscript do not have the bourgeois state in mind.

²¹ Bödeker (1982), pp. 1102-1107.

²² Niethammer (1808).

aftermath of the Forty-Eight²³ and how the peaks in the use of this concept in the *Zeitungen* are to be found around 1848. It is not possible here to retrace the whole debate on the concept of humanism that runs through the Young Hegelianism and the *Vormärz* and involves other authors such as Bruno Bauer, Moses Hess, Max Stirner, Wilhelm Weitling, and, of course, Marx and Engels. By way of example, it has to be emphasized here that Marx and Engels undoubtedly identified for instance in Feuerbach a renewed essentialist conception of the human, entirely built upon the essence of the *Gattungswesen* and its properties²⁴. But for instance also Ruge, following Feuerbach, connected *Humanismus* and essentialism: “Die Erklärung der Religion (...) aus dem Wesen des Menschen – *der theoretische Humanismus* – und die Ableitung aller Constituirung der menschlichen Gesellschaft aus dem Anspruch aller Einzelnen auf die wahrhaft menschliche Existenz – *der praktische Humanismus* – endlich die Vereinigung beider Seiten”²⁵. However, in the next paragraph, I argue that Marx’s reflection lies precisely on the borders between these two semantics, which he attempts in his own way to overcome by trying to safeguard and extend *Menschheit*, meant as autonomy, from *Humanismus* meant as the essentialist discourse proper to Young Hegelianism.

4. MARX’S ANTHROPOLOGIES?

Interestingly, to the best of my knowledge, the first occurrence of the terms *Humanität* and *Humanus* in Marx’s works is to be found in the *Debates on the Law of Thefts of Wood*²⁶. As I have shown elsewhere, when Marx speaks of the “holy Humanus” (*heiliger Humanus*) he is probably not just referring to Goethe’s *Die Geheimnisse*, but also to Hegel’s aesthetics. If Goethe still used the term with a religious meaning, Hegel had secularised it to indicate the universal finite – even arbitrary – contents of the subjectivity of the modern artist. In a certain sense, already in this text, one can see the political inflection that Marx gives to the

²³ Hakkarainen (2020)

²⁴ So Feuerbach in the *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: “The *deification* of the *real*, of the *materially existing*—materialism, empiricism, realism, humanism—the *negation* of theology, is, however, the essence of modern times (Die *Vergötterung* des *Wirklichen*, des *materiell Existierenden* – der Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus –, die *Negation* der Theologie ist aber das Wesen der neuern Zeit)” (Feuerbach, GW 9, § 15, p. 285; my translation)

²⁵ “The clarification of religion (...) from the essence of man - theoretical humanism - and the derivation of all constitution of human society from the aspiration of all individuals to a truly human existence - practical humanism - finally the unification of both sides”, see Ruge (1846), 65; cf. also Bödeker (1982), p. 1123. Moses Hess wrote in collaboration with Marx a critique of Ruge’s volume, in which latter’s ideological concept of *Humanismus* is strongly criticized (MEGA², I/5, pp. 647-667, but for a critique of the concept of *Humanismus* in the *German Ideology* see also the critique of Bruno Bauer, pp. 153-155).

²⁶ MEGA², I/1, p. 205.

concepts of the philosophical tradition. In fact, Marx shifts the “holy Humanus” into the realm of politics, while playing between the religious and the secular meanings of the term²⁷. In my view, this suggests that Marx, even in his early years, reflects on the concept of the human within the context of politics and society. However, it is, in my opinion, undeniable that the young Marx still adopts Feuerbach’s essentialist conceptualization of the human.

A terminological aspect that emerges from the study of Marx’s texts is that, while the term “humanism” (*Humanismus*) is used positively until approximately the mid-1840s, after which it is gradually abandoned and strongly criticized, the same cannot be said for the term *Menschheit*, which reappears several times in Marx’s work, even within his critique of political economy, where Marx speaks for instance of a “Entwicklungsgeschichte der Menschheit”, a “history of the development of humanity”²⁸. If that is the case, it is then necessary to understand which is the meaning of the terms *Mensch* and *Menschheit* in the writings on the critique of political economy.

If one looks at the terms *Humanität* and *Humanismus*, one can easily notice how in the *Holy Family* Marx even goes so far as to speak of a ‘realer Humanismus’²⁹ and to equate *Humanismus* with communism and to a fully developed naturalism (*vollendeter Naturalismus*)³⁰ in the *Economic and Philosophic Manuscripts from 1844*. Correctly, Heinrich notices how from 1845 onwards, Marx begins to explicitly criticise essentialist positions. Nevertheless, I contend that Marx’s critique of “humanism” is referring to the essentialist framework of some Young Hegelians and, therefore, also to his own previous essentialism. In particular Feuerbach had defended the idea of an essence of men intended as a sum of properties, which were transhistorical. In the *Theses on Feuerbach*, Marx still accepts the idea of an essence of the human being, but such essence is now the “ensemble of the social relationships”, as I already mentioned. And Marx can still affirm that the standpoint of the new materialism is the “human society” (*menschliche Gesellschaft*) or the “social humanity” (*gesellschaftliche Menschheit*). Nevertheless, Marx becomes gradually aware of the fact that the concept of *Wesen* is ambiguous and does not fully allow to think human as historically determined, until he finally abandons such concept. Heinrich acknowledges that “When Marx defines ‘the ensemble of social relations’ or ‘the sum of productive forces, capitals, and forms of social relations’ as

²⁷ See Schimmenti (2019). In fact, in the passage of the *Debates*, where the mention of the “holy Humanus” appears, Marx uses Hegel’s concept of “geistige Tierreich”. For a different reading of the relationship between this concept in Goethe and Hegel, see Donougho (1982).

²⁸ MEGA², II/10, p. 73. In the new English translation of Marx’s *Capital* one can read: “history of human development” (Marx (2024), p. 51). Moreover, assuming hypothetically what is reported in the *Bekanntnisse* to be true, one should remember that Marx’s favourite maxim was “Nihil humani a me alieneum [sic! – G.S.] puto” (MEW 31, p. 597).

²⁹ MEGA², I/4, p. 72.

³⁰ MEGA², I/2, p. 263.

the real basis of the ideas of human essence, he is deciphering the reality hidden in the ideological conceptualization of ‘human essence’, but he is not making any positive assertion about this essence”³¹. But, in the *Theses on Feuerbach*, Marx does not yet claim that there is no human essence. Indeed, he is precisely *defining* human essence as the “ensemble of social relations”. In the *Theses on Feuerbach*, it seems that Marx still remains entangled in an old terminology while attempting to express a new conceptual framework³². In other words, Marx is still working with the term “essence”, with which he still paradoxically expresses a non-essentialist position. Finally, in *The German Ideology*, Marx and Engels clarify their stance regarding the rejection of an anthropological essentialism³³. Nevertheless, my hypothesis is that when Marx criticizes explicitly the term “Mensch”, he is dismantling the essentialist version of the concept proper to *Humanismus*, undertaking an operation of liberation of a new concept from an abstract and ahistorical framework. Only through this liberation, the historical genesis of the universal concept of “the human” can be traced, both in its ideological and emancipatory dimensions. However, I have the impression that he is also attempting to do something more than that: to move beyond those positions that view self-determination as an essential property of the human being. In particular, he seeks to transcend liberal conceptions of self-determination—perspectives that interpret self-determination as an individual property rather than as a social or political practice, and that consider self-determination as something inherently

³¹ Heinrich (2023), p. 229; my transl.

³² “Feuerbach resolves the essence of religion into the essence of man. But the essence of man (*das menschliche Wesen*) is no abstraction inherent in each single individual. In its reality *it is* the ensemble of the social relations (*In seiner Wirklichkeit ist es [das menschliche Wesen – G.S.] das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)” (MECW 5, p. 7;MEGA², IV/3, pp. 20-21; my emphasis).

³³ Cf. the passage cited by Heinrich (2023), p. 230: “The individuals, who are no longer subject to the division of labour, have been conceived by the philosophers as an ideal, under the name ‘man’, and the whole process which we have outlined has been regarded by them as the evolutionary process of ‘man’, so that at every historical stage ‘man’ was substituted for the individuals existing hitherto and shown as the motive force of history. The whole process was thus conceived as a process of the self-estrangement of ‘man’, and this was essentially due to the fact that the average individual of the later stage was always foisted on to the earlier stage, and the consciousness of a later age on to the individuals of an earlier. Through this inversion, which from the first disregards the actual conditions, it was possible to transform the whole of history into an evolutionary process of consciousness” (MECW 5, pp. 88-89). Here the passage from the MEGA²: „Die Individuen, die nicht mehr unter die Theilung der Arbeit subsumirt werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen „der Mensch“ vorgestellt, & den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß „des Menschen“ gefaßt, sodaß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe „der Mensch“ untergeschoben & als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß „des Menschen“ gefaßt & dies kommt wesentlich daher, daß das Durchschnittsindividuum der späteren Stufe immer der früheren & das spätere Bewußtsein den früheren Individuen untergeschoben” (MEGA², I/5, p. 114). But see also on this topic MEGA², I/5, pp. 19, 25, 95ff.

belonging to human nature, rather than as the result of political practice within given conditions.

Human “beings” are therefore now for Marx individuals who do not act concretely in an absolute time (a time without time), but within determined historical conditions; this obviously does not imply determinism or absolute heteronomy, but rather that the possibilities for transforming reality are determined and depend on historical and real conditions. In other words, it is not only history that produces the human, but the human also makes history and can thus self-constitute within it³⁴. To avoid this statement being misinterpreted as (what Marx conceived as) Young Hegelian, it should be clarified that we are referring to the historically determined humans, who are capable of modifying history, not in an absolute manner, but still in a determined one. The “human”, therefore, is no more conceived as a thing or an essence, but as an open process of self-constitution. What I would like to emphasize here, however, is that the element of self-determination or autonomy is central to this process of self-constitution; this is, of course, not the perspective of individual self-determination, but of collective self-determination, expressed in the idea of a “Verein freier Menschen”³⁵. For this reason, the concept of the human can still represent, in *Capital*, a constructive and open process of universalization grounded in self-determination. In this way, Marx can contrast the concept of “the cult of the abstract human being”³⁶ of Christianity with that of “frei vergesellschafteter Menschen” (freely associated humans). A constitutive element of these freely associated humans is self-determination—or at least, this is how I interpret when Marx argues that “The form of the social life-process—i.e., the material production process—will not shed its foggy shroud of mystery until it becomes the product of freely associated people (*frei vergesellschafteter Menschen*), consciously planned and controlled by them (*unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle*)”³⁷. Subsequently, Marx specifically addresses this dialectic

³⁴ It seems to me that Marx formulates this idea not only in the famous passage of *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (MEGA², I/11, p. 96), but later as well: “Thus, the existence of the human is the result of an earlier process that organic life has undergone. Only at a certain point do they become human. But once the human is posited, they are, as a constant precondition (*Voraussetzung*) of human history, just as much its constant product and result, and they are a precondition only as their own product and result” (MEGA², II/3.4, pp. 1491-1492; my translation).

³⁵ MEGA², II/10, 78. For the concept of association (*Verein*) in Marx see Ricciardi (2023).

³⁶ “Which form of religion corresponds most closely to a society of commodity producers, where what constitutes the general social relation of production is that the producers relate to their products as commodities—thus as values—and with their instances of private labor in that thingly form, they bring them into relation with one another as equal human labor? This distinction belongs to Christianity, with its cult of the abstract human being, which is especially pronounced in its bourgeois stage of development: Protestantism, Deism, and so on” (Marx 2024, p. 55; MEGA², II/10, p. 78).

³⁷ Marx 2024, p. 56; MEGA², II/10, p. 78. I maintain the English translation, but it is interesting to notice, that in the new English translation of *Capital*, the term “Menschen” has been rendered as “people” in this passage.

between autonomy and heteronomy: “But for this to happen, a society must attain a certain material basis or multiple material conditions of existence, which will arise spontaneously from a long and painful history of development”³⁸. At the same time, based on this concept of autonomy, he can criticize bourgeois autonomy, the “Eden of innate human rights”, in which human freedom is understood merely as the “free wills of the buyer and seller of a commodity”³⁹. Therefore, class struggle in the capitalist mode of production can also be understood as a conflict over the possession of human capacities:

It is necessary that the mass of the labourers should not be masters of their own time and should be slaves of their own needs, so that human (social) capacities can develop freely in the classes for which the working class serves merely as a basis. The working class represents lack of development in order that other classes can represent human development. This in fact is the opposition in which bourgeois society develops, as has every hitherto existing society, and this is declared to be a *necessary law*, i.e. the existing state of affairs is declared to be absolutely reasonable⁴⁰.

However, in this passage, Marx is no longer referring to the essential properties of humans, but rather to human capacities, that is, social capacities, understood as the potentialities arising from a historically specific interaction between social beings, properly humans as “ensemble of social relations”. To avoid any misunderstanding, this de-essentialized concept of *Menschheit* with which Marx begins to work in 1845-46 is perfectly compatible with the rejection of a narrow historicism, which postulates a sort of original subject at the beginning of history. The issue becomes more complex when the focus shifts from the issue of the origin to the aims of history. In this case, it seems to me that the concept of human represents a regulative principle of emancipation rather than something substantial. Such regulative principle is not something already determined by a set of natural properties; instead it is something that can be re-defined by political practice. And this because human is a collective concept that, rather than solely directing political action, is capable of encompassing different emancipatory demands within itself and deploying them in the space of history.

³⁸ Marx 2024, p. 56; MEGA², II/10, p. 78.

³⁹ Marx 2024, p. 149; MEGA², II/10, p. 160.

⁴⁰ MECW, 33, p. 287, modified translation; here the original passage in German: “Es ist nöthig, daß die Arbeitermasse nicht Herr ihrer Zeit, und Sklave ihrer Bedürfnisse sei, damit sich die menschlichen (gesellschaftlichen) Fähigkeiten frei in den Klassen entwickeln können, denen diese Arbeiterklasse nur als Unterlage dient. Die letzteren repräsentiren die Entwicklungslosigkeit, damit andre Klassen die menschliche Entwicklung repräsentiren. Dieß in fact der Gegensatz in dem sich die bürgerliche Gesellschaft entwickelt und alle bisherige Gesellschaft entwickelt hat, als *nothwendiges Gesetz*, i. e. das Bestehende als das absolut Vernünftige ausgesprochen” (MEGA², II/3.4, p. 1288).

5. CONCLUSION

This brief analysis cannot and does not aim to be exhaustive; it would undoubtedly require further investigation into the broader Marxian *corpus*. I have argued that, starting from 1845-46, Marx does not “develop a new non-anthropological and non-essentialist conception”⁴¹, but rather a conception that, while non-essentialist, remains ‘anthropological’ in a different sense. Instead of rejecting the concept of *anthropos*, of human, he reconfigures it. This new conception, which I have tried to outline, can certainly be interpreted as a persistence of an essentialist or anthropological (in a negative sense) conception, or it can be seen as an attempt to criticize and rethink the conceptual and semantic framework of modernity. As I argued, I stress that at stake in Marx’s ‘mature’ semantics of the human is the issue of the *social* conditions of possibility of freedom⁴².

REFERENCES

Althusser, Louis (1965), *Lire le Capital, Tome 1 & 2*, Paris: Maspero.

Althusser, Louis (1965b), *Pour Marx*, Paris: Maspero.

⁴¹ Heinrich (2023), p. 213; my transl.

⁴² I refer in other words to what has been called the perfectionism of autonomy, namely a concept of modern freedom based on the qualitatively increasing acquisition of social autonomy in history; see Moggach (2022; forthcoming 2025); Moggach, Mooren & Quante (2020).

Anon [Hegel, Hölderlin, Schelling?] (1996), *The Oldest Systematic Programme of German Idealism*, in F. Beiser (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1–5.

Bödeker, Hans Erich (1982), *Menschheit, Humanität, Humanismus*, in O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Teilband 3, 1063–1128.

Donougho, Martin (1982), *Remarks on „Humanus heißt der Heilige...“*, in “Hegel-Studien”, 17, pp. 214–225.

Fineschi, Roberto (2021), *La logica del Capitale*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli [1 ed. 2001].

Fineschi, Roberto (2024), *Marx e Hegel. Fondamenti per una rilettura*, La scuola di Pitagora, Napoli [1 ed. 2006].

Hakkarainen, Heidi (2020), *Contagious Humanism in Early Nineteenth-Century German-Language Press*, in “Contributions to the History of Concepts”, 15/1, pp. 22–46.

Heinrich, Michael (2023), *La scienza del valore*, a cura di R. Bellofiore e S. Breda, PGreco, Milano.

Hess, Moses, unter Mitwirkung von Karl Marx (1847), *Dottore Graziano's Werke. Zwei Jahre in Paris, Studien und Erinnerungen von A. Ruge*, in MEGA², I/5, pp. 647–667.

Niethammer, Friedrich Immanuel (1808), *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, bei Friedrich Frommann, Jena.

MEGA² = K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, 1975–1989: IML beim ZK der KPdSU und vom IML beim ZK der SED (Hg.), Dietz, Berlin (DDR); 1990–2012: Internationale Marx-Engels

Stiftung (Hg.), Akademie, Berlin; 2013–ongoing: Internationale Marx-Engels Stiftung (Hg.), De Gruyter, Berlin-München-Boston.

MEW = K. Marx, F. Engels, *Werke*, IML beim ZK der SED (Hg.), Dietz, Berlin 1957ss.

Moggach, Douglas (2022) *Post-Kantian Perfectionism. A Study in the Political Thought of German Idealism, from Leibniz to Marx*, in "Academicus International Scientific Journal", issue 26, pp. 128-153.

Moggach, Douglas, Mooren, Nadine and Michael Quante (2020), *Perfektionismus der Autonomie*. Wilhelm Fink/Brill, Paderborn.

Moggach, Douglas (forthcoming, 2025), *Freedom and Perfection. German Political Thought from Leibniz to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

Morfini, Vittorio (2023), *Una nota su Heinrich e Althusser*, in Michael Heinrich, *La scienza del valore*, a cura di R. Bellofiore e S. Breda, PGreco, Milano.

Ricciardi, Maurizio (2023), *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, in "Quaderni Materialisti", 21 (2022), 91-114.

Ruge, Arnold (1846), *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2. Teil, Verlag von Wilhelm Jurany, Leipzig.

Schimmenti, Gabriele (2019), "*Gemälde der wahren Zustände*". *Der frühe Marx im Schatten Hegels*, in F. Iannelli, F. Vercellone und K. Vieweg (Hg.), *Hegel und Italien - Italien und Hegel. Geistige Synergien von gestern und heute*, Mimesis, Mailand-Udine, pp. 283-300.

Schimmenti, Gabriele (2025), *Hegel's Aesthetics and its Young Hegelian Critiques*, in "International Critical Thought", 1 (2025), 1-16.

Tomba, Massimiliano (2019), *Insurgent Universality*, Oxford: Oxford University Press.

WHAT BECAME OF THE INDIVIDUAL? RETHINKING SUBJECTIVITY AFTER MARX'S SCIENTIFIC REVOLUTION

LAURA TURANO

Sapienza Università di Roma

laura.turano@uniroma1.it

ABSTRACT

This article examines Michael Heinrich's interpretation of Marx's scientific revolution, emphasizing its distinctive contribution to understanding Marx's break with classical political economy. While Heinrich underscores Marx's rejection of anthropological foundations, this study explores whether such a rupture necessarily precludes considerations of individuality and subjectivity within Marx's mature critique. By reconstructing key conceptual transformations and critically reassessing Heinrich's interpretation of fundamental categories in Marxian value theory, this paper offers an alternative perspective on the repositioning of subjectivity within Marx's theoretical framework as reflected in his later works.

KEYWORDS

Individual; Subjectivity; Epistemological break; Real Abstraction; Labor-power; Marx.

For more than thirty years, Michael Heinrich's *Die Wissenschaft vom Wert* has been a seminal reference in Marxian studies. While it represents one of the most comprehensive analyses of Marx's economic theory in recent decades, the significance of Heinrich's work extends far beyond a mere reconstruction of the critique of political economy. Rooted in an innovative interpretation of the Marxian theory of value – an approach that, albeit with significant differences, draws inspiration from the *Neue Marx-Lektüre* – Heinrich's analysis is distinguished by its historical-philological rigor and a critical distance from traditional readings of Marx.

Building on Heinrich's analysis of the young Marx's theoretical framework, this contribution examines the transformations that culminated in Marx's scientific revolution and his decisive break with the earlier theoretical field. By analyzing the concepts through which Heinrich articulates this radical discontinuity and reconstructing the key theoretical steps that enabled Marx to transcend the conceptual framework in which this *problématique* was initially situated, this study

seeks to determine whether Marx's rejection of any anthropological foundation entails a dismissal of concerns related to the individual and subjectivity.

This reconstructive endeavor is motivated by a subtly polemical question that Heinrich seems to answer in the affirmative: is it genuinely feasible – and necessary – to interpret Marx while entirely dispensing with anthropological concerns? More specifically, to what extent is it legitimate to reduce inquiries into the status of individuality within Marxian critique to mere anthropologism? And to what degree does questioning whether Marx's mature economic theory accommodates a theory of the subject – or of individual subjectivity – risks reframing his work through the lens of the earlier theoretical field?

1. RUPTURES OR REVOLUTIONS? HEINRICH'S DISTINCTIVE METHOD

To begin with, it is essential to reconstruct the specificity of Heinrich's methodological approach by examining his reinterpretation of the Althusserian concepts of 'theoretical field' and '*problématique*'. While Heinrich acknowledges the analytical value of these categories, he simultaneously distances himself from the rigidity of certain interpretations, which he deems, at times, inadequate or overly strong¹. Although Althusser is, in Heinrich's assessment, the only thinker to have correctly grasped the Marxian break between youthful *problématique* and mature production², his emphasis on this break as a detachment from "his erstwhile philosophical (ideological) conscience"³, as well as on its theoretical-practical dimension, appears insufficient⁴. According to Heinrich, Marx did not simply enact

¹ Heinrich (1991), pp. 143-4; (2023), p. 238-9. In the absence of an English edition of the text, all translations into English are provided by the author. From now on, page references are given first from the original German text, followed by the Italian edition.

² Heinrich refers mainly to *Pour Marx* (Althusser, 1965) and *Lire le Capital* (Althusser *et al.*, 1965).

³ Althusser (1965), p. 33.

⁴ Althusser assumes a clear separation between science and ideology by emphasizing the autonomy of the former. In contrast, Heinrich seems to argue for the non-neutrality of science, as it is always influenced by ideological assumptions. Moreover, while Althusser attaches great importance to the concept of practice in Marxian epistemology, Heinrich emphasizes how this concept loses its centrality in Marx's later writings. For this reason, Heinrich criticizes Althusser's *Standpunktlogik*, which bases science on a class perspective – "which is itself subject to the mystifications of capitalism" (Heinrich 1991, p. 144; 2023, p. 239) – when it should be based on the rigorous analysis of social relations (see Heinrich 1991, p. 25 and pp. 143-4; 2023, p. 107 and pp. 238-9). In this respect, the brief references to Althusser's self-critical writings are interesting, as Heinrich states that Althusser "too hastily links his conception to a dichotomy between science and ideology, or science and non-science", and that with the subsequent abandonment of this dichotomization in his 'self-critique', "he also largely abandoned his high level of epistemological reflection in favour of a questionable standpoint logic" (Heinrich 1991, p. 25; 2023, p. 107). Indeed, Heinrich argues that, despite Althusser's self-critique of the 'theoretician' tendencies in his early writings remaining insightful, "this

an epistemological break in the Bachelardian-Althusserian sense but instead initiated a genuine scientific revolution⁵ – where the term ‘revolution’ denotes not merely modifications or alterations within an existing theoretical field⁶ but rather a complete rupture from it.

From this highly discontinuous perspective, Heinrich interprets the critique of political economy as a science that breaks with the theoretical field of the science of political economy. This reading suggests that Marx profoundly challenged the epistemological foundations of political economy, idealist philosophy, and utopian socialism, extending his critique far beyond the internal *problématiques* of their own theoretical field.

For this reason, Marx’s scientific revolution is not confined to the establishment of an autonomous discipline, nor to the development of a different paradigm, new theories, or a distinct *problématique*. Instead, it constitutes a radically novel approach to comprehending social reality, one that not only redefines the objects of science but also the very methods by which these objects are constructed and investigated through their internal *problématiques*. This process entails the dismantling of dominant categories and forms of knowledge, while simultaneously redefining the criteria by which these categories are understood.

In order to comprehend this scientific revolution, it is imperative to acknowledge that a theoretical field is inextricably linked to a particular conception of reality and knowledge. A theoretical field, therefore, cannot be considered merely as the aggregate of its theories and problems; it encompasses the criteria for judgment and the organization of its premises. The theoretical field, in this sense, comprises fundamental, frequently implicit, assumptions that influence the perception of the object of study. In this context, *problématique* refers to the internal structure of a discourse, delineating the boundaries of valid problems within a specific field of knowledge. While Althusser tends to merge the concepts of ‘theoretical field’ and *problématique*, Heinrich draws a clearer distinction, emphasizing their dynamic interaction. In doing so, Heinrich emphasizes the possibility of multiple *problématiques* and different theories coexisting within the same theoretical field,

does not have to result in reducing philosophy to a mere ‘battlefield’ or dismissing epistemology per se as rationalistic speculation” (Heinrich 1991, p. 144; 2023, p. 239).

⁵ Althusser borrowed the concepts of ‘*problématique*’ and ‘epistemological break’ from Bachelard. However, Althusser’s employment of the term ‘*problématique*’ aligns with Martin’s subsequent systematic utilization of the concept, particularly in the sense of “the particular unity of a theoretical formation” (Althusser 1965, p. 32). In this framework, ‘epistemological break’ was understood as a “mutation in the theoretical problematic contemporary with the foundation of a scientific discipline” (ibid.), a “mutation by which a new science is established in a new problematic, separated from the old ideological problematic” (Althusser *et al.* 2016, p. 305).

⁶ This is the same criticism Heinrich levels at scholars who argue for the presence of the ‘theory of estrangement’ in Marx’s mature works, such as Mészáros and Ollman on the one hand, or Mandel, Séve and Braun on the other (Heinrich 1991, pp. 141-3; 2023, pp. 236-8).

which, in turn, determines the type of empiricism in force and establishes the boundaries of science, defining its limits and possibilities.

For this reason, using an expression from Marx, Heinrich defines theoretical fields as socially valid, and thus objective, forms of thought (*objektive Gedankenformen*)⁷. The objects of science, in fact, are not immediately given, but rather are socially constructed to the same extent as the subjectivities that mediate them in the scientific process. This means that such forms of thought are from time to time determined by the specific relation of human beings to nature and society. In a similar vein, the *problématique* never signifies empirical entities; rather, it reconfigures their comprehension within the confines of socially valid frameworks.

In brief, the *problématique* structures scientific discourse by generating questions that lead to theories enabling observation and knowledge development, while the theoretical field serves as the *space* where basic scientific assumptions emerge and relate to one another. The advent of a scientific revolution is only comprehensible when viewed through the lens of socio-historical developments that give rise to issues that cannot be adequately explained within the confines of the existing theoretical field. This phenomenon entails, more precisely, a paradigm shift that breaks with the theoretical field of preceding paradigms.⁸

Heinrich argues that this is precisely what Marx achieved with respect to the theoretical field of political economy through a multi-stage process that ultimately culminated in 1857. Rather than merely proposing an alternative doctrine that refuted individual theories, Marx endeavored to dismantle the very theoretical paradigms and assumptions through which political economy had constructed its object and concepts. In so doing, he revealed their socially and historically contingent nature. In this regard, Marx sought to reconstitute the theoretical foundation of economic science, replacing the critical appropriation of classical political economy with a rigorous critique of its fundamental categories. As Heinrich observes, this critique extends to both ‘scientific’ and ‘vulgar’ economics, as both, despite addressing distinct *problématiques*, remain ensnared within the same “merely apparent nexus of bourgeois society”⁹: conceptually, this finding suggests that their categories are rooted in a shared theoretical field¹⁰.

Heinrich identifies four key elements within this theoretical field: (1) anthropologism, (2) individualism, (3) the resulting a-historicity, and (4) empiricism¹¹. In Marx’s thought, these elements manifested as an essentialism that would not be subject to critique until 1845, with the publication of *The German Ideology* and the *Theses on Feuerbach*. While this shift is often interpreted as a

⁷ Marx (1867), p. 87. See Heinrich (1991), p. 24; (2023), p. 106.

⁸ Heinrich (1991), p. 25; (2023), p. 107.

⁹ Heinrich (1991), p. 82; (2023), p. 169.

¹⁰ Heinrich (1991), p. 82; (2023), p. 169.

¹¹ See Heinrich (1991), p. 82; (2023), p. 169.

mere correction or refinement of his earlier conceptions¹², Heinrich contends that it marks the beginning of a radical break with the ideas of science and social reality that not only underpinned the political economy Marx sought to critique but also shaped his own understanding up to that point¹³. This rupture ultimately led Marx, in 1857, to relinquish the final vestiges of the preceding theoretical domain: empiricism.

In consideration of the extant evidence, Heinrich's interpretation of the epistemological break constitutes more than a mere observation of the phenomenon or acknowledgment of the theoretical deviations that gradually gave rise to it. Instead, the author endeavors to elucidate it by underscoring the underlying unity of the earlier theoretical conception within which these transformations occurred. In this manner, Heinrich underscores the inherent contradictions and self-misrepresentations within Marx's theoretical framework¹⁴.

2. ESSENCE AND REALITY

In the English introduction to *For Marx*, Althusser expounds on the nature and function of the essays it contains, declaring that he executed a "double intervention" to delineate "a 'line of demarcation' between Marxist theory on the one hand, and ideological tendencies foreign to Marxism on the other"¹⁵.

The first intervention, in fact, established a 'line of demarcation' with forms of subjectivism that would undermine the revolutionary specificity of Marxist theory; the second intervention, on the other hand, sought to extrapolate "the true theoretical bases of the Marxist science of history" by placing "a basic difference between the ideological 'problematic' of the Early Works and the scientific 'problematic' of Capital".¹⁶ The results of this operation,

reveal a major opposition; the opposition that separates science from ideology, or more precisely, that separates a new science in process of self-constitution from the prescientific *theoretical* ideologies that occupy the 'terrain' in which it is establishing itself. This is an important point; what we are dealing with in the opposition science/ideologies concerns the 'break' relationship between a science and the *theore-*

¹² Heinrich's discussion of interpretive approaches encompasses two distinct types: which he calls "*additive* interpretations" and "*teleological* interpretations" (Heinrich 1991, pp. 87-8; 2023; pp. 176-7). However, Heinrich highlights that this constructive tendency is also characteristic of interpretations that give due consideration to moments of break (see Heinrich 1991, p. 88; 2023, p. 177).

¹³ Heinrich (1991), p. 122; (2023), p. 216.

¹⁴ Heinrich (1991), p. 17; (2023), p. 99.

¹⁵ Althusser (1965), p. 12.

¹⁶ Althusser (1965), p. 13.

tical ideology in which the object it gave the knowledge of was ‘thought’ before the foundation of the science.¹⁷

As previously stated, Heinrich proposes a more gradual interpretation of this break, precisely because it depends not on the *problématique*, but on the theoretical field of reference. Nevertheless, while Heinrich acknowledges the persistence of an *empirical materialism* still harnessed in the field of the old science in *The German Ideology*, he readily concurs with Althusser that Marx had by then abandoned the *problématique* that had previously accompanied him – the fundamental contradiction between *Wesen* and *Existenz*, between idea and reality¹⁸.

For both Heinrich and Althusser, this Hegelian tension provides Marx with a unified theoretical *problématique* that remains unchanged until 1845, despite the various changes in its content. As is well known, the identification of this contradiction is the work of the Young Hegelians, who see in Hegel’s philosophy a critical tool for challenging the existing order. While acknowledging the Hegelian dialectical method, they overturn the conventional interpretation that equated reality with the full manifestation of Reason. Instead, they propose a profound reinterpretation of the relationship between rationality and effectiveness. For Heinrich, this critical approach inherited from the Young Hegelians serves as the primary root of all Marx’s early works.

While reworking it in his own personal and progressively divergent way, Marx would continue to pursue the goal of unveiling the rational essence of effective reality through his critique. Initially, this task is articulated in terms of a ‘realization of philosophy’ aimed at challenging the *Weltanschauung des Scheins* (“a world outlook of semblance”¹⁹) and fostering self-consciousness by unmasking the illusions and false representations that obscure the true nature of social reality. However, this approach rapidly demonstrates its inadequacy, as idealistic categories – most notably, the concept of an Ethical and Rational State – fail to capture the contradictions and antagonisms that define concrete reality, thereby condemning any political strategy to practical failure. This limitation becomes most evident when Marx first encounters the objectivity of social and, consequently, economic

¹⁷ Althusser 2005, p. 13.

¹⁸ According to Althusser, “at the heart of this problematic was the implication of the *deformation* of real historical problems into *philosophical* problems. [...] The problem of the reign of Reason whose victory was promised by History despite the *appearances* of reality. This contradiction between Reason, which is the internal essence and goal of History, and the *reality* of present history was the neo-Hegelians’ basic problem. *This formulation of the problem* (this problematic) naturally *commanded its solutions*: if Reason is the goal of History and its essence, it is enough to *show its presence* even in its most contradictory appearances: the whole solution is thus to be found in the *critical omnipotence* of philosophy which must become *practical* by dissipating the aberrations of History in the name of its truth. For a denunciation of the unreasons of real History is merely an exposition of its own reason at work even in its unreasons. Thus, the State is indeed truth in action, the incarnation of the truth of History. It is enough to *convert* it to this truth”. (Althusser 1965, p. 80).

¹⁹ Marx (1842), p. 154.

relations. Thus, in 1843, *Hegel's Critique of the Philosophy of Right* signaled the first significant conceptual shift in Marx's thought: Feuerbach provided Marx with not only an alternative to Hegelian idealism but also the tools necessary to criticize it. This period is characterized by the profound influence of Feuerbach's philosophical anthropology and the centrality of the concepts of Species-being (*Gattungswesen*) and estrangement (*Entfremdung*). At this juncture, the concepts of freedom and universality, once attributed to the ethical ideal of the state, transition to the domain of humanity as a *generic being*, whose immanent yet *estranged* essence they embody. However, Heinrich's analysis does not merely acknowledge the presence of these elements, which have been widely noted in the critical literature. Rather, he underscores the importance of Marx's encounter with Feuerbachian anthropology, *precisely because* it provides Marx with the conceptual resources to overcome his theoretical impasse and to conceive of practice without abandoning or altering the pre-existing *problématique*²⁰.

This *problématique*, which had already manifested as a tension between the essence of rational freedom – destined to be realized in the ethical state – and the concrete reality of a state still lacking rationality, becomes thinkable through the Feuerbachian concepts of *Gattungswesen* and *Entfremdung*. These notions enable Marx to interpret the contradiction even when the state loses the positive character attributed to it in earlier years, taking on instead the form of a conflict between human alienation and a generic essence to be reclaimed. This essence, however, retains its positive character of immediate integration.

By introducing the concept of estrangement and employing the subject-predicate inversion characteristic of Feuerbachian philosophy, Marx elaborates a form of empiricism that, while remaining speculative, enables him to overcome his initial theoretical crisis. The real subject is now identified with the universal human being, in opposition to the alienated objectification of human essence within the empirical reality of the political state. Here, the *real* individual of civil society is distinguished from the *true* individual of the State. This condition reflects the distinctively modern separation of civil and political spheres, on which, according to Marx, both the political nature of alienation and its potential resolution depend.

Methodologically, this analysis gives rise to a critique of abstraction and Hegelian speculative thought as emblematic forms of estrangement.

In this manner, while maintaining an essentialist theoretical framework, Marx undergoes a gradual shift from the earlier Young-Hegelian paradigm and their bourgeois democratic claims²¹. This process appears to reach completion in late 1843 and early 1844, when, in *On the Jewish Question*, Marx theorizes the economic causes of human alienation. This shift redirects the focus of Marx's critique from philosophical-political categories to an increasingly articulated

²⁰ See Heinrich (1991), pp. 103-4; (2023), p. 194.

²¹ Heinrich (1991), p. 99; (2023), p. 190.

understanding of the economy as the fundamental structure of civil society. Influenced by Hess, Marx identifies money as the concrete mechanism through which alienation takes shape, embedding itself in social and material relations. In this context, political emancipation itself emerges as inherently problematic and one-sided: the possibility of conceiving human emancipation now lies in the critique of the economy as the true cause of alienation, no longer relies on the separation of civil and political spheres but already present within civil society itself.

In the essay immediately following *On the Jewish Question, A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction*, human emancipation takes the form of a radical revolution that transforms economic critique into revolutionary practice. For Heinrich, this becomes possible only in light of Feuerbachian anthropology, which provides Marx with the framework for conceptualizing the revolutionary subject without relinquishing the problematic contradiction between (human) essence and (alienated) reality. This subject, according to Marx, is found in the most alienated and therefore most universal class of all – a class “which can no longer invoke a *historical* but only a *human* title; [...] which, in a word, is the *complete loss of man* and hence can win itself only through the *complete re-winning of man*”.²²

This approach, however, foregrounds the social nature of the human being, who, unlike in Feuerbach's conception, is no longer regarded as an “abstract being encamped outside the world”²³. On the contrary, “man is *the world of man*, the state, society”.²⁴ This leads Marx to gradually abandon the first element of the theoretical field within which he operates: the a-historicity of Feuerbachian anthropology. It is replaced by the concept of labor, understood as free and self-conscious activity through which humanity realizes its generic essence. In the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Marx writes:

it is just in his work upon the objective world [...] that man really proves himself to be a *species-being*. This production is his active species-life. Through this production, nature appears as *his* work and his reality. The object of labour is, therefore, the *objectification of man's species-life*: for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he sees himself in a world that he has created.²⁵

This suggests that by producing his own world and objects, the objective being of man becomes social and historical. Consequently, “in degrading spontaneous, free activity to a means, estranged labor makes man's species-life a means to his physical existence”²⁶. The critique of political economy that Marx pursues in 1844 is

²² Marx (1844b), p. 186.

²³ Marx (1844b), p. 175.

²⁴ Marx (1844b), p. 175.

²⁵ Marx (1844c), p. 277.

²⁶ Marx (1844c), p. 277.

primarily based on the *immanent* critique – or *metacriticism*²⁷ – to the anthropological hypostatization of estranged man as man *tout court*. In this manner, Heinrich argues that Marx

based economic concepts on anthropological ones: from the worker, he arrived at the human being; from production, to species activity [*Gattungstätigkeit*]; from the product, to the objectification of species-being [*Gattungswesen*]. He translated the (well-known) *factual circumstances of political economy* [...] into an *anthropological construction* in which the human being has become estranged from his essence.²⁸

Heinrich's argument is that it demonstrates “political economy is science only *within* estrangement”²⁹. The author contends that this predicament is analogous to the Marxian critique, which, he argues, is constrained within the confines of the theoretical field of political economy, particularly within an *anthropologism* that, despite its critical nature, manifests the same essentialism as the positive anthropology it sought to critique³⁰.

3. MARXIAN SCIENCE AND SOCIAL REALITY

The first significant break in Marx's thought occurred in 1845 with the *Theses on Feuerbach* and *The German Ideology*, although it was anticipated by *The Holy Family*, in which Marx and Engels discovered the connection between the production of ideas and practical social life, “thus, ideas can no longer be opposed to reality as rational knowledge of essence”³¹. With *The German Ideology*, the two thinkers recognized that they must replace the earlier essence/estrangement contradiction with the concept of a historically determined mode of production. This shift prevents recourse to a presupposed human essence, as this essence is itself a socio-historical product. In fact, the Stirnerian critique in *The Ego and Its*

²⁷ Heinrich (1991), p. 106; (2023), p. 197.

²⁸ Heinrich (1991), p. 109; (2023), p. 201.

²⁹ Heinrich (1991), p. 110; (2023), p. 201.

³⁰ “The Marxian critique of economics is still confined within the same theoretical field as the political economy it criticizes. [...] As with political economy, a certain ‘essence’ of man is also constitutive for Marx's critique. While political economy treats the empirical commodity owner as ‘the’ human being, for Marx, this is the human estranged from his essence. Furthermore, one can speak of *individualism* in Marx, insofar as society is understood as the objectification of an inherent essence to individuals. And since the ‘essence of man’ can be immediately recognized, Marx's conception of science is also *empiricist*. Only the *ahistoricism* of political economy is absent in Marx's thought. However, historicity in Marx remains largely abstract, as it is embedded in the schema of the original unity of man with his species-being—estrangement—overcoming of estrangement. [...] Marx becomes a critic of political economy not by breaking with its theoretical field, but only through the way in which he uses his anthropology. While political economy, with its anthropology, relates *affirmatively* to societal reality, Marx uses his anthropology as a standard for *critiquing* the real conditions and political economy, which merely reflects these conditions”. (Heinrich 1991, p. 118-9; 2023, p. 211).

³¹ Heinrich (1991), p. 120; (2023), p. 212.

Own (1844) had thrust them into a theoretical crisis concerning human individuality, which is still too abstract and indeterminate. This forced them to rethink their foundational categories: real individual, wage labor, and socio-economic formations.

In Marx and Engels' theoretical trajectory, this represents a crucial turning point. By replacing human essence with social relations, the two thinkers – Heinrich argues – simultaneously break with both anthropologism and individualism, since these relations can no longer be elucidated solely through the abstract and isolated individual.

In this regard, Heinrich critiques Althusser's positing that the achievement of Marxian science hinged on the discovery of class struggle and the working class³². In response, Heinrich contends that these elements were not only already present in 1843-44 but were also conceptualizable *precisely* by virtue of Feuerbachian anthropology³³. Instead, Marx's scientific revolution would begin when the emerging concept of social reality dissolves the very problem of alienation. This novel perspective on reality is reorganized by the idea that no opposition exists between reality and essence, as essence itself is determined by the material life process.

In essence, the new materialism no longer perceives reality as the object of human theoretical activity, but “as *human sensuous activity, practice,*” as it is itself “*objective activity*”³⁴. It follows that “the standpoint of the new [materialism] is human society, or social humanity”³⁵, where “the essence of man is no abstraction inherent in each single individual” but rather “the *ensemble* of the social relations”³⁶. The “abstract – *isolated* – human individual”³⁷ is thus considered itself a social product that “belongs to a particular form of society”³⁸. By transcending individualism, Marx and Engels thus develop a conception of society as a totality of historically determined social relations, which cannot be reduced to the sum of individual actions. This, according to Heinrich, entails interpreting social reality as a composite of several interdependent levels that are structurally related, but not deterministically so³⁹. At this juncture – Heinrich contends – Marx and Engels diverge from the philosophy of history that characterized the *Manuscripts*, opting

³² See Heinrich (1991), p. 122; (2023), p. 216.

³³ For this reason, Heinrich also criticizes the interpretation of the *Sozialistische Studiengruppen* (Sost) for misidentifying the break with philosophy as early as the *Manuscripts of 1844*, interpreting them in the light of *Capital* and thus neglecting their internal discursive logic.

³⁴ Marx (1845a), p. 3.

³⁵ Marx (1845a), p. 4. Engels' edited version replaces ‘social humanity’ with ‘associated humanity’ (see *ibid.*, p. 8).

³⁶ Marx (1845a), p. 4.

³⁷ Marx (1845a), p. 4.

³⁸ Marx (1845a), p. 5.

³⁹ See Heinrich (1991), pp. 147-8; (2023), pp. 242-3.

instead for a non-historicist historical dynamic. In this perspective, history is conceptualized, in Althusserian fashion, as a ‘process without a Subject or a Goal’⁴⁰.

However, Heinrich asserts, the materialism espoused in *The German Ideology* is first and foremost a critique of the concept of *essence* as the “hypostatization of certain social ideas”⁴¹ and, more broadly, a critique of the “hypostatization of abstractions”⁴² – both of which apply to the supra-historical categories and abstractions of political economy, as well as to philosophy as an independent instance. Indeed, these abstractions must be traced back to certain socio-historical relations and specific *empirically* ascertainable material conditions:

The premises from which we begin are not arbitrary ones, not dogmas, but real premises from which abstraction can only be made in the imagination. They are the real individuals, their activity and the material conditions of their life, both those which they find already existing and those produced by their activity. These premises can thus be verified in a purely empirical way.⁴³

The German Ideology thus confronts the reader with a science of history based on clear assumptions: concrete individuals, determined by pre-existing material conditions, which are derived from human activity. Through labor, individuals engage in an organic exchange with nature that simultaneously transforms both nature and themselves. Consequently, labor ceases to carry the ‘metaphysical’ connotations that it had previously held as the activity of a presupposed species-being. Instead, it becomes the concrete activity through which real human beings create and transform the conditions of their social and material existence by producing their own means of subsistence. In other words, the individual is no longer conceived abstractly, as an isolated and universal being, but rather as part of nature: a historically determined individual, embedded in a community shaped by the social relations of production⁴⁴.

In this theoretical framework, consciousness is not regarded as an innate quality; rather, it is conceptualized as a historically produced phenomenon shaped by the material conditions of a specific and given society⁴⁵. However, Heinrich argues that

⁴⁰ Althusser (1973). See Heinrich (1991), pp. 148-52; (2023), pp. 243-7.

⁴¹ Heinrich (1991), p. 138; (2023), p. 233.

⁴² Heinrich (1991), p. 153; (2023), p. 248.

⁴³ Marx-Engels (1845), p. 31.

⁴⁴ In capitalist society, this community is not *Gemeinwesen*, but *bürgerliche Gesellschaft*, an “illusory community” (*scheinbare Gemeinschaft*) based on selfishness and competition. The *German Ideology* focuses on overcoming this “illusory community” typical of bourgeois society through the establishment of a “real community” (*wirkliche Gemeinschaft*) in which the individual can develop his full potential (the *kommunistische Gesellschaft*); this task is entrusted to the revolutionary practice of the proletariat. See Marx-Engels (1845), p. 46; pp. 75-81. See also Basso (2012).

⁴⁵ Individuals develop ideas, beliefs, and values based on their position in the social structure and relations of production. Ideology, therefore, can be defined as a system of representations (images, myths, ideas, concepts) that serves a practical function within society. To elaborate, Marx and Engels assert that ideology presents reality in a distorted way in order to defend the interests of the ruling class. Indeed, the

the temptation to demonstrate this conditioning *empirically* – as a methodological antidote against speculation – keeps Marx within the same theoretical field of political economy⁴⁶. In this way, Heinrich departs not only from continuist interpretations of Marx but also partially from discontinuist ones: he contends that the break Marx began to make with the theoretical field of political economy is only fully realized in 1857 with the new Marxian conception of science.

Indeed, by 1845, Marx had understood that the mediation between subject and object did not depend on thought but on practice and social relations, of which thought itself is a component. Consequently, by 1857, Marx could definitively reject the *problématique* of the opposition between reality and thought through the methodological revaluation of abstraction. The critique of individualism, concomitant with the acknowledgement that the starting point of the analysis must be the *relations* between individuals – now understood as carriers [*Träger*] of the relations of production – rendered, indeed, the empiricism of earlier texts inapplicable. Instead, it required the development of a “non-empirical theoretical plane”, one that focused on real abstractions as its object⁴⁷. These latter, as Heinrich notes, do not adhere to a nominalistic approach. Instead, they enable conceptual development that is independent of empiricism by establishing a *systematic* synthesis according to the essential relations among categories⁴⁸. This dialectical exposition, understood as the method of scientific explanation⁴⁹, involves the concept of essence losing its ontological and normative connotations in order to represent the “*non-empirical conceptualizations* that make conceptual comprehension possible”⁵⁰. Through the methodical application of these real abstractions to the scientific method, Marx would finally accomplish, according to Heinrich, his revolution.

prevailing ideologies in any given era are those that align with the interests of the economic elite. Ideology, however, is not merely a lie, but rather a complex system that plays a vital role in the functioning of societies. It is a mechanism that shapes the perceptions of individuals and is contingent on the fundamental human need to establish relationships through language. Nevertheless, Heinrich’s critique of the social division of labor concept outlined in *The German Ideology* persists, as it remains overly universal and lacks sufficient historical substantiation. This critique also extends to the relationship between ideology and domination, raising questions about the capacity of this nexus to fully capture the historical and concrete particularities of different forms of social organization. See Heinrich (1991), p. 140; (2023), p. 235.

⁴⁶ See Heinrich (1991), p. 148 and p. 153; (2023), p. 243 and pp. 247-8.

⁴⁷ Heinrich (1991), p. 157; (2023), p. 252.

⁴⁸ Heinrich (1991), pp. 172-3; (2023), p. 268.

⁴⁹ See Heinrich (1991), pp. 172-9; (2023), pp. 267-75.

⁵⁰ Heinrich (1991), p. 175; (2023), pp. 271-2.

4. MONETARY THEORY OF VALUE

If, in accordance with Heinrich's perspective, the *Introduction* of 1857 is regarded as a fresh start, it becomes evident that Marx's novel general aim with regard to political economy is to advance it to the point where it can be expounded dialectically, without the need for the extrinsic application of the Hegelian system to economic critique. The immediate purpose of this approach is to *critically* examine the concept of *general conditions of all production*, which represents the foundational point for any scientific treatment of classical political economy. In Marx's initial refinement of this methodological framework, the focal point of his critique is the *subject of production* itself, namely the *isolated* individual (the commodity possessor) theorized by Smith, Ricardo, and Proudhon. Marx contrasts this with individuals conceived as participants in a socially determined system of production, emphasizing that the perspective of the isolated individual can only emerge within the context of bourgeois society, since man is not only ζῷον πολιτικόν (political animal), "but an animal that can isolate itself only within society"⁵¹.

In opposition to this particular type of abstraction, Marx introduces an alternative abstraction that progresses from the particular and differentiated reality of each specific determination. Through the process of thought, these determinations are compared and isolated from their historical context, thereby enabling the comprehension of their common character:

There are determinations which are common to all stages of production and are fixed by reasoning as general; the so-called general conditions of all production, however, are nothing but these abstract moments, which do not define any of the actual historical stages of production.⁵²

However, by asserting that general conditions do not explain any specific historical stage of production, Marx simultaneously contends that these same general abstractions⁵³ must encompass different determinations: on the one hand, there are determinations common to all epochs; on the other, there are those specific only to certain epochs, but not to others. The fundamental error of economists, according to Marx, lies in their *direct* transition from a *general* determination of production to the capitalistic one, neglecting to recognize that the latter is not only a highly complex form of production but, more crucially, the set of specifically determined elements that leads from general production to capital in its *specific difference*. This insight enables Marx to break with the genealogical-descriptive paradigm of economic-social formations and to employ the 'historical

⁵¹ Marx (1857-8), p. 18.

⁵² Marx (1857-8), p. 26.

⁵³ Is obviously a different kind of abstraction from *real abstractions*, which nevertheless testifies to a general reevaluation of Hegelian abstraction.

present' of capitalist society as the interpretive key to understanding earlier formations⁵⁴.

If, in *The German Ideology*, the historical *continuum* had been situated in the *invariant* production of material life and the 'eternal' social division of labor, now it is placed more specifically in the progress of capitalist economic-social formation, which becomes *novum* through the movement of capital – that is, acquires its own specific *differentia*. From *Grundrisse* onwards, Marx transitions from arranging these moments in temporal succession to organizing and hierarchizing them according to the development of the capitalist system: economic categories are neither arranged chronologically nor derived in a linear fashion but are instead organized according to their reciprocal relationships within bourgeois society. In summary, the capitalist society is pivotal in comprehending the earlier forms without being derived from them; the focus transitions from continuity to the *discontinuity* between diverse forms of production. Accordingly, the starting point of Marxian science is the present, regarded as the *non-eternalizable* result of a non-historicist historical dynamic, conceived as a *non-unilinear* movement towards the separation (*Spaltung*) between producers and means of production.

Within this framework, modern society is distinguished by the central role of capitalist production, which manifests itself as a tendentially endless process of the quantitative expansion of value⁵⁵. Capital, in its abstract form, exhibits a capacity to assimilate all that has preceded it, thereby homogenizing it to its own mechanisms of accumulation and reproduction⁵⁶. This structural tendency toward accumulation is not merely an increase in the production of commodities; rather, it results in the continuous growth of self-valorizing value: this process is not driven by the individual decisions of capitalists; rather, it is an intrinsic necessity of the system itself, where competition compels them to expand constantly capital⁵⁷. The outcome of this process is systemic phenomena such as the concentration of wealth in the hand of a few, and the rise of a growing mass of exploited workers in precarious conditions.

⁵⁴ Cf. Marx (1857-8), p. 42.

⁵⁵ This notion is articulated with remarkable clarity in another of Heinrich's works: "Capitalist commodity production is not only an uncontrollable natural context, it has a developmental direction: the automatic subject tends to a constant enlargement of valorization, a constant expansion of the field subject to valorization. Where does this expansive tendency come from? The valorization of value is, in the most literal sense, 'measureless', it has no measure, no 'normal' measure can be specified. The result of valorization is the quantitative increase of value, the transformation of a sum of money M into a larger sum of money M'. There is no measure for a sufficient increase; more is always better than less. To the extent that the capitalist mode of production takes hold of the entire economy, all its relations are subjected to this compulsion of valorization". (Heinrich 2012, pp. 26-7. Translation by the author).

⁵⁶ Speaking of it in terms of a "tendentially *totalitarian* economic and social production," Finelli (2014) makes it one of his main theses.

⁵⁷ See Heinrich (1991), pp. 181-5; (2023), pp. 278-82.

In this context, production is no longer oriented toward the satisfaction of human needs but subordinated to the valorization of capital, thereby rendering the logic of accumulation the driving force of the entire system. This impersonal force exerts a profound influence on the behavior of workers and the decisions of capitalists, compelling them to act in accordance with the internal laws of capital in order to maximize profit and ensure their survival in the market. This process, therefore, becomes a structural imperative in which value operates as an “automatic subject”⁵⁸ that self-valorizes independently of individual will, with individuals becoming personifications of its logic (*ökonomischen Charaktermasken*)⁵⁹.

4.1. *Market and Social Nexus*

The break with the theoretical field of political economy bears direct consequences for both the anti-empiricist critique and, most notably, the recognition of the *specifically social* nature of labor, to which the revaluation of abstraction is actually subordinate and functional. The entire reading of Marx's critique of political economy proposed by Heinrich can be said to stem from this observation. From his perspective, it follows that *exchange* is a specific form of social labor⁶⁰: individual labor, performed privately and independently, becomes part of the overall social labor only *subsequent* to production – once commodities have been placed on the market and exchanged through their forced equalization. The socialization of individuals is, in fact, possible only through the existence of a “coherent social nexus”⁶¹ generated by their *unconscious* actions; a result that is nevertheless considered *presupposed* and rooted in the object properties of the commodity and money. The phenomenon of fetishism emerges from this unconsciousness as a form of mystification (what Marx refers to as the ‘Trinity Formula’: the fetishism of commodity, money, and capital⁶²), which is distinct from the phenomenon of estrangement:

Economic phenomena are no longer explained by referring to the interests of the acting individuals, through a specific anthropology of the *homo oeconomicus*.

⁵⁸ See Heinrich (1991), pp. 253-4; p. 282. In Heinrich (2012) it states: “A subject is self-determined, it sets its own goals; an automaton is the opposite of this, it is only capable of a single process. As capital, value is indeed the subject of a process, the valorization process. Value becomes the ‘processing value’, which comes from circulation and returns to it, setting new value in this process. However, this is also the sole ability of the valorizing value, so that this process is constantly repeated. In this respect, the term ‘automatic subject’ is entirely justified” (p. 26. Translation by the author). For the textual reference in *Capital*, see Marx (1867), p. 164 (in the edition used is found translated as follows: “It is constantly changing from one form to the other without thereby becoming lost, and thus assumes *an automatically active character*” [italics added]).

⁵⁹ Heinrich (1991), p. 253; (2023), p. 360. Cf. Marx (1867), p. 10 and p. 95.

⁶⁰ Heinrich (1991), p. 206; (2023), p. 306.

⁶¹ Heinrich (1991), p. 207; (2023), p. 306.

⁶² Marx (1894), pp. 801-18.

Instead, the *specific social nature* of labor, the specific relations of production underlying the actions of individuals, must be first and foremost reconstructed from the formal content of the actions (which individuals typically do not reflect upon).⁶³

The not only social, but *specifically* social nature of labor is, for Heinrich, at the heart of Marxian labor-value theory⁶⁴. Indeed, while Heinrich does not directly criticize the notion that labor constitutes the basis of value, he underscores that, according to Marx's theory, value does not devolve to a simple 'quantity of labor', conceptualized as a tangible activity of production. Rather, it must be traced back to a specific social determination of the capitalist mode of production: abstract labor.

From this, it follows that abstract labor is not merely an *abstraction* from concrete labor, its material characteristics, and specific modes, but rather a determined social relation between private labors⁶⁵. Consequently, it should not be regarded as a *natural property* of labor, nor as *social labor in general* present in all societies, nor as a *physiological category* corresponding to the expenditure of human or physical energy⁶⁶. On the contrary, abstract labor is a *specific social relation* uniquely manifested in capitalism, where labor is reduced to quantifiable and time-comparable activity. This does not imply that all work is equal in terms of skill or effort, but rather that, within the sphere of exchange, it is treated as though it were, since it is reduced to a common unit of measurement.

In essence, Heinrich's observation, despite the apparent ambiguities in Marx's texts, where abstract labor is at times equated with unskilled, simple, or undifferentiated labor, is that this interpretation falls short in elucidating the role of

⁶³ Heinrich (1991), p. 208; (2023), pp. 307-8.

⁶⁴ In the chapter discussing the critique of Marx's labor theory of value, Heinrich analyzes various interpretations and objections to this theory, highlighting its implications for a rigorous understanding of *Capital*. Among the main critics, Heinrich discusses Böhm-Bawerk's interpretation, which challenges Marx's demonstration of the necessity of a 'common element' in commodities. Böhm-Bawerk questions both the identification of abstract labor as the substance of value and the method of exclusion used. Other authors, such as Carling, Beckenbach, and Castoriadis, also criticize the consistency of the basic concepts of abstract labor and socially necessary labor, arguing that the theory fails to provide a convincing demonstration. Similarly, Cutler and others accuse Marx of presupposing the solution – labor – already in the formulation of the exchange problem. Heinrich also highlights how Bailey criticizes Ricardo for transforming value, a social relation, into an intrinsic property of commodities. Marx, while acknowledging Ricardo's contributions, criticizes him for assuming the average rate of profit without explaining its connection to labor-determined value. Another area of contention concerns humanistic interpretations, which reduce the theory of value to a denunciation of capitalist alienation. For Heinrich, however, the theory of value is not a moral tool but an objective analysis of the social relations specific to capitalism. It reveals the historical character of value, commodities, and fetishism. His aim is to promote a scientific reading of Marx, one that captures the internal logic of the capitalist system without resorting to ethical or anthropological reductions. See Heinrich (1991), pp. 198-205; (2023), pp. 297-305.

⁶⁵ Heinrich (1991), pp. 211; (2023), p. 313.

⁶⁶ See Heinrich (1991), pp. 209-12; (2023), pp. 309-312.

abstract labor in the genesis of value that is characteristic of capitalism. On the contrary, it risks reverting to the perspective of classical political economy. Abstract labor, then, is not a particular type of labor expenditure, but a social property of labor – the substance of value⁶⁷.

This implies that, in the market, commodities are regarded as equivalent not because of their physical qualities, but as the result of a specific social relationship. For this reason, the value of a commodity can only manifest itself in the exchange process, when private labor is recognized as part of the overall social labor. Before then, the product is not yet a commodity⁶⁸. Similarly, the objecthood of value pertains only collectively to the products of labor⁶⁹, in that it is not a natural property or material substratum of commodities, but a social relation that *appears*, in a twofold sense, as an objective property of things.

This suggests that the magnitude of value – that is, the amount of labor socially required to produce a commodity in a given historical and technological context – cannot be considered a fixed or intrinsic property of the product. Again, it belongs to the product only collectively, as its quantifiability does not arise from production but emerges in exchange as a reflection of a social relationship. As noted above, for Heinrich, abstract labor cannot be dispensed or even measured strictly in terms of time. Such measurement is only possible to the extent that the exchanged commodities have been produced through a portion of the total labor time, which, however, consists of a set of mutually incomparable magnitudes, compared in a forced manner via money. Money, in turn, does not cause value but it functions as the medium through which value is expressed and actualized within market interactions. It constitutes the *adequate and necessary form* of value, as value, being an abstraction, cannot exist independently of its phenomenal manifestation. Thus, money is neither merely a commodity nor a neutral medium of exchange; rather, it functions as a *sign* – a particular form of abstraction that *sensitively* represents value as such.

4.2. *Money and Capital*

Contrary to classical and neoclassical economic theories, which regard money as a mere technical instrument facilitating exchange without affecting the real economy, Heinrich highlights its profound influence on economic dynamics – specifically, its capacity to shape production, distribution, and crises. Accordingly, money performs functions that reflect the complexity of capitalist economic

⁶⁷ See Heinrich (1991), pp. 211; (2023), p. 311.

⁶⁸ See Heinrich (1991), p. 216; (2023), pp. 316-7.

⁶⁹ Heinrich (1991), p. 215; (2023), pp. 316-7.

relations, namely as: 1) a measure of values⁷⁰; 2) a means of circulation⁷¹; 3) money as an end in itself.

Due to its role as an autonomous representative of value, capable of equating otherwise incommensurable commodities, money is often mistakenly perceived by individuals as a *precondition* for market and exchange laws, leading to a form of mystification expressed in the ‘fetishism of money’. In its ultimate function – in which money exists as money – it represents the *determined connection* between its *other* diverse roles, thus ending up autonomizing itself (*sub specie* of treasury, means of payment, world money) from the world of commodities. Here, money is no longer exchanged to fulfill individual needs but the sale is conditional on the acquisition of money. At a more advanced stage, money becomes potential capital, acquiring the capacity to transform into capital and generate profit. As an autonomous *figure* of value and the “absolutely social form of wealth every ready for use”⁷², money then becomes the “material being of abstract wealth”⁷³ and the material representative of [physical] wealth⁷⁴. Within this framework, capital is no longer perceived as a social relation but is instead perceived as an autonomous force – self-valorizing and capable of generating profit solely by its own inherent power (‘fetishism of capital’).

4.3. *Labor-power*

At this juncture, Heinrich emphasizes that – unlike money – labor-power represents a *unique* commodity, as it enables the valorization of capital through a simple exchange of equivalents⁷⁵. This potential, of course, is predicated on Marx’s critical distinction between labor – defined as human productive activity in general – and labor-power, which is a specific social category intrinsic to the capitalist system. Unlike labor, labor-power refers to the capacity for work, which can be *freely* bought and sold in the market. Its value, like that of any other commodity, is determined by the abstract labor time necessary to produce the worker’s means of subsistence and reproduction.

However, Marx identifies a fundamental gap between the value of labor-power (i.e., wages as the cost of subsistence) and the value the worker generates during the production process: as a commodity and use-value for the capitalist, the uniqueness

⁷⁰ This first function is manifested in the “price” as the value of the commodity expressed in money. This manifestation of the magnitude of value is not, however, direct: while value is in fact the substrate of price, the latter is a kind of “anticipation,” which, influenced by contingent factors such as supply and demand, can deviate from the value of the commodity.

⁷¹ As a means of circulation, money facilitates the “metamorphosis” of goods, allowing separation in time and space between selling and buying.

⁷² Marx (1867), p. 142.

⁷³ Marx (1867), p. 358.

⁷⁴ Cf. Marx (1857-8), pp. 138-170. See Heinrich (1991), p. 248; (2023), p. 353.

⁷⁵ Heinrich (1991), p. 257; (2023), pp. 365-6.

of labor-power lies in the *possibility of* generating value when it is consumed. This process generates surplus value, which forms the foundation of both capital valorization and capitalistic exploitation: the worker, after having produced a value equivalent to their wages, continues to labor, thereby generating unpaid value, which the capitalist appropriates as profit.

In this context, Heinrich underscores how the dynamics of capitalist accumulation subordinate even the class struggle. While workers can influence the determination of labor-power's value, shaping wages, working hours, and conditions, Heinrich contends that such gains remain constrained within the logic of capital⁷⁶. Heinrich's argument suggests that capital continually reorganizes itself to safeguard and expand profit margins, even in the face of resistance from the working class.

5. THE FATE OF THE INDIVIDUAL: SUBJECTIVITY IN MARX'S CRITIQUE

While concurring with the notion that capital functions as an automatic subject, operating behind the backs of individuals, I find myself less inclined to accept a process that appears to exclude any form of human subjectivity from its trajectory.

Notwithstanding its interest, the assumption of laws or factors that are immune to influence, asserting the primacy of market laws, risks aligning too closely with a deterministic conception of history, one that undermines the relevance assumed by associated human practice and class struggle in Marx's work.

In this light, Marx's scientific revolution might itself appear in a problematic guise. While Heinrich's work is commendable in highlighting the fundamental unity of Marx's early *problématique* and its integration into the theoretical field shared with political economy, Marx's focus on individual and collective subjectivities seems to disappear from the treatment once the break with this field is established. In this respect, I wish to emphasize my broad agreement with Heinrich's overall reconstruction of Marx's early views. However, following Luporini, it can be argued that the epistemological break should be seen more as an overturning and dislocation of "foundations" within Marxian critique. Although Marx does indeed distance himself from essentialism and methodological individualism, reducing the rejection of philosophical anthropologism to a wholesale dismissal of any form of human subjectivity risks reabsorbing the division between the individual (as a natural being) and their social determinations into the broader concept of society or social mediation. In contrast, Marx himself explicitly distinguishes between these concepts when he asserts that

⁷⁶ See Heinrich (1991), p. 263; (2023), p. 371.

This so-called consideration from the point of view of society means nothing more than to overlook precisely the differences which express the social relation (relation of civil society). Society does not consist of individuals, but expresses the sum of the relationships and conditions in which these individuals stand to one another. As if someone were to say: for society, slaves and CITIZENS do not exist: both are men. They are both men, if we consider them outside society. To be a slave and to be a CITIZEN are social determinations, relations between human beings A and B. Human being A as such is not a slave; he is a slave in and through society.⁷⁷

This reduction at least underestimates a problem that not only persists in the critique of political economy but also seems to motivate it. As Luporini suggests, such a liquidating operation runs the risk of confusing two different issues: the question of “foundations” and that of the problematic of the “human animal” within the framework of Marxism⁷⁸.

The individual, although an entirely historical social category, is nevertheless existing as a natural entity, as organic nature in its capacity as a subject. In fact, Marx never completely excludes the concrete individual – human and living – from his critique, but rather repositions it within specific modern social relations, thereby transcending the notion of an abstract, immanent human essence. In this way, human subjectivity loses its metaphysical connotations and is brought back “to a primary and irreducible physicality and naturalness”⁷⁹. This naturalness, however, does not exclude the fact that the human subject, while rooted in nature, is externally and internally shaped by its socio-historical second nature.

It could be argued that with the abandonment of empiricism, the category of the individual undergoes the same process of abstraction as other social categories: human individuals are first and foremost “naked individuals”⁸⁰ – natural carriers of social and productive relations. This shifts the focus from the ontological definition of the object to the scientific analysis of the behaviors that make it so. In this respect, the object, understood as the notion of an action or reaction embedded in a network of relations, functions as a dynamic node that includes the human individual within a physical and social structure.

This constitutes a scientific abstraction, yet one that retains a certain degree of reality and is legitimized by the existence of living human individuals. However, this abstraction lacks intrinsic value; rather, it must be understood within the context of social relations. The society, in turn, can only be understood through the relations that exist between individuals. These relations ensure that the abstraction of the naked individual remains ever-present to them *in practice*⁸¹. Beyond this fact, the

⁷⁷ Marx (1857-8), p. 195.

⁷⁸ Luporini (1979), p. LXXXI.

⁷⁹ Luporini (1974), p. IX.

⁸⁰ See Luporini (1974), pp. 196-7.

⁸¹ Luporini (1974), p. 196.

individual can only be reconceptualized in light of a purely abstract speculation of subjectivity.

Indeed, this relational perspective safeguards against any ontological-essentialist reduction: the priority of nature acquires meaning and legitimacy only when considered in relation to man as a being distinct from it. This distinction does not emerge from a simple opposition between man and nature, nor from their immediate identity, but is exclusively generated within the historical process itself, wherein man progressively differentiates himself from nature through associated practice.

In this sense, as Heinrich also states, the object of science is social practice that mediates reality: anyone could agree that the objectivity of social relations and the idea of a nature that is always socially mediated are fundamental discoveries of Marxism. Heinrich himself acknowledges that the object of Marxian science is never immediately phenomenal; rather, it must be reconstructed from the problem of an objectivity that, being a pure social fact, cannot sensitively manifest itself.

Marx's abandonment of empiricism certainly alters the scientific method by which objects are known and analyzed, but the fundamental assumptions remain rooted in historical data and material circumstances. As Heinrich himself points out, these assumptions had already been established with the abandonment of the first three elements of the theoretical field of political economy. The most important of these is none other than specifically human subjectivity as the finalistic and associated practice of singular individuals. This underscores the inherent impossibility, in Marx's thought, of processes that do not presuppose human subjectivity, which, it should be noted, are not determined in an essentialist manner but gradually serve as the substrates of such processes⁸². Marx implies that society presents itself to individuals as a second nature, which as such subjects them to a sort of not eternal, but historical law of nature.

The fact that human beings are carriers of social relations suggests that they subjectively internalize the aims of the capitalist mode of production. In this framework, the worker is positioned within the system as a personified figure of production. However, unlike the capitalist, the worker does not subjectively (and therefore teleologically) identify with his role and function in the capitalist production process. This subjective condition decisively influences every form of individual subjectivity located within a society dominated by capitalist relations.

Focusing exclusively on *objective conditions* might profoundly alter the critique of political economy. Instead, it is crucial to note how Marx establishes a symmetry between the reification of the social determinations of production and the subjectivation of its material foundations. Although subject to objective laws that cannot be negated, subjectivity is constitutive of their very objectivity.

⁸² Luporini (1974), p. XXXVII.

In Heinrich's treatment, this subjective component of production is somewhat disregarded, along with the productive dimension itself. Yet, the possibility of labor-power being used and consumed in production is contingent on the reduction of the worker to their immediate naturality⁸³ and corporality:

[Labour] as *the* existing *non-value* and hence purely objective use value, existing without mediation, this objectivity can only be one not separated from the person; only one coincident with his immediate corporality. Since the objectivity is purely immediate, it is also immediately non-objectivity. In other words: not an objectivity falling outside the immediate existence of the individual himself.⁸⁴

This new social category of the *Arbeiter* is immediately coincident with its own labor-power: non-value, insofar as it lacks any external objectivity to confer it, but pure use-value for capital. He is *formally* free to sell their labor on the market, yet structurally expropriated of any external objectivity, characterizing themselves as pure subjectivity without object.

Labor-power is an abstraction, but its reality does not only manifest in the market; it encompasses the entirety of the human being, as a subject compelled by necessity to work and sell their body. The social domination of value and money refers back to the same dynamic of subject-object separation. As Heinrich points out, money does not cause value; rather, it is the form through which the specific relationality embodied by value is expressed and actualized in market interactions. This reflects a specific relational mode that *always* depends on how individuals are actually subsumed in production: that is, the constitutive separation of the subject from its objects (external nature, means of production, wealth) in production is always mirrored in the absence of a social nexus (subject-subject separation) that does not result from the mediation of value and money.

For the same reasons, while I agree with the idea that abstract labor is a real abstraction of a purely social nature, in which not a single "atom of matter enters into its composition"⁸⁵, and that it is validated and realized in exchange, it is problematic to limit the abstraction of labor solely to the sphere of exchange. Although it differs from concrete labor and simple labor through the domination of a specifically social form of relationality between the products of labor, reducing labor to mere quantity (as labor represented by value) is possible only through a qualitative particularization and differentiation of labor at the level of production⁸⁶. This occurs when the planned combination of individual specialized skills (*Naturbesonderheit*) irreversibly lapses from being the technical foundation of

⁸³ See Marx (1867), p. 213: "Man himself, viewed as the impersonation of labour power, is a natural object, a thing, although a living conscious thing, and labour is the manifestation of this power residing in him".

⁸⁴ Marx (1857-8), p. 222. See also Finelli (2014), pp. 113-125.

⁸⁵ Marx (1867), 57.

⁸⁶ For a more exhaustive examination of this topic, refer to Di Lisa (1983).

production, leading to a *discontinuity* – one of nature, not degree – between two different social combinations of the production process. This discontinuity simultaneously changes, along with the social division of labor in production, the very forms of subjugation and domination by capital.

In light of these considerations, Heinrich's approach appears to place a marginal emphasis on the subjective and human elements of capitalism. In evaluating Marx's scientific revolution, Heinrich reintroduces the concept of the possessor of commodities – the individual as an agent of exchange. However, this perspective entails the risk of aligning more closely with the individual conception inherent in classical economics than with the Marxist perspective, in which humans are fundamentally defined by their role in production.

In his endeavor to circumvent moral and normative interpretations of Marx's oeuvre, Heinrich might have downplayed the profound impact of capitalist production on both the individual and collective subjectivities, confining his analysis to the observation of capital's violations against workers. While this observation is indeed scientific in nature, it remains descriptive, thereby risking the forsaking of the truly revolutionary and disruptive import of Marx's critique.

REFERENCES

Marx, Karl, & Engels, Friedrich (1975 – 2005): *Collected Works* (Vols. 1 – 50). International Publishers.

Marx, Karl (1842): *Debates on Freedom of the Press*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 1, pp. 132 – 181). International Publishers.

Marx, Karl (1843): *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 3, pp. 3 – 129). International Publishers.

– (1844a): *On the Jewish Question*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 3, pp. 146 – 174). International Publishers.

– (1844b): *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 3, pp. 175 – 187). International Publishers.

– (1844c): *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 3, pp. 229 – 346). International Publishers.

– (1845a): *Theses on Feuerbach*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 5, pp. 6 – 8). International Publishers.

– (1857 – 1858): *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 28, pp. 5 – 537). International Publishers.

– (1859): *A Contribution to the Critique of Political Economy*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 29, pp. 257 – 417). International Publishers.

- (1867): *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 35, pp. 1 - 873). International Publishers.
- (1885): *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 36, pp. 1 - 551). International Publishers.
- (1894): *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 37, pp. 1 - 927). International Publishers.

Marx, Karl, & Engels, Friedrich (1845): *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 4, pp. 5 - 211). International Publishers.

- (1846): *The German Ideology*. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works* (Vol. 5, pp. 19 - 539). International Publishers.

Althusser, Louis (1965): *For Marx*. Verso, London 2005.

- (1973): *Reply to John Lewis*, in L. Althusser, *On Ideology*, Verso, London 2008.

- (2008): *On Ideology*, Verso, London.
Althusser, Louis, et al. (1965): *Reading Capital*. Verso, London 1997.

Arthur, Chris J. (2004): *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, Brill, Leiden.

Balibar, Etienne (1974): *Cinq études de matérialisme historique*, François Maspero, Paris.

- (1993): *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris.

Basso, Luca (2012): *Marx and Singularity. From the Early Writings to the "Grundrisse"*. Brill, Leiden.

Backhaus, Hans Georg (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça ira, Freiburg.

Bellofiore, Riccardo (2023): *Su alcuni problemi della teoria marxiana. Considerazioni introduttive a Michael Heinrich, "La Scienza del Valore"*, in M. Heinrich, *La scienza del valore*, tr. it. Pgreco, Milano, pp. 9 - 69.

Bellofiore, Riccardo & Fineschi, Roberto (eds.) (2009): *Re-reading Marx*, Palgrave, London.

Bellofiore, Riccardo, et al. (eds.) (2013): *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, Leiden.

Bellofiore, Riccardo & Fabiani, Carla M. (eds.) (2018-9): *Marx inattuale*, in "Consecutio Rerum", III, 5(1/2018-2019).

Bonefeld, Werner (2011): *Debating Abstract Labour*, in "Capital & Class", 35(3): 475-479.

- (2018-2019). *Abstract labour and labouring*, in "Consecutio Rerum", III, 5(1/2018-2019), 206-224.

Carandini, Andrea (1979): *L'anatomia della scimmia. La formazione economica della società prima del capitale*, Einaudi, Torino.

Di Lisa, Mauro (1983): *Astrazione e meccanizzazione*, in "Studi Storici", 24(3/4), 437 - 456.

Finelli, Roberto (2014): *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*. Jacabook, Milano.

- Fischbach, Franck (2009): *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris.
- Harvey, David (2003): *The New Imperialism*, Oxford University Press, London-New York-Toronto.
- (2010): *A Companion to Marx's Capital*, Verso, London.
- Heinrich, Michael (1991): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Westfälisches Dampfboot, Münster 2014. Translated into Italian as *La scienza del valore* (2023), Pgreco, Milano.
- (2012): „*Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie*“, in I. Elbe, S. Ellmers, & J. Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster.
- (2019): *Karl Marx and the Birth of Modern Society: The Life of Marx and the Development of His Work (Volume I: 1818 - 1841)*. Monthly Review Press, New York.
- Henning, Christoph (2009): *Charaktermaske und Individualität bei Marx*, in “Marx-Engels-Jahrbuch 2009”, Akademie Verlag, Berlin, pp. 100-122.
- Heyer, Paul (1982): *Nature, Human Nature, and Society. Marx, Darwin, Biology, and the Human Sciences*, Greenwood Press, Westport-London.
- Iacono, Alfonso M. (1982): *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di De-foe, Turgot e Adam Smith*, Franco Angeli, Milano.
- Luporini, Cesare (1974): *Dialettica e materialismo*. Editori Riuniti, Roma.
- (1979): *Introduction*, in Karl Marx & Friedrich Engels, *The German Ideology*, tr. it. by Fausto Codino, Editori Riuniti, Rome, pp. XI - LXXXVIII.
- Mészáros, István (1970): *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London.
- Morfini, Vittorio (2023): *Una nota su Heinrich e Althusser*, in M. Heinrich, *La scienza del valore*, tr. it. Pgreco, Milano, pp. 71 - 86.
- Ollmann, Bertell (1971): *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Patterson, Thomas C. (2009): *Karl Marx, Anthropologist*, Berg, Oxford-New York.
- Postone, Moishe (1993): *Time, Labor and Social Domination: a Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-London.
- Raimondi, Fabio, et al. (eds.) (2018): *Marx: La produzione del soggetto*, Derive Approdi, Roma.
- Reichelt, Helmut (1970): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verl. Anst., Frankfurt am Main.
- (2008): *Die Marx-Neue-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, VSA Verlag, Hamburg.
- Sayers, Sean (2011): *Marx and Alienation. Essays on Hegelian Themes*, Palgrave Macmillan, Houndmills.
- Schmidt, Alfred (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verl. Anst., Frankfurt am Main.

Sève, Lucien (1969): *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris.

Tomba, Massimiliano (2011): *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano.

ON THE TENDENCY OF THE RATE OF PROFIT TO FALL

MARIA TURCHETTO

Ca' Foscari University of Venice / President of the "Louis Althusser" cultural association
mariaturchetto5@gmail.com

ABSTRACT

Michael Heinrich claims that the law of the tendency of the rate of profit to fall is poorly argued by Marx and has been overvalued by subsequent Marxism, and that it is an element that we can do without. I agree with him, but perhaps the elements on which it is based could be recovered with some heuristic value in a cyclical vision of capitalist development.

KEYWORDS

Tendential fall in the profit rate; capitalist accumulation; value composition; technical composition; trends

I would like to propose some observations concerning the question of the tendential fall in the profit rate. I begin expressing my admiration for the systematicity and completeness with which Michael Heinrich exposes the question - systematicity and completeness characterize the entire book. And I quite agree with the criticism that Heinrich proposes: the law of the tendency of the rate of profit to fall is poorly argued by Marx and has been overvalued by subsequent Marxism.

In my opinion, the overestimation by Marxism dates back to Engels' interpretation (and his consequent interpolations of *Capital*/Vol 3). Engels is in fact more than ever fond of the idea of a teleological history that works against capitalism, condemning it to be overcome due to the contradiction between the development of productive forces and the limited purposes of valorization¹. It is known that Marx also supports this thesis in some writings - in particular in the *Preface* of 1859. However, it does not appear in *Capital*/Vol. 1, the work on which Marx must be judged according to Louis Althusser. Of course, *Capital*/Vol. 1 also ends in glory: "The knell of capitalist private property sounds.", with the

¹ See for example *Supplement to Volume 3 of Capital*, in which Engels traces a universal history of humanity from primitive communism to the coming communism of the future, governed by the law of value and driven by the expansion of mercantile exchanges and the development of productive forces (K. Marx, *Capital Vol. 3*, Penguins Books, 1992, pp. 1036-1047).

expropriators being expropriated and an increasingly compact and combative working class². But neither teleological stories nor the contradiction between productive forces and production relations appear in this happy ending.

As for the weak argument that Marx provides for the tendency of the rate of profit to fall, I would simplify Heinrich's treatment (I apologize to the author) by saying that Marx certainly demonstrates that the rate of profit is directly proportional to the rate of surplus value (or rate of exploitation, p/v) and inversely proportional to the composition of value (c/v), but it cannot be demonstrated that the increase in c/v is generally higher than the growth in p/v ³.

On this point, the manuscripts in volumes II.4.3 and II.14 published by MEGA cited by Heinrich are certainly interesting and testify to Marx's late abandonment of the law of the tendency of the rate of profit to fall. However, it is also possible, in my opinion, to play "Marx against Marx", or rather the Marx of *Capital* Vol. 1 against the Marx of *Capital* Vol. 3 (strongly interpolated by Engels), perhaps obtaining something more from it. I am referring in particular to the chapter "The General Law of Capitalist Accumulation" of *Capital* Vol. 1, which talks about the formation and role of the industrial reserve army. The topic is not only important for the criticism of the Malthusian "bronze law of wages": it is not the "natural" demographic trends that determine the wage dynamics, but rather the *cyclical trends* (I underline this because I will return to this point) of capitalist accumulation⁴. It is also important for the question of the dynamics of the rate of profit that we care about.

Here Marx argues that the organic composition of capital tends to grow (the technical composition more rapidly than the value composition), but also that the relative surplus population and the resulting competition between workers has the effect of decreasing wages, prolonging the working time and allowing an intensification of labour. In other words, the relative surplus value due to the

² K. Marx, *Capital Vol. 1*, Penguins Books, 1990, p. 929.

³ p/v indicates surplus value, c constant capital, v variable capital; therefore p/v is the rate of surplus value (or rate of exploitation) and c/v is the organic composition.

⁴ "This accelerated relative diminution of the variable component, which accompanies the accelerated increase of the total capital and moves more rapidly than this increase, takes the inverse form, at the other pole, of an apparently absolute increase in the working population, an increase which always moves more rapidly than that of the variable capital or the means of employment. But in fact it is capitalist accumulation itself that constantly produces, and produces indeed in direct relation with its own energy and extent, a relatively redundant working population. [...] This is a law of population peculiar to the capitalist mode of production; and in fact every particular historical mode of production has its own special laws of population, which are historically valid. [...] But if a surplus population of workers is a necessary product of accumulation or of the development of wealth on a capitalist basis, this surplus population also becomes, conversely, the lever of capitalist accumulation, indeed it becomes a condition for the existence of the capitalist mode of production. It forms a disposable industrial reserve army, which belongs to capital" (K. Marx, *Capital Vol. 1*, Penguins Books, 1990, pp. 783-785).

increase in productive power of labour relaunches the methods of absolute surplus value and therefore the growth of pl/v .

There are essentially two causes for the formation of the industrial reserve army. First of all, what we now call "technological unemployment": it's important, because it means that the increase in c/v translates, as stated above, into an increase in s , strengthening the thesis of impossible demonstration an increase in c/v greater than that in s . Secondly, the trend of the economic cycle. I quote Marx: "[...] The path characteristically described by modern industry, which takes the form of a cycle (interrupted by smaller oscillations) of periods of average activity, production at high pressure, crisis, and stagnation, depends on the constant formation, the greater or less absorption, and the re-formation of the industrial reserve army or surplus population. In their turn, the varying phases of the industrial cycle recruit the surplus population, and become one of the most energetic agencies for its reproduction"⁵.

The criticism proposed by Heinrich of the law of the tendency of the rate of profit to fall has this conclusion: "even if the tendency of the rate of profit to fall is eliminated from the critique of political economy as an erroneous construction, this does not mean that a central element has disappeared, but rather an element that can be done without". In principle I agree, but perhaps the elements on which it is based could be recovered with some heuristic value in a cyclical vision of capitalist development. I mean: instead of arguing that the rate of profit tends to fall (in the long run), I think that the rate of profit falls cyclically and Marx's elaboration should be reframed in the in this sense⁶.

⁵ K. Marx, *Capital Vol. 1*, Penguins Books, 1990, p. 785.

⁶ Certainly the economic cycle cannot be explained exclusively with the tendencial (or rather cyclical) fall of the rate of profit: it is necessary to take into account other elements such as overproduction, market saturation and the consequent production problems.

DOMESTIC LABOUR AND LIVING LABOUR

GIOVANNA VERTOVA

Department of Economics, University of Bergamo
giovanna.vertova@unibg.it

ABSTRACT

The following discourse seeks to engage with the theoretical framework espoused by Michael Heinrich in his book, with a particular focus on the issue of domestic work and the oppression of women under capitalism. The discussion herein questions the feminist theoretical framework with which Heinrich chooses to engage, and his responses to feminist criticisms regarding the determination of the value of labour power and the defining characteristics of domestic and care work in capitalist systems.

KEYWORDS

Value of labour power; domestic and care work; production; reproduction; domestic labour debate

Economically and socially, the women of the exploiting classes are not an independent segment of the population. Their only social function is to be tools of the natural propagation of the ruling classes. By contrast, the women of the proletariat are economically independent. They are productive for society like the men. By this I do not mean their bringing up children or their housework which helps men support their families on scanty wages. This kind of work is not productive in the sense of the present capitalist economy no matter how enormous an achievement the sacrifices and energy spent, the thousand little efforts add up to. This is but the private affair of the worker, his happiness and blessing, and for this reason nonexistent for our present society. As long as capitalism and the wage system rule, only that kind of work is considered productive which produces surplus value, which creates capitalist profit. From this point of view, the music-hall dancer whose legs sweep profit into her employer's pocket is a productive worker, whereas all the toil of the proletarian women and mothers in the four walls of their homes is considered unproductive. This sounds brutal and insane, but corresponds exactly to the brutality and insanity of our present capitalist economy. And seeing this brutal reality clearly and sharply is the proletarian woman's first task."

Rosa Luxemburg, 1912, *Women's Suffrage and Class Struggle*¹

¹ <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1912/05/12.htm>

1. INTRODUCTION

Among the many compelling insights presented in Heinrich's significant book, I will focus on those pertinent to the feminist debate, which remains relevant today: the relationship between labour in capitalist production and labour involved in social reproduction. This immediately gives rise to the question of whether labour for social reproduction is "productive" of value and, consequently, what the defining characteristics of domestic and care work are in capitalist society.

In section 1 of chapter 7 of the Italian edition, Heinrich dedicates a subsection to the specificity of labour power and the determination of its value. Marx's theory of surplus value is presented there as a fundamental element in addressing a critical question: namely, how does the valorisation of capital occur on the basis of the exchange of equivalents? Specifically, if labour power is exchanged at its value (and thus there is no "unequal" exchange), where does surplus value originate? The answer, while well-known, is of fundamental importance for the subsequent reasoning in this text. The surplus value appropriated by the capitalist arises from the difference between the value generated by labour power and the value required to reproduce that labour capacity. This is where the mystery emerges. Labour power is a distinctive commodity for two primary reasons. Firstly, it is traded on the market at its value, despite not being produced in a capitalist manner. Secondly, it is the only commodity that, when consumed in the production process, generates value. Consequently, while labour power is not produced as a commodity, it is nevertheless exchanged as one.

In the ensuing discussion, Heinrich addresses feminist critiques of Marx's theories concerning the determination of the value of labour power: Marx's theoretical framework fails to account for the labour involved in social reproduction, which is unpaid and performed within the household. It is only by incorporating this type of labour that the unique nature of the commodity labour power can be fully understood. It is important to note that not all labour time necessary for the production and reproduction of labour power is reflected in its value. A substantial proportion of this necessary labour is not consumed in the form of commodities, but rather, it directly produces use-values consumed within the household, without ever being validated in the market. This labour is domestic work and caregiving. Conversely, the value of all other commodities is represented by the total labour time necessary for their production.

The focus of this discourse is not to interrogate the manner in which Heinrich presents Marx's theory of surplus value, but rather to examine the selection of feminist theoretical perspectives with which he engages, as evidenced by his responses to feminist critiques. Two key points emerge from Heinrich's replies: (i) the claim that the exploitation of male workers in factories is made possible only

through the exploitation of women in the household² seems to conflate specific historical conditions with the general possibility of exploitation; (ii) the persistence of a significant portion of reproductive labour being carried out within the family is interpreted as a pre-capitalist residue, characteristic of underdeveloped capitalism, rather than a fundamental condition of exploitation under capitalism. The implication of the latter argument is that the liberation of women from domestic labour and their subjection them to direct capitalist exploitation would enable capital not only to appropriate a greater mass of surplus value, as well as to increase the rate of surplus value. This phenomenon occurs because the costs of family reproduction would then be shouldered by the wages of two workers, thereby reducing the value of labour power.

2. WOMEN AND CAPITAL: EXPLOITATION OR OPPRESSION?

Heinrich's first objection is noteworthy for its caution against drawing comparison between the exploitation of factory worker, predominantly male, and that of domestic and care worker within the family, predominantly female. This is based on the assertion that such a comparison obfuscates the specific historical contexts (particularly in the so-called Third World countries) and conflate them with the broader concept of exploitation in general. However, this critique is limited in its scope, addressing only a particular strand of feminist thought. During the 1970s, feminist debates on the condition of women under capitalism reached a fever pitch, culminating in the so-called *domestic labour debate* (Molyneux 1979; Vogel 2000). The perspective that Heinrich critiques is exemplified in the seminal works of Dalla Costa (1972) and Dalla Costa and James (1972), who argue that housework, predominantly performed by women, is exploited in the same way as factory work, predominantly performed by men, and therefore should be paid. This argument underpinned the *Wages for Housework* campaign. This standpoint asserts that unpaid domestic and care labour directly generates value for capital, and that the social dynamics surrounding it are subject to the same capitalist ones: a social subject, the husband, who, like the capitalist, appropriates the labour of another social subject, the wife, who, akin to the wage worker, is both exploited and alienated.

However, within feminist thought, an alternative perspective exists: domestic labour indirectly generates value for capital by providing indispensable use-values (namely, the maintenance of labour power and the "production" of the living

² This position reflects the condition of society in the years of the second wave of feminism, when the debate on the importance of housework began, and when the gender division of labour was quite clear: the man works outside the home in paid work, the woman at home as a housewife.

bearers of labour power³), thus remaining fundamentally distinct from wage labour (Gardiner 1975; Himmelweit and Mohun 1977). Firstly, domestic and care labour produce use-values (e.g., clean clothes, prepared meals) which are consumed directly by the family, rather than commodities for market exchange. The goods and services generated are intended solely for the satisfaction of the family, which means domestic and care labour does not participate in the process of value creation, inherently tied to commodity production and market transactions. Secondly, within capitalism, labour generates value only when operating within the “law of value”, which equates socially necessary labour-time through market mechanisms. Domestic and care labour, being private and outside the sphere of market exchanges, is not governed by this law. This results in an inherent incommensurability of concrete labour-time. Attempts to quantify domestic and care labour in comparable units of labour-time alongside wage labour are methodologically flawed. The concept of reproductive labour, in this context, is distinguished by its absence of social reduction to abstract labour, a phenomenon that occurs through market exchanges in capitalist production. Finally, domestic and care labour do not experience the productivity pressures inherent to wage labour because they are not directly controlled by capital. This absence of dynamic evolution further distinguishes these forms of labour from the processes typical of the capitalist mode of production. The conclusion drawn from these observations is that, while domestic labour is vital for the reproduction of labour power, it exists outside the realm of value creation.

In summary, while concurring with Heinrich’s critique of the feminist position that regards domestic labour as productive of value (and therefore comparable to wage labour), an open question remains. The alternative feminist perspective, which, while denying the value productivity of domestic labour, argues that Marx failed to acknowledge or adequately recognise the critical importance of labour for social reproduction in determining the value of labour power, remains to be addressed. Furthermore, in this context, can we still speak of exploitation, or does the concept shift solely to oppression? If exploitation is deemed to be non-existent and oppression is recognised as the sole phenomenon, can social subjects engaged in the production of use-values rather than exchange-values for capital – such as public sector workers – be considered part of the revolutionary subjects?

3. SOCIAL REPRODUCTION LABOUR

In his second critique of feminist thought Heinrich challenges the centrality, or at least the significance, of reproductive labour. He posits that the pervasive

³ The centrality in Marx of the distinction between labour power (*Arbeitskraft*), living labour (*lebendige Arbeit*), and living labour power (*lebendige Arbeitskraft*) is a distinctive trait of Bellofiore’s interpretation of Marx, reminded also in the essay included in this issue.

continuation of a significant share of reproductive labour within the family can be ascribed to a vestige of pre-capitalist social structure or the residual effects of an underdeveloped capitalism system. In a more advanced stage of capitalist development, social reproduction would be assumed by either the state or the market, thereby liberating women from domestic labour and enabling their integration into wage labour.

The concept of reproductive labour as a pre-capitalist legacy disregards the historically specific nature of the mode of the reproduction of labour power (Coulson, Magaš, and Wainwright 1975; Dalla Costa and James 1971; Seccombe 1974; Vogel 1983, chapter 9). The theoretical concept of the family and its concrete manifestations are not universal. The material conditions of family life, its emotional bonds, and its relations with society vary significantly depending on whether a family exists within a slave-based system, a medieval context, or a capitalist society. The family, therefore, cannot be considered universal and timeless; rather, the form of kinship relationships is determined by the prevailing social conditions and the specific mode of production. The manner in which families provide care for their members is also subject to historical contingencies, as is the gendered division of labour that assigns distinct societal roles to women and men.

In pre-capitalist systems, where production was primarily geared towards use values, the home and family played a central role in agricultural and artisanal activities. The processes of production and consumption were intricately intertwined within a unified labour process. Although a gendered division of labour existed, this was more about different concrete tasks or stages of the labour process rather than a clear distinction between men producing for the market and women serving within the home. Furthermore, women's labour was considered a necessary social complement to that of fathers and/or husbands, albeit sometimes regarded as inferior. Conversely, a historical prerequisite for the establishment of the capitalist mode of production was the transformation of the proletarian family from a self-sufficient, self-reproducing unit into one dependent on the sale of labour power for survival. The emergence of capitalism was contingent on the mass of producers being deprived of independent means of subsistence, thereby rendering them reliant on the sale of labour power in exchange for a wage. This shift resulted in the separation of labour processes: on the one hand, labour producing commodities for the market, based on wage labour and generating value for capital; on the other, labour within the family producing use-values immediately consumed for the reproduction of living labour-power — i.e., workers exploited by capital. This transformation of individuals into wage labourers creates a rupture between labour for capitalist production and labour for social reproduction.

Furthermore, Heinrich's hypothesis that, in the phase of advanced capitalist development, labour for reproduction will either be carried out collectively through a welfare system or produced by the market in the form of private services fails to

take into accounts several critical issues. I am not convinced that this represents the future of reproductive labour. Firstly, a considerable proportion of reproductive labour necessitates a direct and personal relationship with family members. For instance, although children may be raised in daycare, they will always require a relationship with their parents. Consequently, it can be argued that reproductive labour cannot be wholly supplanted by the welfare state or the market. Additionally, the question of the reproduction of the living bearers of labour power remains unresolved, as the female body is still necessary for this task.

Furthermore, it is evident that capitalism evolves in cyclical patterns, thereby signifying that a unidirectional correlation between the extent of reproductive labour and the accumulation process is invalid. In general, reproductive labour exhibits fluctuations in response to the business cycle: during periods of economic growth, and provided there is political will, it is possible to expand welfare provisions, thereby reducing the burden of private reproductive labour. The capacity of working-class households to acquire commodities and services from the market, which can substitute part of the reproductive labour performed within the domestic environment, is a key factor in this dynamic. Private capitalist firms, for their part, have a vested interest in producing these goods and services. Conversely, during periods of economic crisis, the opposite occurs. Consequently, the time allocated to reproductive labour is subject to fluctuations in accordance with the business cycle.

In conclusion, I argue that social reproduction exposes a fundamental contradiction within the system: the capitalist accumulation process relies on the reproduction of labour power, yet this is something beyond its direct control. Labour power is “attached” to human beings as living bearers of labour power, and it is these individuals who perform living labour. This observation gives rise to several significant inquiries. For instance, it is important to consider whether the substantial amount of unpaid work within the household is a prerequisite for capitalist exploitation, or whether it act as an obstacle, given that a significant proportion of the working class is tied to the household and cannot be exploited in the factory. Furthermore, it is crucial to ascertain whether the development of capitalism itself tends to reduce this unpaid labour, or if this reduction is contingent upon the business cycle.

4. THE INTERNAL OTHER OF CAPITAL AND DOMESTIC LABOUR

My final point is more of a suggestion. It is my conviction that Heinrich's position would benefit from engagement with the arguments presented by Christopher J. Arthur in Chapter 16 of his recent book, *The Spectre of Capital*⁴.

I take the liberty of referencing some of the key ideas put forth by Arthur. He identifies specific issues that arise when elements external to capital — namely “labour” and “land” — become necessary conditions for its existence. These elements are appropriated by capital through specific forms of value, such as wages and rent. In the terminology of Bellofiore, to get living labour as “internal other” to capital, which is dead labour, capital must include in its body “living labour power”, that is to say workers. While capital mediates itself through labour and land, the peculiar material effectivity of these elements on capital is equally significant.

As Arthur contends, labour power constitutes the most important “other” to capital. The internal “other”, the living bearers of labour power, as the carriers of valorisation, are essential to capital accumulation; however, they originate from outside the capitalist system, specifically from the domestic sphere. Two errors must be avoided in this context. The first is the erroneous supposition that labour power possesses an exchange value that represents the productive labour of the domestic worker, who is most often a woman. Heinrich's argument is pertinent here, as I have previously discussed. Arthur's position is that domestic labour does not contribute to value creation, as it is not employed by capital, “it is as simple as that”. The second error, according to Arthur, is the assumption that, since domestic workers are not remunerated, capital appropriates their labour for free. In reality, the wage paid to the employed worker should be sufficient to cover the subsistence costs of the entire family, including the subsistence of the domestic labourer.

Capital reduces the domestic sphere, where it cannot directly profit, in two primary ways. Firstly, capital commodifies domestic labour through the provision of services such as fast food preparation, laundries, and other household services. Secondly, it introduces time-saving commodities, such as washing machines, vacuum cleaners, and other labour-saving devices. However, what would occur if all domestic labour were to be outsourced? The costs charged by service-sector firms would necessarily include surplus value, making these services more expensive, and consequently, wages would have to rise. Consequently, industrial capital would now share its surplus value with the newly emerged service-sector firms. However, the former domestic labourer, now liberated from household duties, would have the opportunity to seek paid employment, thereby securing their own subsistence.

⁴ The chapter of Arthur (2022) is available on line: <https://brill.com/display/book/9789004522138/BP000022.xml>.

In conclusion, Arthur asserts that, from an ontological perspective, the reproduction of labour power represents a fundamental flaw within the sphere of capitalist production and circulation. This is due to the fact that capital is unable to directly produce labour power, but instead relies on a non-capitalist mediation. Initially, capital requires the commodification in form of labour power to make productive labour available to it. However, capital becomes a self-constituted power only insofar as this “other” is posited as capital’s internal other, reproduced within capital’s circuit as an exploitable resource. Nevertheless, even though labour may be considered capital’s internal “other” within the capitalist relation, it retains its own independent actuality.

Bellofiore may offer a clearer perspective on this issue. The fundamental premise is that, in order to get living labour as activity, labour power must be employed by capital, which signifies the incarnation of workers within capital’s body. However, workers may resist this subsumption: as Étienne Balibar asserts, capital is constituted by class struggle in the production process. Without the domestic sphere and domestic labour, capitalist production would simply not be possible.

REFERENCES

- Arthur C.J. (2022), *The Spectre of Capital: Idea and Reality*, Brill.
- Coulson M., Magaš B., Wainwright H. (1975), “‘The Housewife and Her Labour under Capitalism’ – A Critique”, *New Left Review*, vol. 1, n. 89, p. 59-71.
- Dalla Costa M. (1972), *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio Editori.
- Dalla Costa M. and James S. (1972), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press.
- Gardiner J. (1975), “Women’s Domestic Labour”, *New Left Review*, vol. 1, n. 89, pp. 47-58.
- Himmelweit S. and Mohun S. (1977), “Domestic Labour and Capital”, *Cambridge Journal of Economics*, vol. 1, n. 1, pp. 15-31.
- Molyneux M. (1979), “Beyond the Domestic Labour Debate”, *New Left Review*, vol. 1, n. 116, p. 3-27.
- Secombe W. (1974), “The Housewife and Her Labour under Capitalism”, *New Left Review*, vol. 1, n. 83, p. 3-24.
- Vogel L. (1983), *Marxism and the Oppression of Women*, Rutgers University Press.
- Vogel L. (2000), “Domestic Labour Revisited”, *Science & Society*, vol. 64, n. 2, p. 151-170.

DEBATING *THE SCIENCE OF VALUE* MY RESPONSE TO THE DISCUSSANTS

MICHAEL HEINRICH

Formerly at Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin
m.heinrich@prokla.de

ABSTRACT

I would like to express my thanks for the many comments discussing my book in this Symposium collected by Riccardo Bellofiore and Stefano Breda. All the articles are very interesting, with some points of criticism worthy of consideration being raised, as well as possible extensions or elaborations of my arguments. I will address some of these points. Unfortunately, I don't have the space or time to do all of them the justice they deserve. The fact that I am not addressing some of the contributions below is because I see very great agreement with my own views here.

KEYWORDS

Science of Value, Marx, Dialectics, Class Struggle, Social Reproduction Theory

1. TWO PRELIMINARY REMARKS

I would like to start with two preliminary remarks, one short and one longer. *Firstly*, my book does not claim to cover the whole of Marx; many philosophical and historical-theoretical questions are left out. My central topic was Marx's unfinished project of a critique of political economy. However, here too I did not claim to cover all of Marx's contributions. I was mainly concerned with two problem areas. The first was the specific scientific character of the critique of political economy, which differs considerably from both the conceptions of young Marx and those of classical political economy and neoclassical economics. On the other hand, there are the ambivalences that can already be detected in the basic categories of the critique of political economy. They gave rise to very different but nevertheless text-based interpretations of *Capital*. If some of the discussants stated the absence of important topics, I do not want to contradict that at all. For me, however, the question would be which of these untreated topics would have been really important for my central questions.

Secondly, the first edition of *The Science of Value* was published in 1991, it was my dissertation written between 1987 and 1990. In 1999, I published an expanded second edition in which I also took into account topics from the third volume of *Capital*, since Marx's original manuscript had since been published in MEGA

II/4.2, which differs in some not insignificant points from Engels' edition. The individual parts of the book that has now been translated are therefore between 25 and 35 years old. Since then, I have continued to occupy myself with Marx's theory. In particular, since around 2012 I have been working intensively on a multi-volume biography of Marx that will also include a history of his work. This project has led me to new insights on some points that differ from those in *The Science of Value*. Although I still adhere to the fundamental positions of the book, I would accentuate some things differently or embed them in a broader context.

Perhaps the most important change relates to the question of continuity and rupture in the development of Marx's work. In *The Science of Value*, I argued that there is a clear rupture in Marx's work: In 1845/46, in the *Theses on Feuerbach* and the manuscripts for *The German Ideology*, Marx breaks away from an anthropologism (the construction of society and history on the basis of a particular "essence of man"), which he had still advocated in 1844 in the *Economic-Philosophical Manuscripts*. This also allows him to increasingly break away from a methodological individualism. Together with the critique of the "ahistoricism" of political economy (which was already present in Marx's early texts) and a critique of empiricism that Marx only developed in the 1850s, it is possible for him to break with the theoretical field of political economy. The Marxian critique of political economy that he formulated from 1857 is not simply a new *problematic* within the *theoretical field* of classical political economy, it is a break with this field.

In the way I presented the break within the development of Marx, I referred very strongly to the Althusser of *Pour Marx* and *Lire le Capital*, without, however, sharing all his views. I did not see this break as one between "ideology" and "science", but rather between two different scientific conceptions, and above all, I did not see the Marxian analysis of the fetish character of the commodity as a problematic Hegelian remainder in Marx, but quite the opposite, as one of the central foundations of the critique of political economy. In the first pages of his contribution, Frank Engster presents my views in this regard and their relationship to those of Althusser on the one hand and those of Backhaus/Reichelt on the other, more pointedly and clearly than I myself succeeded in doing in *The Science of Value*. (As for his interesting and extensive remarks on measure and measurement, I lack the space and time here to go into them in detail).

I still hold to all the points mentioned. However, I would no longer speak only of "the" one break in Marx's development. Marx dealt with different areas of knowledge and in all these areas there were not only further developments of his views at different times, but also breaks. However, these various breaks cannot be summarized as one major break or derived from a fundamental break. Today, not only the "continuity thesis" but also the "break thesis", with its fixation on a major break, seems wrong to me. This, however, raises the question of the extent to which a largely isolated consideration of a single strand of development is possible in Marx

at all, or whether the interactions between the various substantive strands (critique of political economy, critique of politics, history, conceptions of socialism/communism) need to be brought much more into the center of consideration. But for this to happen, Marx's political activities, his journalistic work and his notebooks must also be included in the analysis in detail. Isabella Consolati also urges consideration of such a "Global Marx" in her contribution. If one wants to avoid the temptation to pick and choose from the various sides of this "Global Marx" only what corresponds to one's own view, then one must consider Marx in his entire development. This is precisely what I am attempting to do, at least to some extent, in my Marx biography, which is conceived as several volumes. However, without the one-sided "preparatory work" in *The Science of Value*, this undertaking would be completely impossible for me.

2. SCIENCE

Some contributions pointed out that I did not choose the title of my book *The Science of Value* entirely by chance: in fact, I was concerned with the scientific character of Marx's critique of political economy, which relies quite substantially on the theory of value.

In her contribution, Isabella Consolati accused me of separating Marx's conception of science from class struggle by not wanting to reduce science to a battlefield; I would always be presupposing the parameters of what counts as science. Unfortunately, she leaves her own conception of science in the dark, so it is not clear to me whether she makes any distinction at all between science on the one hand and the articulation of interests on the other, and if so, how the two differ. Marx's position seems very clear to me, for example when he criticizes Malthus in the *Theories of Surplus Value* for subordinating science to external purposes, namely particular interests, or when he praises the scientific honesty of Ricardo for not doing so (see *Theories of Surplus Value*, Part II, Progress Publishers: Moscow pp. 118-119). Science presupposes an interest in knowledge of the subject and, above all, a comprehensible argumentation that can be subjected to criticism precisely because of this comprehensibility. And it is precisely this scientific criticism (no matter by whom) that Marx demands for his work at the end of the preface to the first edition of *Capital*. The statements quoted by Consolati from the postface to the second edition of *Capital* do not refer to new sciences produced in class struggle, but to the practical possibility of working scientifically. It is undisputed that such practical possibilities are influenced by political debates and class struggles. It is also obvious that the scientific results benefit different sides in these struggles. However, they only benefit if they are comprehensibly and scientifically justified, that is, if they are more than mere expressions of interest.

Finally, Consolati cites the “Inaugural Address” of the Working Men’s International Association in support of her position, stating that the “political economy of the working class” had for the first time prevailed against the “political economy of the middle class” by limiting the working day to 10 hours. I have the impression that she is confusing the articulation of interests with science here. The *scientific* result emphasized by Marx in *Capital* in the chapter on the “Working Day” is that scientifically nothing can be said about the length of the working day; it is not a variable that can be derived in any way. Under capitalism, therefore, two equally justified “rights” are juxtaposed: The capitalists’ right to a working day as long as possible (they have paid for the value of the labor power and now want to consume the maximum use value of the purchased commodity) and the workers’ right to a limited working day so as not to overuse their own commodity, their labor power since they must still be able to sell it in the future. And between equal rights, as Marx continues, force decides. When Marx contrasts the “political economy of the middle class” with the “political economy of the working class” in the “Inaugural Address”, it is obviously not a matter of two different scientific concepts, but rather of two articulations of interests based on the “rights” that Marx regards as equally valid. And in the struggle of these *interests*, the working class has for the first time achieved a victory of fundamental significance.

3. ANTHROPOLOGISM

I had emphasized the overcoming of the anthropologism present in the *Economic-Philosophical Manuscripts* as the essential content of the break with Marx’s earlier conception.

On this basis, Laura Turano reconstructs my view of a break with the theoretical field of political economy, up to my view of Marx’s theory of value as a “monetary” theory of value. She criticizes that my presentation excludes any form of human subjectivity. Although it was not my intention to present Marx’s analysis as completely ignoring human subjectivity, I can understand how such an impression might arise.

As for the role of human subjectivity in society and history, the famous formulation from *The 18th Brumaire* still applies to the Marx of *Capital*: “Men make their own history, but they do not make it just as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under circumstances directly encountered, given and transmitted from the past.” (MECW 11, p.103)

The conditions under which people act under capitalism, capitalist competition, the compulsion to maximize profits, etc., are the result of human action, but this connection is not usually understood by the actors. The economic structures produced without consciousness are taken for granted in everyday consciousness as the non-negotiable precondition of all economic action. Marx analyzes the ideas,

which arise spontaneously in everyday consciousness on the basis of direct perception, at the end of the third volume of *Capital* under the title “The Trinitarian Formula”. Since the basic capitalist structures that Marx examines in *Capital* are based on human action, but not in a conscious way, Marx can write in the preface to the first edition of *Capital*: “But individual persons play a role here only insofar as they are the personifications of economic categories, or the bearers of particular class relations and interests”. (Marx, *Capital* vol. 1, Princeton University Press, pp. 7-8)

This does not mean that Marx regards people exclusively as personifications of economic categories. It is only for the analysis of the basic structures of capitalism that this limited view of people is sufficient, and I argued at exactly this level, too. When examining historically concrete forms of capitalism, these basic structures are no longer sufficient; the (different) forms of class struggle, the different forms of capitalist competition and political mediation must be included in the analysis, and this is not possible without considering human subjectivity and human possibilities for action – under the respective conditions.

Gabriele Schimmenti also deals with the overcoming of anthropologism that I have noted. In his contribution, he argues that although Marx abandoned the *essentialist* anthropology of 1844, this does not mean that he abandoned anthropology altogether. Schimmenti sees the remaining anthropology at work in Marx’s multiple references to “humanity” (Menschheit), whereby he assumes that Marx has a non-essentialist, but processual concept of humanity: The human “as an open process of self-constitution” for which “self-determination or autonomy is central”, however not as “individual self-determination but of collective self-determination, expressed in the idea of ‘Verein freier Menschen’”.

The ‘collective self-determination’ addressed by Schimmenti is indeed a central aspect of Marx’s concept of communism. And it can only be so if people have the opportunity for this “collective self-determination”. However, I have my doubts as to whether it makes sense to call this conception of the human “anthropology”, because the capacity for this “collective self-determination” is the result of a long historical learning process.

However, one may ask on which human capacities this historical learning process is based. A first contribution to answering this question can be found in my *Capital* commentary *How to read Marx’s Capital*. There I emphasize a point that I neglected in *The Science of Value*. In *Capital*, Marx no longer speaks of the “essence of man,” but in two places he does speak of the “nature of man” (*Capital* vol. 1, Princeton University Press 2024, pp. 145, 153). What he means by this becomes clear at the beginning of the chapter on the “Labor Process and Valorization Process.” It is anticipation, intentionality, and reflexivity. As I emphasized in my commentary on *Capital*, Marx lays the groundwork for a

“minimal anthropology”: not an “essence” from which humans can become alienated, but rather fundamental capabilities that arise in human evolution. This “minimal anthropology” forms one of the prerequisites for the historical learning processes that can engender the collective self-determination of which Schimmenti spoke.

4. DIALECTICS

My relationship to dialectics is addressed by Giorgio Cesarale in his contribution. Although he agrees with me that many Marxists use the word “dialectics” in an inflationary way with only vaguely defined content, he sees too little dialectics in my work. In *The Science of Value*, I had criticized ontological uses of dialectics, but emphasized that in Marx’s critique of political economy we are dealing with a “dialectical mode of representation” of the categories. In Chapter 5.2, I outlined what exactly this means, thereby distinguishing myself from Hegelian Marxist approaches that understand the dialectical representation as a transfer of the categories of Hegel’s “Logic” to the studies of value, money and capital. I emphasized that the Hegelian categories themselves preclude such a transfer, since they cannot simply be removed from their context and applied in another context. However, I continued my argument, this does not mean that there are no references to Hegelian philosophy in the mature Marx at all. The relation consists not of the transfer of a finished system of categories, but rather of a certain state of the *formulation of the problems (Problemstellung)*, which Marx takes from Hegelian philosophy.

At this point, a translation problem – into English – should be mentioned. Cesarale apparently used an English machine translation of *The Science of Value* from the internet, where “Problemstellung” (formulation of the problems) was translated as “problematic”. I had spoken of “Problematik” (also translated as “problematic”) in connection with the “theoretical field”: the same theoretical field can certainly contain different problematics. Because of this translation error, Cesarale had the impression that he could directly transfer to my view of Hegel what I had written about the problematics determining the structure of the discourse and the possible questions.

However, this translation error is only part of the problem. I must admit that it became not clear to me in what sense Cesarale speaks of dialectics. Relatively at the beginning of his essay, he writes “scientific discourse is possible only if it is ‘dialectical’”. Does this mean more than what I have referred to as “dialectical presentation”? Cesarale subsequently speaks of the “unity of form and content”, which he regards as a prerequisite for dialectical thinking (“the unity required by dialectical thought”). We thus know what dialectical thinking requires as a prerequisite – but what is “dialectical thinking” itself?

At least from the first part of Cesarale's essay, one can get the impression that he means by this precisely the procedure of "applying" Hegelian categories in a new context, which I have criticized. Cesarale writes: "But if we cannot value 'specific argumentative figures' of Hegel's Logic and then transfer them to Capital, what is the root of the Marxian *kokettieren* with it?" If Marx had really thought that he was transferring or applying Hegelian categories, he could have written just that instead of using "*kokettieren*". Marx formulated his critique of the idea of "applying" Hegelian categories very clearly in a letter to Engels on February 1, 1858, where he wrote about Lassalle:

He will discover to his cost that it is one thing for a critique to take a science to the point at which it admits of a dialectical presentation, and quite another to apply an abstract, ready-made system of logic to vague presentiments of just such a system. (MECW 40, p. 261)

In the second part, Cesarale discusses the beginning of Marx's presentation in "Capital". In doing so, he reproduces parts of my argument in a way with which I do not entirely agree. However, a detailed discussion would go beyond the scope of this article, so I will limit myself to a few points.

In my sketch of the dialectical mode of representation, I emphasized that the problem of the beginning arises when presenting an organic system in which each relationship presupposes all others: in order to begin the presentation, one would have to "force open" ("aufsprengen") this mutual dependency, whereby, however, the category with which the presentation begins cannot yet encompass everything that belongs to the relationship expressed by it; it is necessarily abstract, an abstractness that can only be gradually resolved in the further course of the presentation through the reference to the further categories. Apparently Cesarale believes that my talk of "aufsprengen" points to a certain arbitrariness, which he opposes with the "power of abstraction" mentioned by Marx in the preface to volume one. However, I have never written that this "aufsprengen" is an arbitrary act: it requires a great deal of research, in which the "power of abstraction" mentioned by Cesarale is by no means sufficient. By mere abstraction, one can arrive at very different beginnings. In Marx's "Grundrisse", these were first "Production in General" and then, at the end of the "Grundrisse", value (see the chapter "I. Werth", which was abandoned after a page and a half). Production in general proved to be too abstract, a concept for all economic formations, while value as a starting category was still too presuppositional. It was only in *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859) that Marx arrived at the "commodity" as an adequate starting category. But it is far from clear how the further presentation proceeds from here. Comparing the different versions of the chapter on commodities in 1859 in *A Contribution*, in the first edition of *Capital* in 1867 (where it already appears with a second presentation in the appendix), 1871/72 in the manuscript "Additions and Changes" („Ergänzungen und Veränderungen“) and

1872 in the second edition of *Capital*, it becomes clear how much research work was still needed for an adequate presentation. If we take a closer look at the individual stages of this research process, it becomes clear that the idea of a transfer of the categories of Hegelian logic does not get us very far. Cesarale's juxtaposition of the "analytical" and "synthetic" methods also seems problematic to me: although Marx repeatedly speaks of his "analytical method" (in a very broad sense), there is no mention of a synthetic method in "Capital". The idea that "analytical" sections are followed by sections that are "synthetic" seems to me to ignore the real complexity of Marx's presentation.

At this point, I would like to mention another issue that I see differently today than in *The Science of Value*. There I had indeed criticized Marx's reception of Smith and Ricardo as partially inappropriate and emphasized that the corresponding passages in the *Theories of Surplus Value* are not to be read as a history of political economy, but as a protocol of the research process leading to the categories of Marx's critique of political economy. In contrast, I had largely accepted Marx's critique of Hegel in the introduction of 1857 and in the afterword to the second edition of *Capital*. Today, I think that Marx's reception of Hegel must be subjected to a similar critique as his reception of classical political economy. I hope that I can make a contribution to this topic in the context of my Marx biography.

5. REPRODUCTION LABOR AND EXPLOITATION

Feminists have criticized Marx's theory of exploitation for overlooking the role of reproductive labor (done primarily by women) in the household, which they claim makes the exploitation of the worker in the factory possible in the first place. Three of the contributions deal with my two-page response to these criticisms.

Giovanna Vertova criticizes my selection of the feminist texts to which I refer. Therefore, I must first emphasize that my intention was not to deal comprehensively with the feminist critique of Marx, that would have gone beyond the scope of that subsection. I referred to a few contributions that were important for the German debate in the 1970s and 1980s (the corresponding subsection was already included in the first edition of *The Science of Value* in 1991).

Isabella Consolati is right to state that "women's reproduction labor cannot be faced only in terms of an economical calculus". However, I did not intend to present a comprehensive analysis of female reproduction labor, but merely addressed some economic consequences of female reproduction labor, economic consequences that had been asserted by feminists. And when Consolati writes that she "would not so easily link women's emancipation from the home with capitalist development," I can only emphasize that I made no statement at all about women's emancipation. I did not even make a comparison of whether women who sell their labor in the

factory are in a better or worse situation than women who do exclusively unpaid reproductive work in the household.

On one point, however, I have to agree with my critics. I had written that the state in which “large parts of reproduction labor” are done in the household “is more of a pre-capitalist relic or typical of a less developed capitalism”. The term “pre-capitalist relic” is, as Giovanna Vertova and Kirstin Munro rightly point out, incorrect: family is not a timeless institution; with the establishment of capitalist modes of production, both the intra-family relationships and the integration of the family into the overall economy change. Comparing individual aspects of the family under capitalist and under precapitalist conditions in isolation makes no sense. However, this reference to a “precapitalistic relic” is completely irrelevant to the argument I put forward against the feminist criticisms of Marx’s theory of exploitation.

I was merely concerned with a question of value theory: whether it is actually a necessary precondition for exploitation in the company that the *vast majority* of reproductive labor be performed unpaid in the household. I did not want to dispute that a certain amount of reproductive labor is always performed in the household. In this respect, the last sentence of Giovanna Vertova’s contribution is, in its generality, absolutely correct: “Without the domestic sphere and domestic labor, capitalist production would simply not be possible.” However, this general statement does not clarify what role domestic labor plays in capitalist exploitation. Is it more favorable for capitalist exploitation if as much of the reproductive labor as possible is done unpaid in the household, for which the entire daily labor of a person (usually a woman) is needed, or is it more favorable if a large part of the reproductive services can be bought on the market (or provided by the state) and women, by reducing the reproductive work to be done in the household, are able to sell their labor power as well. In the latter case, the household’s reproduction costs increase (more goods and services have to be purchased on the market or provided by the state and financed through taxes), but capital has access to two labor powers instead of just one. And if it becomes common practice for the wages of two workers to cover the family’s reproduction costs, then the value of the single labor power will decrease even if the family’s reproduction costs increase. A significant reduction in the amount of reproductive work in the household provides capital with a larger reservoir of labor power and a reduction in the value of the labor power, which contributes to a higher rate of profit.

Isabella Consolati argues that the determination of the value of labor power is more complicated than that, that sex and race also play a role. This is absolutely correct, but it fails to recognize the level of abstraction at which I was arguing, following Marx. In the second section of the first volume, Marx seeks to show that surplus value can be created even when the full value of labor power is paid. Marx also knew that the full value of the labor power is not always paid. But he wanted to

show that the possibility of surplus value does not depend on labor power being paid below its value, which is why he examined the formation of surplus value under the partially counterfactual assumption that labor power is paid its value. This is the systematic reason why, at such a general level of argument, he does not have to talk about sex and race in determining the value of the labor power. The general problem I am examining is also at this level of abstraction.

Giovanna Vertova admits a change in the amount of domestic reproductive labor, but not as a long-term tendency in the context of capitalist development, but only as an up and down in the business cycle: in the upswing, wages rise so that more reproductive services can be bought on the market, while in the crisis exactly the opposite happens. Such a dependency on the business cycle exists. But in addition to that, there are also long-term developments: in the decades following World War II, many developed capitalist countries saw a significant increase in the provision of care for very young children in kindergartens and preschools. The number of all-day schools that provided meals for pupils also increased significantly. This means that children were able to spend a large part of the day outside the family from a very young age. Compared to the period before the Second World War, domestic reproductive work has also been significantly reduced by the use of washing machines and dishwashers, right down to ready meals that can simply be heated up in a microwave. In this respect, a long-term, cross-cyclical trend towards a reduction in the reproductive work to be done in the household is clearly recognizable, although this trend varies greatly from country to country.

S y m p o s i u m I I

Silvia Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle
regulae iuris*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022

LE REGOLE SONO FIAMME LA VITA DEL DIRITTO E LA LIBERTÀ FEMMINILE

STEFANIA FERRANDO

Université Côte d'Azur

stefania.ferrando@univ-cotedazur.fr

ABSTRACT

The article, adopting a political philosophy perspective, presents a discussion of Silvia Nicolai's book *Principi del diritto. Principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris* (2002). The paper focuses on the relationship between the constitutive principles of Law and historical transformation. It is developed, on the one hand, with respect to the moment of constitution of the Italian nation state and, on the other hand, with respect to the historical event of feminism.

KEYWORDS

Feminism, history, constitutive principles of Law

Le regole sono “fiamme che rischiarano le nostre difficoltà,
dipanano le nubi (...) che non ci fanno vedere
tutto ciò che di buono e di equo c'è nelle nostre azioni.
Perciò non vanno studiate solo dai giuristi di professione,
ma da tutti”¹

Un antico mito della Colchide narra di una comunità di donne, esperte nell'arte della medicina e fini conoscitrici delle piante, che vivevano ai margini della città, là dove le case incontrano le ombre e i suoni della foresta. Erano le custodi del fuoco, le cui fiamme ardevano nella grande sala comune della loro dimora.

Talvolta, dal centro della città, si spingevano fin lì un giudice, un magistrato, un cantore di leggi, più raramente alcuni cittadini. Quando un conflitto sembrava insolubile, quando l'equilibrio di una situazione si rompeva, ma non si sapeva come ritrovare l'armonia, e le leggi restavano mute e inerti, questi uomini si incamminavano fino alla casa delle custodi del fuoco.

Lì erano accolti nella penombra della sala centrale, al cospetto delle fiamme che vi erano custodite. Raccontavano alle donne che accettavano di ascoltarli che cos'era

¹ Silvia Nicolai, *Principi del diritto. Principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*, Editoriale scientifica, Napoli, 2022, p. 90, che traduce in questo passo un'affermazione di Pothier, *Pandectes* (1748-1752; 1818 per l'edizione francese). Nell'articolo, le pagine relative ai riferimenti al libro di Silvia Nicolai saranno indicate direttamente nel corpo del testo.

accaduto. Il racconto poteva durare ore. Le donne chiedevano di sapere tutto nei dettagli – la vicenda e quel che la precedeva – ma, soprattutto, di conoscere le parole degli uni e degli altri: che cosa diceva chi sentiva di aver subito un torto e chi proclamava la propria innocenza, come parlava chi chiedeva di più e chi, invece, voleva dare di meno.

Dopo il racconto, un lungo silenzio lasciava tutte e tutti in ascolto delle fiamme e del loro crepitio. Fino a che una delle donne profferiva alcune parole. Erano parole di una sapienza antichissima e viva, come il fuoco che custodivano e che non si spegneva mai. Frasi arcane, chiaroscure, come la penombra della grande sala in cui venivano pronunciate. Chi veniva a consultare le custodi del fuoco non ripartiva con una soluzione, ma con un enigma. Eppure, aveva ormai accordato il suo respiro a quello delle fiamme, era tornato a vedere e a sentire, e poteva trovare da sé la strada giusta.

Potrebbe cominciare in questo modo una storia delle *regulae iuris*, così come la racconterei, da filosofa che lavora coi bambini.

Le *regulae iuris*, cioè le regole del diritto, sono il tesoro di civiltà cui Silvia Nicolai ha dedicato un immenso lavoro di ricerca, pensiero e scrittura, che ha dato vita al suo libro *Principi del diritto. Principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*.

Con le *regulae iuris* ci troviamo in presenza di uno strano oggetto per i non giuristi: esse sembrano confinate nella disciplina giuridica e, quindi, appannaggio dei suoi esperti, eppure si rivelano sorprendentemente familiari.

Sebbene, infatti, le *regulae iuris* appartengano alla storia del diritto europeo, con un filo che da noi risale fino al Digesto e sebbene, nella scienza giuridica italiana, le regole siano state oggetto di conflitti decisivi per il senso del diritto e della convivenza comune, tuttavia esse non sono né di fatto né – come vedremo – per principio, rinchiusi in una disciplina specialistica. Anzi, le regole, erratiche per natura, come ci spiega Silvia Nicolai, se ne vanno a spasso dentro e fuori dal diritto e così le si può incontrare, senza sapere che cosa siano esattamente, negli scambi comuni: *mater semper certa, chi tace acconsente, nessuno è tenuto all'impossibile...* Sono principi che possono prendere la forma di sentenze e di massime, presenti anche nella cultura popolare (p. 635). A volte esprimono intuizioni profonde del nostro vivere insieme: i patti vanno onorati, l'abuso non deve essere favorito, non si deve trarre vantaggio da un danno recato ad altri, non si deve danneggiare nessuno. Tramano, così, dei legami dentro e fuori la dottrina giuridica, rendendo possibile il respiro del diritto, come la porosità di una pelle che lascia entrare e uscire, pur mantenendo la forma del proprio corpo.

LE REGOLE DEL DIRITTO CI AIUTANO A VEDERE MEGLIO

Le regole del diritto - così come Silvia Niccolai ci insegna a conoscerle - sono un tesoro storico e culturale, di cui la dottrina giuridica è custode. Questo tesoro è quello dei principi costitutivi del diritto: si tratta di principi che il libro ci invita a non comprendere come le leggi delle leggi, come una generalizzazione delle norme del codice (p. 864). Sono, invece, da intendere come delle *luci* (p. 89) che illuminano dei tratti fondamentali delle azioni e delle relazioni umane (l'abuso non va favorito, l'ingiustizia non può essere premiata - e questo perché ne va della nostra umanità e della nostra convivenza). Non sono, tuttavia, dei principi dedotti da verità metafisiche: emergono invece dall'osservazione ripetuta, e poi trasmessa nel tempo, del mondo umano.

Dato che le regole si delineano a partire da questa osservazione trasmessa di generazione in generazione e poiché, per questo, la loro articolazione non può prescindere dalle parole e dai pensieri di coloro che se ne fanno carico, allora, anche se le regole esprimono un aspetto fondamentale della convivenza umana, il loro senso non è mai dato una volta per tutte, non è rinchiudibile in una definizione né trasformabile in una procedura.

Ad esempio, una regola ci indica che i patti vanno rispettati, eppure, se non trasformiamo la regola in una procedura, ma la convochiamo in relazione a un fatto singolo, possiamo riconoscere che le circostanze mutano la qualità del fatto stesso: i patti vanno rispettati, ma non vanno rispettati se sono stretti con la frode o l'inganno, con la violenza o per paura (p. 399). La qualità del fatto singolo determina l'equilibrio o lo squilibrio che lo caratterizza specificamente e quindi ciò che è giusto e ingiusto, in relazione alla sua concreta singolarità.

Silvia Niccolai ci porta così a riconoscere che il fatto arricchisce il senso della regola e può portare a modificarla, non come un'ingiunzione esterna, ma affinché la regola sia più pienamente ciò che essa stessa è: una guida (per i giuristi, ma anche per le persone in conflitto) per riportare l'equilibrio laddove c'è abuso (p. 88). Non un equilibrio generico o presupposto, ma l'equilibrio specifico di una certa situazione. Il riferimento alle regole aiuta quindi a comprendere ed esprimere l'equità, rispetto a un caso concreto, e a non inseguire il fantasma di un diritto rigoroso e formalizzato, da applicare dall'alto e uniformemente.

Per questa ragione, la regola non è la prescrizione di un comportamento. Le regole intendono piuttosto descrivere qualcosa della realtà - nominando alcuni aspetti fondamentali della nostra esperienza umana, alcune necessità e bisogni inaggirabili - e ci assecondano nella descrizione della realtà, poiché ci portano a vedere e a dire l'equilibrio, o lo squilibrio, che caratterizza una specifica situazione.

Per come ho inteso le analisi di Silvia Niccolai, direi che le regole ci aiutano quindi a vedere meglio in due direzioni. Da un lato, ci aiutano a capire come, in una situazione particolare di conflitto, ne vada di qualcosa che è considerato come fondamentale per ciò che siamo, come esseri umani, e per la nostra convivenza. E

ci aiutano così a nominarlo – ad esempio, se stringiamo un patto, è necessario, per il nostro vivere insieme e per non negare l'umanità altrui e nostra, che si tenga fede alla parola data e che le persone non siano manipolate dalle parole che diciamo loro. In questo modo, il conflitto è portato, e mantenuto, in un orizzonte grande e comune.

Dall'altro lato, comprendiamo qualcosa di più di questi tratti fondamentali della nostra convivenza e umanità, proprio grazie ai casi concreti, che ce ne fanno approfondire e trasformare il senso (ci possiamo chiedere, ad esempio, che cosa cambia quando due donne fanno valere un patto tra loro come guida e misura di una situazione)².

Silvia Niccolai ci indica un altro aspetto: le regole, intese come una guida nella comprensione di ciò che, in termini diritto, e di equità, è implicito in una situazione concreta, non oppongono la soggettività all'oggettività (p. 36). La comprensione della realtà (la realtà del caso singolo e la realtà del nostro stare insieme o della nostra umanità) è debitrice sia del mio senso del vero – del mio essere sensibile a ciò che caratterizza e qualifica, in termini di bene e male, una situazione – sia, anteriormente, del mio bisogno di verità, un bisogno che ci spinge e ci muove, come quando abbiamo sete... posto che continuiamo a sentire i nostri bisogni, che questi non siano stati occultati e negati dal mondo in cui viviamo.

Le regole emergono allora da noi – da ciò che siamo, dal modo in cui viviamo con altri, e poi dalle parole che danno loro una forma e le affidano a chi viene dopo, e da quelle che ne articolano il senso rispetto a un caso singolare. Le regole non sono, però, una costruzione: si danno a noi come qualcosa che ha bisogno di noi e delle nostre parole per dirsi, ma che non ha un'origine assegnabile all'atto di un legislatore o di un'istituzione né all'azione di un gruppo di forze. L'atto di enunciarle e articularle è praticato come un atto che non le crea, ma le rivela e ne può arricchire di volta in volta il senso.

LE REGOLE E LA STORIA

Da questi primi tratti, che ho rapidamente ripreso, comincia a configurarsi un rapporto speciale tra le *regulae iuris*, così come esse appaiono nel libro di Silvia Niccolai, e la storia. È questo rapporto speciale che vorrei mettere al centro del mio intervento, per poter poi portare la riflessione su quel particolare evento storico che è la libertà femminile.

² Penso alla relazione tra avvocate, come nuova misura della pratica del diritto, di cui parla Lia Cigarini in «La pratica del processo», in Id., *La politica del desiderio e altri scritti*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 83-89.

Il rapporto tra le regole e la storia assume dei significati differenti, che dipendono anche dal senso che attribuiamo alla parola "storia". Si potrebbe in primo luogo osservare semplicemente che le regole hanno una storia lunga, nella misura in cui attraversano i secoli, dal diritto romano sino a noi, come le tracce di un antico passato che ancora esistono nel nostro mondo.

Non sono, però, semplicemente un oggetto che, sempre uguale a se stesso, ha attraversato i secoli, passando da una mano all'altra. Seguendo le analisi di Silvia Nicolai, scopriamo che le regole del diritto non solo hanno una storia, ma anche la contengono, perché sono un deposito vivente di tradizione. Nella dottrina giuridica, esse rendono possibile la trasmissione di ciò che vi è di prezioso e irrinunciabile per la convivenza comune e che, per questo, teniamo a far vivere e a far durare nel tempo, a offrire a chi verrà dopo di noi e a prendere in consegna da chi ci ha precedute e preceduti. E, nel loro essere convocate nell'interpretazione dei singoli casi, e nel loro riarticolarsi in relazione a ciascuno di essi, le regole si arricchiscono in questi passaggi, i quali costituiscono la loro storia propria.

Il rapporto tra le regole del diritto e la storia si declina, tuttavia, anche in un altro modo, che libro insieme mostra e incarna. Le regole vi appaiono infatti come un oggetto in sé problematico, che fa emergere un campo di domande, che è anche un campo di conflitti: ci sono dei principi del diritto? Che cosa sono? Che rapporto hanno con la nostra Costituzione e con la forma della nostra convivenza? E, poi, allargando sempre più la visuale: quale comprensione del diritto, ma anche degli esseri umani, della giustizia, delle nostre azioni e relazioni ci viene dischiusa dalle regole del diritto?

Intese in questo modo, come il punto da cui si irradia un campo di domande e di conflitti, ingaggiati per dare un senso e una risposta a quelle domande, le regole del diritto sono una matrice di storia, di una storia che è la nostra. In quei conflitti, infatti, ciascuna e ciascuno - lì dov'è e per quel che le o gli compete - e le une e gli uni con gli altri (e poi nelle nostre istituzioni, nella giurisprudenza, nella dottrina giuridica), ci giochiamo ciò che siamo, ci giochiamo cioè il senso della nostra vita collettiva e della nostra umanità.

Per questa ragione, mi pare che uno dei motori principali del libro di Silvia Nicolai sia proprio il conflitto: il conflitto per il senso e il valore delle regole del diritto. Questo conflitto è in primo luogo seguito, e magistralmente ricostruito, nei passaggi chiave del suo accadere storico: la prima età moderna; il lavoro giuridico che accompagna l'unificazione italiana; la redazione e interpretazione della Costituzione italiana, e in particolare il rapporto tra la vita comune, il diritto e l'economia che vi emerge.

La storia concettuale³ convergerebbe nel riconoscere, in questi passaggi, dei momenti di frattura epocale, legati all'affermarsi della scienza moderna e al (ri)configurarsi della forma-stato. Sono dei momenti che segnano una cesura non solo nell'ordine pratico, ma anche negli orizzonti di senso. Sono anche dei periodi marcati da conflitti, ingaggiati per affermare, o invece per contrastare, un dispositivo pratico e concettuale che, da un lato, riduce la prassi a fatto bruto e che, dall'altro, afferma una certa forma politica, quella dello stato moderno. Quest'ultimo è inteso come la forma politica che associa un insieme di individui, le cui differenze non hanno realtà politica, e la cui capacità di intraprendere azioni politiche in prima persona è occultata dal ruolo attribuito ai rappresentanti, quali presunti depositari della volontà comune⁴. Una tale forma politica, attraverso la cessione della capacità d'agire individuale e la proceduralizzazione delle decisioni collettive (che sono per definizione quelle del rappresentante legittimo), nasconde la questione, umana e collettiva, della giustizia – intesa come una questione che non può avere una risposta procedurale, poiché interpella ciascuno nella realtà determinata in cui si trova.

Nel lavoro di Silvia Niccolai, il conflitto per il senso delle regole non è, però, solo seguito nel suo accadere storico, in questi momenti di frattura, ma è anche un conflitto praticato nel libro stesso, e da questo incarnato. Ogni tappa del libro segna un lavoro meticoloso di spostamento, che sottrae le regole e il diritto ad una comprensione diffusa (quella che si è imposta nei conflitti che il libro descrive e che, descrivendo, anche riapre). In questo modo, le regole e il diritto sono portati su un'altra scena, una scena più antica ma insieme presente, in cui appaiono un senso e una forma diversi tanto del diritto quanto delle sue regole. È un lavoro di spostamento, di trasformazione dello sguardo e del pensiero, che richiede al lettore e alla lettrice di accettare questo movimento, di compierlo di volta in volta, per imparare a vedere altrimenti o per tornare a vedere chiaramente: un esercizio spirituale, che si dispiega nel lungo percorso che il libro ci chiede di intraprendere e sul quale, con calma e decisione, ci conduce.

I SEGNI DELL'ANTICA FIAMMA. LE REGOLE NEL MONDO MODERNO

Se continuassimo a narrare la storia con cui questo articolo inizia, racconteremmo ad un certo punto di un'epoca oscura, in cui le fiamme antiche, e le donne che le custodiscono, sembrano essere state dimenticate. In questa epoca

³ Faccio riferimento in particolare alla storia concettuale, nella sua relazione alla filosofia politica, così com'è stata elaborata e praticata da Giuseppe Duso e la scuola padovana – Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 1988¹, 2003 et Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza, 1999¹, 2007.

⁴ Per l'analisi di questo dispositivo politico moderno, faccio riferimento a G. Duso, *La rappresentanza politica*. cit.

oscura, le voci delle custodi del fuoco non si sono taciute, poiché continuano a risuonare tra la gente del popolo. Ma non sono più udite dagli uomini colti, che sanno sentire ormai solo parole senza enigmi, illuminate dalla luce di una nuova scienza, parole che si incastrano senza attrito nelle macchine che stanno costruendo. Le antiche fiamme continuano tuttavia a brillare, talvolta custodite nei focolari più umili. Illuminano l'avvenire di distruzione che li aspetta, ma gli uomini colti sono sordi alla saggezza delle donne che vengono prima di loro, ne odiano lo sguardo lucido e i giudizi, che ricordano troppo le parole delle loro nutrici e delle loro madri. Che cosa darebbero alcuni, per soffocare per sempre quelle antiche fiamme...

Nella storia dei conflitti che si scatenano attorno alle regole, vi sono dei momenti di «taglio» (p. 605), in cui il senso delle parole cambia e fa da schermo a ciò che le regole, invece, ci aiutano a rischiarare: da un lato, la situazione concreta in cui agiamo e giudichiamo; e, dall'altro, i tratti fondamentali del nostro vivere insieme e della nostra umanità. "Equità", "interpretazione", "regola", "diritto", assumono un senso diverso da quello circolante nella tradizione giuridica che precede la cesura (p. 591). Il nuovo senso si afferma e, progressivamente, si assesta, diventando poi quello più diffuso, e cela così gli altri significati, rendendo quasi inudibili le esperienze che questi esprimevano.

Tra i momenti finemente analizzati da Silvia Niccolai, vorrei soffermarmi su una controversia che attraversa il dibattito giuridico dell'Italia post-unitaria: un passaggio chiave, in cui è in gioco tanto la potenza rivelativa delle regole, quanto - e insieme - il senso dell'unificazione nazionale, delle forme del vivere insieme che essa poteva dischiudere. Vi era chi, in una prospettiva storicista, credeva di dover modernizzare l'Italia e il suo diritto adeguandoli a modelli già esistenti, considerati più progrediti, come quello francese. E chi riteneva, invece, che la forma della convivenza e della nazione dovesse emergere, certo con un lungo e arduo lavoro di riformulazione e trasformazione, in relazione alla storia italiana e alla sua tradizione giuridica, di cui le regole e il rapporto tra diritto ed equità erano cuori pulsanti (p. 566).

La controversia riguarda la regolamentazione di quelli che in diritto si chiamano "atti emulativi". Pare una questione tecnica, per la non giurista che sono, eppure diventa subito chiara, grazie al modo in cui il libro ci consente di leggerla.

Intanto, gli atti in oggetto ci sono noti: è il caso, ad esempio, di una persona che costruisca un muro alto per impedire ad un suo vicino di vedere il mare, e questo non perché le serva quel muro, ma per arrecare un danno gratuito al vicino. Un atto emulativo è quindi un atto compiuto per danneggiare qualcuno, per dispetto, senza che l'azione si possa motivare per l'interesse o l'utilità di chi la compie (non costruisco il muro per proteggermi, ma per dare fastidio all'altro).

Nell'Italia post-unitaria, il codice, uniformandosi in ciò a quello napoleonico, non fa riferimento agli atti emulativi; tuttavia, le corti tendono a contrastare tali atti, soprattutto per quel che riguarda la proprietà e i rapporti di vicinato (p. 574). Ora, la sentenza del 1877 della Corte di cassazione di Firenze, su cui Silvia Niccolai si sofferma a più riprese (pp. 183 ss. ; pp. 574 ss.), indica che la teoria degli atti emulativi deve essere applicata, benché non sia esplicitamente contemplata nel codice. Pertanto, anche se si autorizza il coproprietario di un muro ad alzarlo senza il consenso altrui (articolo 553 del codice), questo atto deve essere compiuto secondo i principi dell'onestà, senza eccesso né abuso, senza malizia né emulazione.

Nella sentenza, spiega Silvia Niccolai, ci si riferisce così alla tradizione delle regole, e più particolarmente alla regola *Malitiis non est indulgendum* (Non si devono assecondare i comportamenti maliziosi, cattivi, gli atti compiuti con animo malvagio). Gli atti emulativi vanno allora contrastati perché essi portano pregiudizio al nostro vivere insieme: la convivenza deve avere in sé amicizia, e quindi equità, e il diritto non può acconsentire ad un comportamento improntato alla malizia, al voler nuocere a qualcuno, che quell'amicizia ed equità esplicitamente nega e danneggia.

Il libro analizza il conflitto che sorge attorno a tale sentenza, a partire dalle critiche mosse dal giurista Vittorio Scialoja alla dottrina degli atti emulativi. Silvia Niccolai ci mostra che, di fatto, tali critiche costituiscono un corpo a corpo con la tradizione delle regole e con la connessione tra diritto ed equità (p. 566).

Riassumo qui di seguito il punto centrale delle obiezioni elaborate da Scialoja: si ritiene che la sentenza del 1877, e con essa il riferimento alla regola *Malitiis non est indulgendum*, sia espressione di una giurisprudenza moralistica, che introdurrebbe nel diritto norme e precetti morali - legati a una certa visione del mondo - e si intrometterebbe così indebitamente nella sfera privata dei cittadini.

Siccome non vi è un conflitto tra diritti, come vi sarebbe ad esempio se uno costruisse il muro sulla proprietà dell'altro, Scialoja non vede allora per quale ragione il diritto dovrebbe intervenire. Egli fa valere, in questo modo, un'idea del diritto di matrice contrattualista e hobbesiana: il diritto è l'insieme delle norme che tracciano gli spazi all'interno dei quali ciascuno può agire come meglio gli pare, per quel tanto che non esca dalla sua sfera giuridica, compromettendo i diritti altrui (p. 620). Ma in quello spazio - che è, innanzitutto, in questo caso, lo spazio della proprietà privata - ognuno può allora agire come gli pare e il diritto non ha da chiedere conto delle azioni compiute al suo interno.

Al contrario, domandare conto di tali azioni e giudicarne gli eventuali eccessi, facendo valere la regola secondo la quale non si devono in nessuna circostanza assecondare i comportamenti che recano danno, significherebbe intromettersi in uno spazio sacro individuale, imporre alla coscienza una regolamentazione esterna,

facendo inoltre valere le esigenze di un antico modo di concepire e praticare il diritto. Per Scialoja, quindi, le regole, con i contenuti che esse portano e fanno vivere, sono i «segni di una antica fiamma», in cui egli altro non vede che i simulacri di un passato non solo ormai morto, ma anche fatale, se non viene abbandonato (p. 592).

Da un lato della controversia sugli atti emulativi, vi è dunque la posizione illustrata da Vittorio Scialoja, indicata come *storicista* (p. 566) – nel senso che presuppone una direzione di progresso della storia, in cui ciò che viene prima, e con esso le regole del diritto, sono per principio ritenute da superare, spesso prendendo come misura un modello presupposto, ed elaborato sull'esempio di altre nazioni. Si tratta anche di una posizione formalista, nella misura in cui svuota il diritto di ogni orientamento proprio, lo disconnette dall'esperienza, e lo fa coincidere con delle norme ritenute legittime in ragione della loro forma, cioè della procedura legittima attraverso la quale sono state poste.

Questa posizione ha, nella controversia in oggetto, una conseguenza ben precisa, che Silvia Niccolai ci porta a riconoscere: essa veicola l'affermazione implicita che essere titolari di un diritto, o di una proprietà, contiene anche il diritto ad abusarne, per quel tanto che si resti nei limiti posti dalle norme (p. 594). Se qualcuno, quindi, con la proprietà di cui è titolare, compie un atto al solo scopo di fare un dispetto e danneggiare un altro, ma senza invadere la sfera giuridica altrui, così come questa è stata tracciata dalle norme esistenti, allora, secondo tale prospettiva, il diritto non avrebbe niente da dire. Si tratterebbe solo di una questione di morale, esterna al diritto, e illegittima da far valere nel suo perimetro.

Dall'altro lato, troviamo la posizione della scuola giuridica italiana, legata alla tradizione delle regole del diritto e alla centralità e preminenza dell'equità, che emerge nella stessa sentenza della Corte di cassazione. Essa fa invece valere un'idea opposta, seguendo il principio secondo il quale, se vi è un eccesso nell'esercizio di un diritto, allora si sta arrecando un danno ad altri e alla vita collettiva (p. 581).

Per cogliere tale eccesso, non si tratta di istituire un tribunale delle intenzioni, pretendendo di scrutare nel foro interiore di ciascuno e nelle sue recondite motivazioni morali o immorali. Si tratta, anzi, di uscire da quel foro, tornando a guardare ciò che è sotto gli occhi, e di esercitare l'intelligenza, chiedendosi a che scopo, ad esempio, venga compiuto un atto che non ha utilità (p. 620)⁵. L'intelligenza, scrive Silvia Niccolai, può far affiorare l'irragionevolezza e la sproporzione di un certo atto ed indicarlo così come emulativo, cioè retto dal solo scopo di fare dispetto o arrecare un danno. Se il diritto fa uno spazio a questo lavoro dell'intelligenza e al senso dell'ingiusto, può allora riuscire ad ascoltare la reazione suscitata da un abuso, come quella del vicino che non vede più il mare, senza

⁵ È una posizione che, nella controversia dell'epoca sugli atti emulativi, era stata difesa da Emanuele Gianturco. È ricostruita e sviluppata a partire da p. 607 del libro di Silvia Niccolai.

ragioni, e che chiede l'intervento di un terzo e una «verifica intersoggettiva» di quanto è accaduto (p. 583).

Procedendo in questa direzione, allora, non si considera che la proprietà possa comportare dei diritti assoluti, nemmeno nella sfera giuridica di ciascuno, perché è sempre e comunque correlata a dei doveri. E tali doveri vanno di volta in volta articolati in relazione al caso specifico e non solo in relazione a quanto le norme hanno già previsto rispetto agli ambiti legittimi d'azione di ciascuno e a ciò che è stato considerato, o meno, come un danno arrecato ad altri.

Se questi doveri eccedono l'ambito delle norme giuridiche esistenti, essi non discendono, tuttavia, da una morale astratta, ma sono, invece, relativi al senso della nostra convivenza, così come i giuristi possono articolarlo, sempre anche in relazione a ciò che, nei singoli casi, le persone in conflitto dicono e avvertono. È in questo modo, allora, che il diritto non sostiene l'abuso, facendosi guidare dalla regola *Malitiis non est indulgendum* (Non si devono assecondare i comportamenti maliziosi-cattivi) e facendo prevalere l'equità, anche rispetto alle norme poste.

Traendo le ultime conclusioni dall'analisi di questa controversia, Silvia Niccolai ci mostra come in essa ne vada tanto della possibilità di indicare, e correggere, un abuso, quanto del valore stesso del diritto (p. 588): se il diritto, infatti, asseconda l'abuso, le furberie e le soperchierie, lo si può ancora considerare un bene comune? Non diventa piuttosto uno strumento nelle mani, ad esempio, del ricco contro il povero, nelle mani di chi ha proprietà e diritti, di cui può abusare, nel silenzio della legge?

OLTRE LE NORME, OLTRE I DIRITTI

Nel libro, lo studio della controversia sugli atti emulativi ci rivela due modi molto diversi di vedere il diritto, l'essere umano, la vita collettiva. Essi si scontrano in un momento di cambiamento profondo, come quello dell'unificazione nazionale, in cui occorre orientarsi, per capire quali forme possano prendervi la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la partecipazione politica, il diritto stesso.

La posizione storicista-formalista, quella in cui si iscrive Scialoja, paventa che il diritto intervenga indebitamente nel foro interiore dei singoli, per imporre loro una morale. Si tratta di una preoccupazione che siamo ormai abituati a considerare o a credere di prendere in conto.

Grazie alle analisi di Silvia Niccolai e alla tradizione delle regole, di cui è maestra, riconosciamo, tuttavia, un altro pericolo, che solitamente invece resta non visto e non nominato quando parliamo dell'esercizio dei nostri diritti. Il pericolo è che il diritto, sottomesso a dei diritti assolutizzati, assecondi abusi e soperchierie, quando questi restano confinati nel presunto spazio privato delle sfere giuridiche di ciascuno. E che, in questo modo, allora, il diritto ci conduca a restare indifferenti alle voci di chi quegli abusi subisce, che autorizzi coloro che hanno ricchezza o

proprietà ad usarli senza chiedersi se quel che fanno, con ciò di cui legittimamente dispongono, sia giusto e proporzionato, e senza permettere a tutti noi di interrogarli sui danni che eventualmente arrecano alle persone singole e alla vita comune, anche laddove non infrangono le norme stabilite.

Se non vogliamo una convivenza di questo genere, se non vogliamo un diritto silenzioso coi potenti, e colpevole del proprio silenzio, in che modo, allora, dobbiamo pensare e praticare il diritto stesso?

L'analisi della controversia sugli atti emulativi intende dare una risposta a questa domanda, grazie alla ricostruzione accurata dei conflitti simbolici – per il senso delle parole e, insieme, delle esperienze personali e del mondo comune – che sono ingaggiati a partire dalle due posizioni che vi si scontrano. Ed è così che il libro ci mostra, passo passo, le crepe da cui l'ingiustizia e l'abuso si infiltrano in un diritto ridotto a norme stabilite, rigidamente certe, e sempre uguali a se stesse in questa rigidità. Si tratta del diritto che ci siamo abituati a pensare come quello che meglio si accorda ai nostri ideali di giustizia e libertà, e il più adeguato, anche, a una vita associata che conosce trasformazioni repentine e che pare differenziarsi profondamente da tutte le società che l'hanno preceduta.

Nello studio di Silvia Niccolai, il rapporto tra diritto ed equità appare la prima e principale chiave di accesso alla comprensione, da un lato, dei pericoli che accompagnano questa concezione del diritto e, dall'altro, della differenza tra questa concezione e quella della scuola giuridica italiana, legata alla tradizione delle regole.

Nel dispositivo moderno fondato sull'assolutizzazione della volontà e sul potere rappresentativo⁶, il diritto è ridotto a forma e, in esso, l'equità è misurata su, e ridotta a, un'uguaglianza formale. L'equità vi compare, cioè, come la giusta proporzione tra i destinatari della legge, che si traduce nell'applicazione, a casi uguali, di leggi uguali (p. 590).

In questa prospettiva, dunque, i fatti singoli non sono considerati nella loro singolarità, cioè in ciò che, di essi, non rientra già nei quadri previsti, li eccede, e che chiede quindi un lavoro di comprensione, interpretazione ed eventuale rimodulazione della norma. Al contrario, i fatti sono ricondotti in un insieme, quello dei casi simili, e così standardizzati in questa somiglianza, per poi sapere quale norma li riguarda e quale applicare.

Nella tradizione delle regole, come già detto, l'equità chiede, invece, di prendere in considerazione il fatto singolo, proprio nella sua singolarità, nel suo eccedere le classificazioni date, e quindi nel suo non incastrarsi perfettamente in ciò che già è stato detto e previsto. E si potrebbe dire che questa resistenza e attrito sono l'attrito e la resistenza del giusto, che interpella chi voglia rendere giustizia al fatto concreto,

⁶ Rimando ancora ai lavori di filosofia politica e storia concettuale di Giuseppe Duso, in particolare Id., *La rappresentanza politica*, cit.

sapendo cogliere il disequilibrio, la sproporzione, che lo caratterizzano specificamente.

Silvia Niccolai mostra che questo rapporto privilegiato tra diritto ed equità consente anche di valicare il perimetro delle norme date, perché induce a interrogare una data norma giuridica nella sua capacità di rendere giustizia rispetto al caso singolare e agli esiti iniqui che la sua applicazione può produrvi (p. 591).

Le norme sono allora questionate, nella loro relazione all'equità, secondo un doppio movimento: in primo luogo, alla prova del fatto, di ciò che lo qualifica, e della specifica forma che vi prende il male e l'abuso che lo segnano (ad esempio, una cattiveria fatta esercitando un proprio diritto, come costruire un muro solo per fare uno sgarbo). Ma anche alla prova delle regole, dei principi della convivenza, che esprimono dei bisogni fondamentali del vivere insieme (non assecondare gli atti malvagi, ad esempio), di cui la dottrina giuridica si è fatta custode. Per questa ragione, se, nella prospettiva storicista-formalista, il diritto si riduce all'insieme delle norme giuridiche esistenti, nella prospettiva difesa dal libro, valicare il perimetro di tali norme non significa uscire dal diritto, ma anzi, assecondare il suo movimento.

LA POTENZA DINAMICA DELLE REGOLE

Riprendendo le analisi di Silvia Niccolai, vorrei concentrarmi su alcune conseguenze che discendono dalle concezioni dell'equità che si trovano, da un lato, nel diritto formale e, dall'altro, nella tradizione ispirata dalle regole. In particolare modo, rispetto a quello che ci dicono sulla capacità di movimento del diritto – la sua vitalità o staticità – sulle cause di questo movimento, e infine su chi è ritenuto capace contribuire a una tale vita.

In primo luogo, nella prospettiva formale, il diritto, chiuso nei limiti delle norme esistenti, è anche un diritto vuoto, che non ha principi suoi propri (p. 584). Con lo studio della tradizione delle regole, invece, Silvia Niccolai ci porta a pensare che vi siano dei principi propri del diritto e di cui la scienza giuridica si fa carico, per trasmetterli e svilupparli. Questi principi della convivenza – fini e bisogni fondamentali del vivere insieme e della nostra umanità – non sono a disposizione di nessuno, né del legislatore né del giudice. Anch'essi, come i fatti considerati nella loro singolarità, fanno attrito e resistenza, sono un inciampo al filar tutto liscio dell'ingranaggio delle norme date, perché ci conducono a considerare il diritto alla luce dall'equità, che precede le norme e le interroga, e obbliga a farlo sempre anche in relazione al caso concreto, cui infine la giustizia va resa.

L'inciampo è un'occasione di pensiero e riflessione, di confronto, è un passaggio da cui la giustizia, sempre eccedente le definizioni e le forme date, può transitare ed interpellarci. Ed è così che, siccome questi principi fanno parte del diritto, il movimento che rendono possibile non raggiunge il diritto dall'esterno, ma nasce dall'interno: il motore del diritto è l'equità, il rendere giustizia in questa situazione

concreta, orientati da principi che intendono indicare i bisogni fondamentali della vita collettiva e umana.

Silvia Niccolai ci aiuta in questo modo a riconoscere una qualità fondamentale delle regole del diritto: esse sono caratterizzate da una forza motrice propria, da una specifica capacità di messa in movimento. È il movimento che connette situazioni di conflitto e principi, in entrambe le direzioni, dai fatti singoli ai principi e da questi ai fatti. Tale movimento può essere impresso alle norme esistenti, riviste o messe in questione, grazie all'interpretazione secondo equità dei singoli casi, che le regole aiutano a compiere e orientano.

Il diritto, per essere giusto e presente rispetto alla situazione in cui interviene, non deve allora adeguarsi a qualcosa di esterno, come i presunti bisogni della nuova società. Ha, invece, un suo movimento proprio, innescato dal problema della giustizia, in sé strutturalmente «dinamico» (p. 605). Il diritto è già fuori, nella vita, nelle relazioni, è nella realtà, ed esprime, in essa, un proprio sguardo, vi porta ciò di cui è custode, l'istanza equitativa di ristabilire l'equilibrio laddove vi è squilibrio e abuso.

Nel caso del diritto formalizzato, invece, per definizione, il diritto non ha contenuto proprio, è vuoto (di principi e di un proprio sapere), ma si garantisce sulla propria forma, quella della procedura legittima che lo pone. I suoi contenuti, che sono allora considerati come esterni, sono ciò che imprime un movimento al diritto dal di fuori, riempiendo la sua forma vuota, adattandolo così a qualcosa di esterno, che spesso è la visione del mondo di chi governa e ha il potere (p. 597). Oppure adattandolo a dei bisogni sociali, spesso feticizzati e presunti, fatti valere da chi ne ha la forza e secondo i termini e le parole di chi ha il potere di affermarli, genericamente, saltando oltre i singoli casi e le parole di chi vi confligge e vi cerca giustizia. È, in fin dei conti, un diritto indifferente ai contenuti e che nessuna necessità propria porta verso un contenuto piuttosto che un altro.

Sulla base di queste riflessioni, il libro ci consente poi di portare uno sguardo sul nostro rapporto alla Costituzione italiana. In primo luogo, sul rapporto dei giuristi alla Costituzione.

Scrivono Silvia Niccolai che, quando si sono dovuti ripensare i principi costituzionali e l'interpretazione della Costituzione oltre il testo, i costituzionalisti «non hanno inteso recuperare quella parte della nostra tradizione che conservava l'idea che vi fossero principi propri del diritto, e sono sembrati poter immaginare lo spazio dei principi come collocato solo o soprattutto fuori il diritto, e vale a dire nella "cultura", o nella "società"» (p. 864). Hanno cercato nella cultura e nella società, come qualcosa di altro rispetto al diritto.

Di questo approccio il libro ci aiuta a riconoscere una conseguenza fondamentale: ha reso fragili i principi e valori della Costituzione stessa, in particolar modo la costituzione economica, che alcune forze reattive si sentono legittimate a

presentare come l'espressione di ideologie ormai superate da tempo (p. 927), come la manifestazione di una visione del mondo che aveva riempito la forma del diritto nel dopoguerra, in ragione di una certa situazione storica, ma che può essere sostituita da un'altra visione più adatta ai tempi nuovi. Come cambiare l'acqua in un vaso.

Nella misura, quindi, in cui continuiamo a pensare e praticare il diritto secondo questa prospettiva formale, allora ciò che vi abbiamo iscritto, e che consideriamo come fondamentale per la nostra vita collettiva e per la nostra umanità, è lasciato in balia del gioco delle forze (le forze di chi governa, o quelle che i movimenti sociali hanno per farsi valere). Queste forze sapranno imporre alla forma vuota del diritto un certo contenuto oppure un altro (la solidarietà sociale invece che l'assolutizzazione della proprietà individuale borghese), più adatto ai tempi nuovi o ai nuovi rapporti di potere.

Al contrario, se si mobilitasse la tradizione delle regole, come Silvia Niccolai fa nel suo libro, si potrebbe invece argomentare che nella costituzione economica non si esprime una semplice ideologia, ma una questione di giustizia, che per il diritto si formula attraverso dei principi suoi propri (ad esempio la regola *Alterum non laedere*, non recare danno ad altri, che permetterebbe di comprendere e difendere l'articolo 41 comma secondo sui limiti della libertà di iniziativa economica privata - p. 921). Tali principi sono indisponibili ai nostri mercanteggiamenti e irriducibili tanto agli interessi di un gruppo quanto alle decisioni di un legislatore. Diventano matrici di senso, dischiudendo la capacità di generare risposte a problemi nuovi o alle forme nuove che prendono i problemi umani.

Se, invece, si mantiene la struttura concettuale del diritto formale e il metodo che vi si associa, e che marginalizza l'interpretazione secondo equità, allora la capacità di difendere e comprendere quel che riteniamo fondamentale per la nostra convivenza ci è sottratta. Ed è riconsegnata a un gioco di rapporti di forze. Anche quando le lotte sono orientate da una domanda di giustizia, se si mantiene questa comprensione formalistico-storicista del diritto, una tale domanda di giustizia non può trovare nel diritto lo spazio per dispiegarsi veramente, cioè per essere non un'imposizione esterna, ma una domanda cui il diritto possa dare senso e valore. E, quel che peggio, ci induce a vedere nel diritto non una pratica e istituzione umana che ha la funzione di dirimere le controversie, ma invece uno strumento che permette di attuare un dato progetto di società.

In questo modo, conclude Silvia Niccolai, il rischio è che, nell'approccio formalista-storicista, il diritto perda la sua misura propria e con essa perda di vista l'essere umano, le relazioni concrete tra le persone, ma anche la vita collettiva di cui fa parte, con la sua memoria, i suoi criteri e «un suo pensiero riguardo al diritto» (p. 630).

L'EQUITÀ SEDIZIOSA

Studiando e contrastando le due diverse concezioni del rapporto tra diritto ed equità, il libro ci mostra poi in che modo ne vada, in esse, anche della maniera in cui sono considerati gli esseri umani, nella loro capacità di agire e di pensare, così come nel loro rapporto al diritto.

Nella prospettiva del diritto formale, iscritto nel dispositivo moderno, le persone che si relazionano concretamente alla legge sono considerate carenti di un senso del diritto e poco affidabili nelle loro capacità di pensiero e comprensione.

Un modo per chiarire questo aspetto è ricordare uno dei tanti paradossi che caratterizzano il dispositivo concettuale contrattualista moderno: in esso vi si afferma, da un lato, l'idea che gli esseri umani siano titolari di una volontà assoluta, che per principio è posta a fondamento delle leggi. Dall'altro, si considera che essi, nella loro vita reale, per lo più non sappiano vedere né ciò che deve essere fatto né ciò che è più utile per loro. La loro volontà particolare non coglie quella generale, che fa legge e che solo il rappresentante può esprimere. Le teorie del contratto sociale, che siano quelle di Hobbes o quelle, apparentemente opposte, di Rousseau, si trovano a convergere su questo paradosso. Ed esso segna anche la concezione del diritto mobilitata in una prospettiva storicista-formalista.

Le norme, formalmente legittime grazie alla supposta autorizzazione dei cittadini ai rappresentanti, sono così concepite come comandi esterni, che emanano da una volontà generale, espressa dal rappresentante, e che le persone concrete sembrano non poter riconoscere né seguire pienamente, per cogliere i loro obblighi né il loro vero utile.

La conseguenza, esplicitata da Silvia Niccolai è che, secondo tale prospettiva formalistica, occorrono allora delle leggi che prevedano idealmente in anticipo tutto quel che è corretto, e che le persone si attengano a quanto è stabilito e comunicato dalle leggi stesse. Queste devono quindi essere chiare ed evacuare idealmente ogni incertezza, ogni formulazione non immediatamente evidente o non totalmente definita, che, con il suo non tutto pieno, col suo chiaroscuro, interpellerebbe l'intelligenza e il senso di giustizia delle persone concrete cui le leggi sono rivolte (p. 585).

Al contrario, le regole del diritto hanno uno statuto enigmatico, poiché sono sempre state composte di parole ambigue e polisemiche (p. 852). Ed è nella relazione al fatto concreto che si cerca di comprendere la regola, articolando il senso delle parole che la compongono. Il che ne lega ogni volta il senso sempre anche al mettersi in gioco di chi la interpreta e si confronta, al contempo, col caso concreto, prendendosi così la responsabilità di dire, in prima persona, che cosa vi accade e quale squilibrio vi riconosce.

Nel diritto formalizzato, invece, alle persone non è riconosciuta la prudenza, la capacità di comprendere obblighi o ingiustizie subite, né quella di orientarsi in un

mondo incerto e mutevole col proprio senso di ciò che è giusto o ingiusto. Solo il legislatore può dire, ad esempio, che cos'è un'offesa e che cosa va protetto. E, in questo modo, la persona che non vede più il mare per un dispetto del suo vicino non ha che da arrangiarsi e farsene una ragione.

Silvia Niccolai segue la traccia di tali argomenti fino a un'ultima conseguenza, che si ritrova, nella controversia sugli atti emulativi, sotto la penna di Vittorio Scialoja: il diritto deve restare custodito solo nelle mani degli esperti, poiché i non esperti, le persone normali, il popolo, non possono avere un senso affidabile del diritto e dell'equità. E se questo senso è fatto valere, o se qualcuno lo interpella, allora si aprono le porte a quella che Scialoja chiama un'equità «sediziosa» (p. 592).

L'espressione è così incredibile – una contraddizione nei termini – che rivela la posta in gioco soggiacente: la potenza sommovitrice dell'equità. È quella potenza che ci conduce a pensare il diritto oltre le norme date, a nominare le ingiustizie che le norme eventualmente producono, e a interrogarle nella loro capacità di fare giustizia, nelle loro cecità e silenzi, disvelando gli interessi, questi sì di parte, di coloro che da questi silenzi e da quella cecità traggono beneficio.

E questo è allora – conclude Silvia Niccolai – il messaggio che, nell'Italia post-unitaria, il diritto moderno formalistico e storicista dà alla giovane nazione: non solo che l'essere titolari di un diritto contenga il diritto di abusarne, ma anche che il popolo non abbia senso del diritto e non vi contribuisca (p. 594).

Al contrario, il rapporto tra l'equità e il diritto, che riapre lo spazio dell'interrogazione delle norme, fa appello a un'esperienza che è comune e non solo di esperti. È un'esperienza in cui si incontrano i bisogni e i fini fondamentali del vivere insieme e in cui si forma un senso del giusto e dell'ingiusto. Nella concezione del diritto che si lega alla tradizione delle regole, le persone comuni sono considerate allora come dotate di un senso del diritto, e del proprio diritto, il quale si radica nel riconoscimento di bisogni basilari dell'esistenza, comprensibili a tutti.

Inoltre, il fatto che le regole si ritrovassero sulla bocca del popolo e dei non esperti, ci mostra – scrive Silvia Niccolai – una «coscienza giuridica popolana», viva e operante nella nazione (p. 636). Ci mostra una circolazione tra diritto ed esperienza comune, in cui le regole, in quanto sapere nato dall'esperienza, diventano matrici di senso: riattivano la capacità di articolare il proprio diritto, di dire quando si sente abuso e ingiustizia. E il singolo può essere visto, allora, come qualcuno che, nell'ingaggiare un conflitto, ad esempio per un muro, nel denunciare un abuso che lo danneggia, può anche avvertire gli equilibri della vita comune cui quell'atto abusivo tenta.

E il senso del diritto e del giusto dei non esperti, o del popolo, è necessario tanto più si riconosce che i principi della convivenza, che il diritto a suo modo coglie e tramanda, non sono dei blocchi compatti di significato, ma hanno dei buchi, che

favoriscono il passaggio tra le parole e l'esperienza, e delle zone d'ombra, che si ritraggono alla presa di evidenze e definizioni rigide. Conservano polisemie e ambiguità.

Così, per dare un senso a tali principi – e questo potrebbe valere anche per quelli costituzionali (p. 929) – non ci si può attendere tutto dalle definizioni della legge. Ad esempio, spiega Silvia Niccolai, per capire che cosa sia l'utilità sociale, invocata dall'articolo 41 della Costituzione italiana, per capire se un'impresa privata rechi danno ad altri o alla collettività, bisogna andare a vedere, e occorre di volta in volta ascoltare la testimonianza di chi si sente lesa, di chi si sente reso meno sicuro e meno libero, nel concreto della sua esperienza, da una certa impresa. E queste parole vanno colte in un giusto contraddittorio con chi difende interessi confliggenti (p. 929).

La riflessione è magistralmente conclusa in questo modo: il rispetto e l'amore per l'esperienza di una persona singola non conduce a sottovalutare la giustizia sociale, l'uguaglianza, l'assetto materiale della convivenza (p. 933), ma si oppone a una lettura calcolante – e ridotta al gioco dei rapporti di forza – della costituzione economica, dei diritti sociali. Questi, cioè, interpellano il nostro rapporto a ciò che è giusto ed ingiusto, secondo un movimento che ci riporta in uno spazio comune, nel quale possiamo pensare in termini di equità e non solo di interessi o rapporti di potere.

IL PENSIERO FEMMINISTA DEL SIMBOLICO E LE REGOLE

*L'essere umano è diventato superfluo?*⁷ Così si intitola il libro che Françoise Collin ha dedicato ad Hannah Arendt⁷, alla sua lotta contro la riduzione di ogni individuo a componente di un insieme manipolabile e a favore di ciò che sostiene, invece, l'umanità in noi e negli altri, nell'amore del mondo comune.

Mi pare che, tanto la domanda quanto la posta in gioco della lotta che ne scaturisce attraversino anche il libro di Silvia Niccolai: gli esseri umani stanno diventando superflui, in ciò che li caratterizza come tali, nella loro capacità di parlare e agire, nelle loro relazioni, nel senso del giusto o dell'ingiusto che manifestano? Sono sempre meno presi in conto, come umani, nella politica, ma anche dal diritto? In questo modo, non è il diritto stesso ad essere superfluo, nella sua vocazione a riconoscere l'abuso in una controversia, a far prevalere l'equità? E il diritto non diventa così utile solo come strumento, quindi non per se stesso, ma come mezzo per dirigere la vita collettiva secondo un'immagine feticizzata, secondo

⁷ Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu ? Hanna Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999. Il titolo quindi chiede più propriamente se l'uomo è diventato superfluo e ci lascia in questo modo di fronte alla questione di sapere in che modo la differenza sessuale attraversa tale domanda e l'esperienza della sottrazione di umanità che viviamo.

delle volontà emerse negli scontri tra forze sociali, e spesso uno strumento detenuto nelle mani di chi ha più potere e ricchezze?

Il libro è una difesa del diritto e, insieme, una difesa degli esseri umani che siamo e che dal libro siamo interpellati ad essere, non cedendo sulla nostra umanità, dignità, senso di un diritto diverso da quello che si fa complice del potere e dell'abuso. E questa difesa inizia con il reimparare a nominare ciò che è in pericolo, perché ciò cui non sappiamo dare un nome perde di valore, e lo diamo via come se fosse poca cosa.

Il libro di Silvia Niccolai è, come scrivevo, un lungo percorso, nel quale l'autrice ci insegna a tornare a vedere e a saper dire. E lo fa di volta in volta, non tirandosi indietro di fronte al rischio e al piacere di dire quello che vede, quel che emerge dai testi attraversati, così come nella sua esperienza di giurista. Si tratta, più precisamente, dell'esperienza di una giurista, e questo è importante per diverse ragioni.

Nel libro, la difesa del diritto, così come della nostra capacità di dire e far valere ciò che vi è di fondamentale nella nostra convivenza, non prescinde dalla libertà femminile. Ed è il movimento di questa libertà che il capitolo conclusivo del libro ci mostra, consentendoci di riconoscerla all'opera in tutto ciò che lo ha preceduto.

Silvia Niccolai scommette sulla relazione fra la tradizione delle regole e la libertà delle donne: in questa relazione c'è, per lei, un'occasione di comprensione e intensificazione della libertà, che poi l'autrice offre anche ad altre e alla riflessione di tutti. Questa relazione non è scontata. Nella tradizione delle regole, si ritiene che sia la potenza dinamica dell'equità a raccordare il diritto all'esperienza, a farlo vivere nelle trasformazioni delle società in cui esiste ed essere presente ai problemi nuovi che in quella emergono. Eppure, ci si potrebbe chiedere, questa tradizione secolare, di cui gli uomini si sono fatti interpreti e custodi, può, con tutte le voci maschili che la abitano, avere a che fare con l'evento della libertà femminile e delle relazioni generative tra donne? Non nega quella libertà, non si intromette nella qualità di queste relazioni? E, dall'altro lato, la tradizione delle regole non è sbaragliata dall'accadere di questa libertà?

Ci si può in effetti domandare - e non poche donne sono andate in questa direzione - se la libertà femminile, che ritrae senso e sostegno alle costruzioni patriarcali, non richieda piuttosto un diritto tutto nuovo, che faccia leggi per le donne, garantisca loro uguali diritti e pari possibilità. Silvia Niccolai, con il suo lavoro di critica della concezione formalizzata del diritto e dell'uso strumentale dello stesso, mette in guardia dai rischi di una tale direzione e scommette, invece, sulla relazione tra libertà femminile e tradizione delle regole.

Ciò che rende possibile l'incontro - e che lo rende innanzitutto possibile, mi sembra, per l'autrice - è la centralità attribuita alla capacità di dire e comprendere una situazione e ciò che, in essa, limita la libertà, è un male o un abuso; e a dirlo e

comprenderlo senza ricorrere a parole già pronte, a schemi mentali ripresi dall'esterno e non passati al setaccio del proprio pensiero e della propria esperienza. La centralità attribuita a tale capacità, lo si è visto, caratterizza la tradizione giuridica legata alle regole, ma essa caratterizza anche una parte del femminismo italiano, quello del pensiero del simbolico (di cui la Libreria delle donne di Milano e la comunità filosofica Diotima sono due luoghi importanti di elaborazione). Caratterizza anche molte altre esperienze politiche di donne che, quanto meno in Italia, non hanno accettato di applicare alle loro lotte e ai loro desideri le parole del progressismo, i concetti formali di uguaglianza e libertà. Sono donne che non vogliono una fetta della torta del mondo, semplicemente partecipando alla realtà così com'è, ma vogliono invece elaborare una nuova ricetta, creando qualcosa di nuovo e migliore nei luoghi in cui agiscono⁸.

Il pensiero femminista del simbolico ha offerto delle parole per descrivere queste esperienze, attribuendo un'importanza fondamentale all'esperienza singolare, alle pratiche politiche – come l'autocoscienza o la relazione tra donne – che sostengono la capacità di dire e comprendere in prima persona e di interrogare concetti politici diffusi, come libertà, uguaglianza, rapporti materiali.... E questo per capire se tali concetti, così come sono articolati dalle istituzioni, da movimenti sociali, da partiti, da un pensiero diffuso, aiutano o ciascuna a dare senso e valore a quel che è o se invece sono funzionali all'utilità di un complesso di forze che si fanno da portavoce delle esigenze singolari, le veicolano in direzioni favorevoli a un dato gruppo.

Essere protagonista della propria vita chiede a ognuna, in relazione ad altre, e grazie a tali relazioni, di imparare una pratica della «slegatura» (p. 948) tra sé e le rappresentazioni sociali date del mondo, della politica, della giustizia, della libertà, delle donne stesse, per guadagnare la lucidità di sapere ciò di cui si ha bisogno e ciò che ci accade.

L'ingiustizia del non avere ciò che è giusto non è allora tradotta nei termini di un mimetismo o di un rispecchiamento con gli uomini (o le altre donne), né di una distribuzione di posti e meriti così com'essa è già pensata e realizzata socialmente. Si è piuttosto portate a guardare, invece, in modo equitativo, alla situazione particolare, ai suoi squilibri⁹, ai propri bisogni e desideri, nominati in prima persona.

Nel libro, questa lucidità – l'essere giuste con se stesse e la propria esperienza, quale condizione necessaria del poter poi capire, ad esempio, che cos'è giusto avere, dare, fare -- è il punto di contatto con la tradizione delle regole. Nel contatto

⁸ Penso all'articolo di Lia Cigarini, «Una fetta di torta» in Id., *La politica del desiderio*, cit., pp. 221-226, in cui riprende un racconto di Grace Paley.

⁹ È anche lo squilibrio che Lia Cigarini osserva, da avvocatessa nelle cause di divorzio, presso quelle donne che perdono la misura di quel che domandano e che vogliono ottenere dall'altro – Lia Cigarini, «Voglia di stravecchio», in Id., *La politica del desiderio*, cit., pp. 229-234.

vi sono, però, anche delle differenze, che forse possono innescare ulteriori movimenti, tra la libertà femminile e il diritto.

Nel pensiero del simbolico, ad esempio, la capacità simbolica di dire l'esperienza e di essere giuste con essa non può prescindere dalla relazione con altre donne, nell'amore che circola in tale scambio. In esso, l'altra ti autorizza a fare un passo oltre i limiti dati, affinché la tua potenza si dispieghi, o ti chiede di farne uno a lato, quando sente che le tue parole girano a vuoto, si distaccano da te, coprono la tua esperienza, e le tue azioni si allontanano dal tuo centro per seguire delle immagini o dei presunti doveri. Sono queste relazioni tra donne che hanno la forza dinamica capace di mettere in questione le immagini di sé, le parole date, e portare su un piano in cui si cerca di dire con più lucidità la propria esperienza e quel che di fondamentale appare in essa. La posta in gioco di queste relazioni e di questo spostamento, del saper vedere e dire la propria esperienza, non è solo, né tanto, nominare il male, l'ingiustizia o l'abuso, ma anche ritrovare un filo di felicità, o riconnettersi alla fonte del proprio piacere d'anima e corpo.

LE REGOLE SI CURVANO CON LA LIBERTÀ DELLE DONNE

Il libro si conclude esplicitando una tesi forte: «il pensiero del simbolico prova che persiste, e che è vitale, una diversa idea del diritto, che ha caratterizzato in particolar modo la nostra cultura» (p. 959). È l'idea del diritto che Silvia Niccolai riconosce essere stata elaborata e custodita dalla tradizione giuridica delle regole.

In tutto quel che precede, il libro ci ha mostrato che tale idea è tramandata e articolata nell'ambito della scienza giuridica, anche recente (come nei lavori di Alessandro Giuliani – parte prima, capitolo IV) e persiste, almeno in parte, nella pratica del diritto. Ci ha anche mostrato che, nell'Italia post-unitaria, questa idea debordava dalla sfera della scienza giuridica e si trovava in una coscienza giuridica popolana (p. 635), in un senso del diritto dei non esperti che strideva con la concezione formalistica del diritto stesso.

E oggi? L'idea equitativa del diritto e la tradizione delle regole restano ormai confinate negli studi di alcuni giuristi? La scommessa grande di Silvia Niccolai è di riconoscerla operante e vitale nel pensiero e nelle pratiche di una parte del femminismo italiano e nelle esperienze di donne che il pensiero del simbolico cerca di articolare e comprendere.

Questo significa contrastare anche l'idea diffusa che il pensiero del simbolico sia non solo estraneo, ma anche ostile al diritto (p. 959). Vi è in esso, in effetti, un'estraneità rispetto al diritto compreso come legge, come insieme di norme che regolano i comportamenti e rispetto alle quali delle giuriste come Lia Cigarini invitano a spostarsi, per situarsi su un piano altro, «sopra la legge»¹⁰. Non ritengono

¹⁰ Lia Cigarini, «Sopra la legge» in Id. *La politica del desiderio*, cit., pp. 149-150.

infatti che le leggi possano davvero costituire una risposta ai bisogni di libertà, giustizia, inviolabilità delle donne, perché esse promettono cambiamenti reali, ma spesso non tengono conto della vita reale di chi le applica, di chi decide di ricorrervi oppure no, e di tutto il tempo e le energie richieste per contenerne gli effetti violenti e paradossali.

Per Silvia Niccolai, però, questo collocarsi sopra la legge non richiede necessariamente di uscire dal diritto, se esso è compreso nel suo rapporto all'equità, nel suo interpellare il senso di giustizia di ciascuno e ciascuna, e dare valore alle parole di ogni persona implicata in un conflitto, per capire quale ne sia lo squilibrio e come in esso ne vada di ciò che ci pare fondamentale per l'esistenza umana.

Continuando a far interagire la tradizione delle regole e la libertà femminile, Silvia Niccolai ci incita a vedere in quest'ultima una fonte di diritto, situata sopra la legge e le norme (p. 951). «Sopra la legge» indica così un movimento, pratico e simbolico, che sposta il diritto stesso, attraverso, ad esempio, un altro modo di praticarlo nelle relazioni tra avvocate e clienti o tra avvocate o con le giudici – cioè nella pratica del processo, in cui alcune giuriste e avvocate hanno riconosciuto una possibilità di connessione tra diritto e libertà femminile¹¹. In una relazione tra cliente e avvocatessa, ad esempio, in cui circoli autorità e si dia valore alla libertà femminile, si può riuscire a dare importanza al modo in cui si racconta e si sente un'esperienza, il che ha degli effetti sul modo in cui il giudice può vederla e sentirla.

Si tratta allora di pratiche che possono discernere quello che Lia Cigarini nomina come un «diritto originale delle donne»¹², che emerge nei momenti in cui, nel prendere la parola per dare un senso a un'esperienza (nel caso del processo, ad esempio, per nominare una violenza o un abuso subito), nello scambio con l'altra si articolano tanto la propria esperienza quanto dei principi della convivenza, come l'inviolabilità del corpo delle donne, e se ne approfondisce il senso. E in questa intensificazione del senso si genera diritto.

Abbiamo detto che le regole del diritto, così come il libro di Silvia Niccolai ci insegna a riconoscerle, non sono poste da un legislatore né sono dedotte da una natura umana colta a priori. Esse si articolano e si riarticolano a partire dall'osservazione dell'esperienza, di cui le regole cercano di nominare dei tratti comuni, indicando dei bisogni fondamentali, in cui ne va della nostra umanità e della qualità della nostra vita collettiva. È per questa loro relazione con l'esperienza, singolare e comune, che le regole possono essere sensibili a quello che le donne dicono e fanno.

Riprendendo un'affermazione della giurista Lia Cigarini, Silvia Niccolai osserva, insieme a lei, che «le regole (...) si curveranno, in un senso o nell'altro, a seconda

¹¹ Id., «La pratica del processo», in Id., *La politica del desiderio*, cit., 83-89.

¹² Id., «Prendere scienza e forza da una fonte femminile», in Id., *La politica del desiderio*, p. 98.

del modificato rapporto con la realtà di donne e uomini» (p. 954)¹³. Le regole non sono norme rigide, ma si curvano, in virtù del rapporto con la situazione concreta e di quel che si è capaci di dirne e di far sentire di essa. Possono intercettare un amore per la realtà, per il saper dire e vedere qualcosa di essa, anche il nuovo che vi accade, e si curvano di fronte a questo amore, al nostro bisogno di dire e far vedere, per esistere più pienamente.

Credo che, in questa relazione tra diritto e libertà femminile, che accade sopra la legge, ma non per forza al di là del diritto, Silvia Niccolai trovi una fonte di comprensione che è all'opera in tutto il libro e che ne caratterizza il percorso. È un movimento in cui ne va della libertà femminile e di ciò che questa può mettere al mondo.

Le parole con cui Julia Varley, attrice dell'Odin Teatret, descrive la propria relazione al teatro, nel suo libro *Pietre d'acqua* mi aiutano a spiegare in che modo intendo questo movimento:

L'essere attrice mi ha insegnato ad avere fiducia nella forza della vulnerabilità e a valorizzare la mia differenza come donna scansando pretese ugualitarie o dominanti (...). Per garantire una presenza visibile, le donne di teatro devono assumersi la responsabilità di scrivere la propria storia con parole, forme e prospettive che, penso, sono in parte ancora da scoprire o riformulare. Posso contribuire a creare un modo diverso di scrivere la storia del teatro e quale può essere? (...) Come posso includere la diversità dei miei criteri personali di percepire circostanze ed eventi passati e presenti come donna?»¹⁴.

Credo che questa esigenza di esserci pienamente, là dove si è, nel teatro, nel diritto, e di far vedere quel che si scorge da questa pienezza, caratterizzi anche il libro di Silvia Niccolai. Il gesto che vi si compie non è allora da intendere come un atto di volontà, o l'attuazione di un programma politico, ma invece come un movimento che nasce da una necessità e dal prendersi la responsabilità di ciò che si comprende di sé e del mondo a partire da essa. È la necessità di non farsi nominare da parole non proprie, per cercare, invece, di dire il senso di sé e di ciò che si è grazie a parole che ci corrispondono.

Il libro di Silvia Niccolai testimonia tanto un amore per il diritto quanto per la libertà, la propria e delle altre. E direi che il la dinamica propria del libro scaturisce dall'esigenza profonda che questi due amori non spacchino a metà colei che li prova: non ci può essere una pratica e uno studio del diritto che tenga fuori la sua libertà di donna, e neppure è possibile, però, che questa libertà, le relazioni di cui

¹³ Il passo è tratto da Lia Cigarini, «Libertà femminile e norma», in Id., *La politica del desiderio*, p. 179.

¹⁴ Julia Varley, *Pietre d'acqua. Taccuino di un'attrice dell'Odin Teatret*, Edizioni di pagina, Bari, 2016, pp. 4-5. Ho scoperto questo libro grazie a Chiara Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli, 2009, pp. 127-135.

si nutre, i luoghi in cui si articola e prende un senso, le chiedano di gettare via il diritto, di rinunciare a quell'amore che il libro incarna.

E così, nel libro, si innesca una relazione dinamica tra diritto e libertà femminile. Ma non come un'ideologia femminista da applicare al diritto né come un'ideologia giuridica da applicare al femminismo. Nella relazione, si mostra invece qualcosa di inatteso, dell'uno e dell'altro, perché questo rischiararsi accade in colei che scrive. È il movimento della spirale, che si arricchisce ad ogni giro e allarga l'orizzonte.

Questo movimento è anche quello della scrittura di una storia, animata da una domanda, rivolta al diritto, che chiede se sia possibile stare in esso con libertà. E la realtà risponde, rivelando allo sguardo dell'autrice e, grazie a lei, anche al nostro, una storia inattesa, una tradizione, a volte visibile, a volte sotterranea o nascosta. Nel racconto, nelle parole che lo tramano e ce lo consegnano, questa storia si narra, insieme, oggettivamente e soggettivamente, scientificamente e creativamente, lasciando che «i criteri personali di percepire circostanze ed eventi passati e presenti come donna» si tengano insieme ai criteri della scienza giuridica, del sapere storico, del pensiero filosofico.

Una nuova storia e una nuova sapienza del diritto diventano, in questo modo, possibili. E il libro ce ne fa dono.

Accanto al fuoco, le custodi delle antiche fiamme sorridono.

UNA VISIÓN ANTIPOSITIVISTA DEL DERECHO

MANUEL ATIENZA

Facultad de Derecho
Universidad de Alicante
manuel.atienza@ua.es

ABSTRACT

Silvia Nicolai's wide-ranging research develops a 'topical' conception of law based on the descriptive character of the rules, on equity as a norm of recognition, on the rejection of the purely instrumental character of law and on the reference to a logic of 'common sense', which also opposes the 'mythicisation' of expert knowledge. Despite some valid insights, the book, which opposes positivism (understood in the broadest sense) in the name of a so-called 'classical' realism, sacrifices too much the importance of the historicisation of the idea of law, as well as that of the constitutionalisation of rights, and the specificity of a post-positivist vision. The latter is capable of distinguishing between prescriptive and descriptive language, but also of recognising the bridges between these levels of discourse and between law and morality, and therefore of not reducing law to a norm. Although there is a profound grammar of law, it is unrealistic, and indeed contrary to the common sense of what is understood by law today, not to take into account the fact that it is for the most part derived from the decision of political authorities, and is therefore subject to change, and constitutes technical and expert knowledge.

KEYWORDS

Legal positivism / post-legal positivism / legal realism / constitutionalism

Silvia Nicolai ha escrito una monumental y erudita obra¹ dedicada a defender una concepción del Derecho que se sitúa en la tradición de las *regulae iuris*, o sea, los principios, aforismos, brocardos, máximas, adagios... que tienen su origen en el Derecho romano (recogidos algunos de ellos en el título XVII, libro L del *Digesto* -ese es su locus clásico-) y que, de alguna forma, han pervivido (aunque, por supuesto, no todas: no las referidas, por ejemplo, a los esclavos o a las mujeres) hasta nuestros días. Nicolai presta una especial atención a la influencia que esa tradición ha tenido en la ciencia jurídica italiana y, en particular, dedica muchas páginas a exponer la concepción (inspirada en una interpretación "tópica" de las reglas) de Alessandro Giuliani porque esa es, precisamente, la forma de entender el Derecho que ella suscribe. Pero eso, por cierto, no quiere decir que en el libro

¹ *Principi del Diritto Principi della Convivenza. Uno studio sulle regulae iuris* (nuova edizione, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022).

no se preste atención a muchas otras concepciones del Derecho y no exclusivamente de autores italianos. Estamos, como antes decía, ante una obra de erudición imponente y cuya ejecución tiene que haberle supuesto a su autora - profesora de Derecho constitucional- un enorme esfuerzo sostenido, sin duda, a lo largo de muchos años. No se trata precisamente de uno de esos libros escritos de manera ocasional o sin otro propósito que el de incrementar el curriculum de su autor y que tanto abundan en los últimos tiempos.

No es fácil, en mi opinión, caracterizar esa concepción del Derecho (la de Giuliani y Niccolai) que quizás quepa calificar como “realismo clásico”, empleada la expresión “realismo” en un sentido que no tiene demasiado que ver con las corrientes de realismo americano o escandinavo, pero sí bastante con el realismo iusnaturalista de la tradición medieval (tomista) y que ha sido continuada, hasta nuestros días, por autores como Michel Villey o John Finnis. Y esa dificultad de caracterización se debe no sólo a que esos rasgos identificatorios habría que extraerlos de la lectura de un texto verdaderamente largo (el libro tiene unas mil páginas) y en el que no existe una presentación, podríamos decir, sistemática de esa aproximación al Derecho (¿quizás consecuencia de la inspiración “tópica” a la que antes me refería?), sino también a que esas señas de identidad, en mi opinión, resultan en varios aspectos imprecisas. De manera que, para hacerse una idea lo más cabal posible de esa concepción del Derecho, quizás lo más oportuno sea mostrar no sólo lo que es, sino también lo que no es, o sea, una caracterización en términos no sólo positivos, sino también negativos. Veámoslo.

Los rasgos positivos que a mi me ha parecido encontrar aquí y allá en el libro de Niccolai creo que, fundamentalmente, vienen a ser los siguientes: El Derecho no puede verse como un conjunto de normas establecidas por una autoridad política (por el legislador), sino que, más bien, es comportamiento humano, un tipo de actividad basada en la experiencia común de los hombres y plasmada precisamente en esas reglas; recordemos que la primera de ellas (con la que se inicia el título del *Digesto* antes mencionado) dice así: “Regla es la que describe brevemente una cosa como es. El derecho no deriva de la regla, sino que la regla se extrae del derecho vigente”². Las reglas resultan, pues, de la observación de la realidad, y de ahí que no tengan un carácter “prescriptivo”; no lo tienen porque la realidad misma contiene tanto hechos como valores, o sea, Niccolai (y Giuliani) se oponen a los dualismos introducidos por la “razón moderna” entre hecho y valor, entre el hecho y el Derecho, entre la realidad y el sujeto, entre lo objetivo y lo subjetivo. La ciencia jurídica es una ciencia de la acción humana, de una realidad, el Derecho, que no tiene un carácter puramente instrumental; el Derecho no es una simple técnica con la que lograr ciertos fines impuestos heterónomamente, desde fuera del Derecho:

² Tomo la traducción de un libro que me ha resultado muy útil: *Reglas jurídicas y aforismos (con jurisprudencia actualizada y remisiones a la legislación vigente)*, ed. Preparada por Rafael Domingo y Beatriz Rodríguez-Antolín, Aranzadi, Pamplona, 2000.

desde la política o desde la sociedad, sino que es una praxis (en el sentido clásico aristotélico) con contenidos propios, fijados, al menos de manera aproximada, en ciertos principios, en las reglas, y que tienen un rango superior a lo establecido por las autoridades políticas. La clave de bóveda de todo ese edificio jurídico sería la noción de equidad o de prudencia, y, de hecho, Niccolai escribe en varias ocasiones que la regla de reconocimiento del Derecho (el equivalente a lo que Hart entendía por tal) sería la equidad, que para ella se identifica con la idea de una correcta proporcionalidad; no sería, para entendernos, la equidad aristotélica, la *epieikeia*. Pero ahora no se trataría del criterio para reconocer lo que es el Derecho válido en un determinado lugar y momento histórico. Los principios (interpretados a la manera de Niccolai; o de Giuliani) no son los principios de un determinado Derecho positivo, sino los principios del Derecho, sin más. Y seguramente sea esa ampliación del concepto de Derecho lo que está detrás de la idea de estos autores de que las reglas (los principios como ellos los entienden) son criterios de exclusión, o sea, su función fundamental es la de excluir soluciones irrazonables e injustas: “no tienen carácter prescriptivo sino selectivo, justificativo y confutatorio y son fundamentalmente articulaciones de una sola norma de reconocimiento, la equidad -como sabemos, la búsqueda de una correcta proporción- no dissociada de las técnicas de una razón práctica, dialéctica, persuasiva” (p. 910). En fin, lo que exigiría el manejo de esos principios, en lo que consistiría la ciencia jurídica, sería una lógica del sentido común, basada en la equidad, o, si se quiere decirlo de otra manera, una dialéctica orientada en el sentido de la retórica y de la tópica, si bien, Giuliani (y Niccolai) se apartan de la manera de entender la tópica por parte de Viehweg (vid. p. 425), porque este último habría aceptado una visión heterónoma del Derecho, o sea, la idea de que el Derecho es el producto de una autoridad política, lo que implicaría negar que sea una realidad en sí, vinculada con la experiencia humana y con contenidos propios, en definitiva, lo que se negaría sería la autonomía del Derecho.

A lo que se opone esa concepción (lo que no es) creo que podríamos llamarlo (así lo llama Niccolai) positivismo jurídico, pero en un sentido muy amplio de la expresión y que incluye no sólo al positivismo normativista (de autores como Kelsen, Hart o Bobbio), sino también al positivismo de los realistas (como Holmes o como Ross) y a lo que últimamente se suele denominar postpositivismo (como el de Dworkin). Se trata por tanto de una manera de concebir el Derecho (digamos, del positivismo jurídico entendido como un *concepto*, más bien que como una *concepción*) que, según algunos autores, se habría impuesto en Europa desde finales del XVIII o comienzos del XIX (luego se extendió a otros ámbitos geográficos) como consecuencia, podríamos decir, de una gran transformación que entonces tuvo lugar en los ordenamientos jurídicos y en la manera de teorizar el Derecho. González Vicén lo calificó como una de las mayores cesuras ocurridas en el pensamiento jurídico occidental y habría consistido, para decirlo de una manera

breve, en la historificación de la idea del Derecho, o sea, la consideración del Derecho como un fenómeno social e histórico (lo que significaba negar la existencia de un Derecho natural, de un orden de la conducta humana válido con independencia del tiempo y del espacio). Por esa razón, al iusfilósofo español (que entendía el positivismo jurídico como “un hecho histórico”) le gustaba repetir una frase de Ernst Bloch, según la cual, la escuela histórica del Derecho (como sabemos, una de las primeras direcciones iuspositivistas) había “crucificado al Derecho natural en la cruz de la historia”³. Y Niklas Luhmann habló de la positivización del Derecho para referirse a un fenómeno cuyo significado central es que el Derecho se establece y vale en virtud de una decisión y se puede transformar también de esa manera; fenómeno que habría ido acompañado de la tendencia a la autonomización de los diversos subsistemas sociales (la economía, la ciencia, la moral, el propio Derecho...). De manera que tenemos aquí, cabría decir, una explicación histórica para las dos grandes tesis con las que se suele caracterizar al positivismo jurídico: la de las fuentes sociales del Derecho y la de la separación entre el Derecho y la moral.

En mi opinión, el fenómeno de la constitucionalización de los Derechos, que se habría producido (o acelerado) en las últimas décadas del pasado siglo, ha supuesto una nueva gran transformación del Derecho (de los ordenamientos jurídicos del mundo occidental o, al menos, de los que solemos considerar como más avanzados), y ha tenido como consecuencia inevitable la crisis del positivismo jurídico. Yo suelo repetir (en la estela de Bloch y González Vicén) la frase de que el constitucionalismo de nuestros días ha supuesto “crucificar al positivismo jurídico en la cruz de la Constitución”, pues la incorporación en un texto jurídicamente vinculante (y, por tanto, de valor no meramente programático) de nociones inesquívamente morales (como la de dignidad humana, la de igualdad, la de libertad...) supone acabar con la tesis positivista de la separación estricta (aunque sea únicamente en términos conceptuales o metodológicos) entre el Derecho y la moral. Esto último, negar la separación entre el Derecho y la moral y considerar al Derecho como un componente de la razón práctica y vinculado, pues, con la moral y la política, es una tesis central de la concepción postpositivista del Derecho, en donde incluyo a autores como Dworkin, Alexy, Nino, MacCormick y en la que yo también me sitúo, aunque en algunos aspectos mantenga posiciones que no son exactamente idénticas a las suyas. Ahora bien, lo que sí me parece que todos los autores pospositivistas comparten (o compartimos) es que el Derecho es un fenómeno autoritativo, o sea, lo que no se rechaza es la primera de las tesis positivistas, y de ahí que la(s) concepción(es) pospositivista(s) sean típicamente dualistas, esto es, parten de que la realidad jurídica es una realidad dual (lo que se

³ Felipe González Vicén es un importante iusfilósofo español (1908-1991), lamentablemente muy poco conocido. La mayor parte de sus escritos (dejó una obra breve pero de enorme valor) se encuentran en *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de La Laguna, 1979.

tematiza de diversas formas) porque exige la articulación de dos dimensiones: una autoritativa y otra valorativa; con el Derecho se trata de lograr ciertos fines y ciertos valores, pero dentro de límites establecidos por autoridades políticas (en último término, por la Constitución) y que los órganos aplicadores o la ciencia (la dogmática) jurídica deben respetar. Por ejemplo, y a propósito del caso *Riggs v. Palmer*, al que Niccolai se refiere repetidamente en su libro, los jueces del tribunal de Nueva York (según Dworkin) habrían actuado bien porque al famoso principio de que nadie puede obtener un beneficio como consecuencia de un acto ilícito suyo (una de las *regula iuris* también insistentemente mencionada por Niccolai: “*nemo locupletari debet ex aliena iactura*”), los jueces habrían llegado a través de un razonamiento coherentista, o sea, no prescindieron de las normas autoritativamente establecidas, sino que consideraron que ellas, implícitamente, contenían ese principio. Niccolai piensa que eso supone incurrir en positivismo jurídico, pero yo diría que eso no es más que tomarse el Derecho positivo en serio o, mejor dicho, tomarse el Derecho en serio.

Mi discrepancia con la concepción del Derecho de Niccolai creo que se podría plantear en estos términos: la suya es una visión antipositivista del Derecho, mientras que la mía sería simplemente no positivista o, mejor aún, pospositivista. Trataré de mostrar ahora que esa manera (distinta) de entender el Derecho permite, en mi opinión, encontrar mejores respuestas a una serie de dificultades que plantea su propuesta. Dicho quizás de otra manera, una cosa es reivindicar el valor de la tradición de las *regulae iuris*: una operación, en mi opinión, completamente justificada; y otra pretender encontrar en esa tradición los elementos fundamentales con los que poder construir una concepción, una teoría, del Derecho que sea válida para dar cuenta de los ordenamientos jurídicos de nuestros días.

Algo que causa extrañeza (o, al menos, a mí me la ha causado) en la lectura del libro de Silvia Niccolai es su empeño por negar el carácter normativo, prescriptivo, del Derecho, por oponerse a la consideración del Derecho como un sistema de control social y por criticar a quienes ven los principios (en particular, los principios constitucionales) como normas, como mandatos. Lo que va ligado, a su vez, a su idea de que la moral del Derecho, y la moral sin más, no puede ser una moral del deber, de la obligación, sino de la virtud; de que la ciencia jurídica no es una ciencia normativa (sobre normas), sino que su objeto es el comportamiento humano; y, en fin, en último término, a negar la llamada ley de Hume, el hiato existente entre el mundo del ser y el del deber ser, entre los enunciados descriptivos y los prescriptivos, entre los hechos y los valores. Yo creo que Niccolai incurre aquí en un exceso, que consiste en no darse cuenta de que esas contraposiciones son válidas en ciertos contextos o desde cierto punto de vista (de manera que no puede prescindirse sin más de ellas), pero es cierto que no se pueden entender en términos absolutos, o sea, como si se tratara de realidades completamente

incomunicadas entre sí. Una de las ideas, en mi opinión, más fructíferas del pragmatismo americano (en particular, de Peirce) es lo que este llamaba *sinequismo*, esto es, la existencia de continuidades en la realidad (y en los conceptos) que no supone negar que se den también discontinuidades. Y así (y esta me parece que es también una tesis fundamental del pospositivismo), reconocer la distinción existente entre el lenguaje descriptivo y el prescriptivo o el valorativo, o entre explicar y justificar algo (por ejemplo, una decisión judicial) no implica dejar de reconocer la existencia de ciertos puentes entre esos diversos planos del discurso. Por ejemplo, al resolver un problema interpretativo a propósito de una expresión dudosa, E, que, en principio, podría entenderse como E1 o bien como E2; si el interprete opta, digamos, por E1, lo que probablemente nos está diciendo es que E significa E1 porque eso es lo que debe significar de acuerdo con los valores del sistema: lo que es, de alguna manera, es lo que debe ser. Y si al juez que tiene que motivar una decisión le exigimos que lo haga señalando con todo cuidado los pasos que ha dado hasta llegar al veredicto, es porque nos parece que la explicación de una decisión contribuye a su justificación: tener que dar cuenta del proceso mental (o de la actividad que caracteriza la toma de decisión por parte de un órgano colegiado) contribuye a evitar que hayan podido introducirse razones carentes de justificación.

Como consecuencia de ello, reconocer el carácter normativo del Derecho no significa reducir el Derecho a normas. Ese es un ingrediente necesario, pero no es todo el Derecho como, por cierto, han reconocido desde hace tiempo algunos positivistas, empezando por Ihering: para él (para el “segundo Ihering”), las normas y la coacción son elementos indispensables del Derecho pero fundamentalmente, como bien se sabe, para el autor alemán el Derecho es una idea de fin. El Derecho (yo diría que de manera obvia) es también un sistema de control social pero, de nuevo, no es sólo eso (esa es una de las perspectivas -ineliminable- para poder dar cuenta del Derecho) y, por lo demás, el Derecho no es tampoco el único sistema de control social. Además, considerar el Derecho como un sistema de control social no significa otra cosa que destacar que el Derecho es también acción; pero que se trate de una técnica para incidir en el comportamiento humano, de nuevo, no supone olvidarse de las normas; algo característico de la función de control social que realiza el Derecho (por ejemplo, frente a la manera de operar de la moral o de la ideología) es la utilización de normas de cierto tipo. Los principios, lo que hoy normalmente se entiende por principios (en particular, los constitucionales) tienen, yo creo, una dimensión inesquivablemente normativa (obligan, prohíben o autorizan a realizar acciones o a alcanzar ciertos estados de cosas), pero esa es solo una de sus dimensiones (como ocurre, por lo demás, con todas las normas); o sea, los principios tienen una dimensión normativa, dirigen la conducta (de manera distinta a como lo hacen las reglas; pero esa es otra cuestión), y también una valorativa o justificativa. Cosa distinta, por cierto, es considerar, como hace Alexy,

que todos los principios son mandatos de optimización; una tesis a la que siempre me he opuesto, pero no por negar a los principios carácter normativo, sino por la conveniencia de introducir una distinción que me parece útil dentro del mundo de los principios: entre los principios en sentido estricto y las directrices⁴. Y, en fin, yo no creo tampoco que se pueda contraponer de manera absoluta la ética basada en el deber (en las normas) a la ética de la virtud sino que lo que me parece más recomendable es combinar ambas dimensiones como, por lo demás, es frecuente que se haga en los códigos de ética que regulan las diversas profesiones jurídicas: por ejemplo, el deber de imparcialidad o de independencia de los jueces resulta reforzado cuando se recogen también (se incentivan) las correspondientes virtudes profesionales que contribuyen a facilitar el cumplimiento de esos deberes: generar hábitos rigurosos de honestidad personal y de autocrítica, ejercer con moderación y prudencia el poder que acompaña al ejercicio de la función jurisdiccional⁵.

La tesis de que el Derecho no tiene un carácter puramente instrumental, que no es un recipiente vacío que puede llenarse de cualquier contenido o, dicho de otra manera, que no es simplemente técnica sino praxis, me parece perfectamente compartible aunque diría que también aquí la posición de Niccolai resulta un tanto extrema y quizás imprecisa. Extrema, porque según ella esa tesis supone defender la autonomía del Derecho, de los contenidos y valores jurídicos, en relación con las otras esferas sociales, lo que lleva también a defender un tipo de ciencia jurídica inevitablemente aislada de los otros saberes sociales: no parece haber lugar en su esquema para cosas tales como la sociología jurídica o el análisis económico del Derecho (que implicaría introducir elementos heterónomos en el Derecho). Y también imprecisa porque no está muy claro, en mi opinión, cuáles serían esos valores o contenidos específicamente jurídicos. Inevitablemente, los que tienen un carácter más abstracto y que son menos discutibles (por ejemplo, los viejos conocidos “suum quique tribuere” o el “neminem laedere”) son también vacíos o, al menos, sumamente indeterminados (la crítica que, en relación con esto, Niccolai dirige a Bobbio me parece exagerada, aunque tenga un punto de razón). Y los que subyacen a muchas de las reglas que aparecen en el *Digesto* sí que tienen un contenido fácilmente reconocible, pero en muchas ocasiones esos valores están vinculados a un tipo de ordenamiento jurídico (el Derecho romano o el Derecho medieval) que, naturalmente, no son ya los nuestros: y esto vale no sólo en relación con los ejemplos que ponía al comienzo (referidos al tratamiento jurídico de los esclavos o de las mujeres), sino también a propósito de la manera de entender el proceso, la propiedad, lo público y lo privado, etc.

⁴ Es una de las tesis defendidas en el libro que escribí con Juan Ruiz Manero, *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*. Ariel, Barcelona, 1996.

⁵ Así aparece recogido en el *Código Iberoamericano de Ética Judicial* (arts. 17 y 8), en cuya redacción tuve el honor de participar.

Todo lo cual, por cierto, no me lleva a suscribir el instrumentalismo jurídico, la concepción puramente técnica del Derecho que Niccolai fustiga en muchas páginas de su obra. El Derecho, efectivamente, no es sólo técnica, sino también praxis (yo he tratado de caracterizar la dogmática jurídica como una *tecno-praxis*), y de ahí la importancia de desarrollar las relaciones entre el Derecho y los otros dos grandes integrantes de la razón práctica: la moral y la política. Pero no creo que pueda hablarse de una completa autonomía del Derecho (por ejemplo, en relación con el razonamiento justificativo de los jueces), sino de algo así como de una “relativa autonomía”: ese razonamiento justificativo tiene necesariamente un componente moral, pero un juez no puede razonar como lo haría un simple razonador moral: él forma parte de una institución y por eso, como decía Nino⁶, la racionalidad jurídica, al menos en ocasiones, no puede ser otra cosa que una racionalidad de “lo segundo mejor”, o sea, el juez ha de utilizar en ocasiones, para justificar sus decisiones, razones que no son las mejores razones desde una perspectiva puramente moral. Y, por lo demás, no cabe duda de que la moral ha penetrado en el Derecho a través de los derechos humanos, al mismo tiempo que la política se conecta con el Derecho por medio de las instituciones ligadas al Estado de Derecho. Quizás no sea desacertado por eso ver el Derecho como un puente entre la política y la moral, si bien yo diría que es un puente que tanto une como separa.

Tampoco creo que tenga sentido negar la existencia de ciertos contenidos jurídicos de carácter perdurable. La tesis de Kelsen de que el Derecho puede tener cualquier contenido me parece claramente insostenible. Y me ha extrañado, por cierto, que Niccolai no haga ninguna referencia en su obra (al defender su visión contentutista del Derecho) a la famosa doctrina de Hart del contenido mínimo de Derecho natural construida precisamente para refutar a Kelsen en ese aspecto. Pienso además que hoy tendríamos buenas razones para ir más allá de Hart, en el sentido de añadir nuevos contenidos a los, efectivamente, muy mínimos, pensados por él. Esa, el tratar de encontrar ciertas constantes en las formas de organización social, me parece una línea prometedora de investigación que, por lo demás, obliga al pensamiento jurídico a entrar en contacto con la biología (con la teoría de la evolución) o con la neurociencia. La autonomía de la dogmática y de la teoría del Derecho, como decía, no puede ser otra cosa que relativa.

Al pensar el Derecho como una realidad ajena a la política, en el sentido de que no es el resultado de decisiones políticas (este parece ser un aspecto importante de la tesis de la autonomía del Derecho), me parece que se incurre en una nueva exageración. Pues si bien es cierto que el Derecho, como la lengua, contiene ciertos elementos que no pueden ser cambiados de cualquier manera (vid. p. 313), por el capricho de un legislador (o, al menos, esos cambios no podrían seguramente perdurar o muy difícilmente: creo que también cabría hablar de una especie de

⁶ Esa idea está expuesta en su *libro Fundamentos de Derecho constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional*, Astrea, Buenos Aires, 1992.

“gramática profunda” del Derecho), eso no obsta para que una buena parte de lo que usualmente entendemos por Derecho (de lo que el sentido común nos dice que es Derecho) tiene sin duda su origen en autoridades políticas y se trata del resultado de decisiones que pueden ser cambiadas -y de hecho lo son- de manera bastante libre. Yo diría que Niccolai parece estar pensando aquí en el Derecho como un tipo de actividad que sólo tuviera que ver con lo que en cierta tradición filosófica (estoy pensando fundamentalmente en Habermas) se llama el mundo de la vida, y olvidando en consecuencia lo que serían los sistemas sociales, que constituyen el objeto fundamental (al menos, desde una perspectiva cuantitativa) de las regulaciones jurídicas del mundo contemporáneo; y sin entrar en el fenómeno que Habermas llamó de “colonización” del mundo de la vida por parte de los sistemas. Y, por lo demás, tampoco creo que pueda compartirse la idea que Niccolai repite en varias ocasiones de que el Derecho no debe verse como un instrumento para perseguir bienes procedentes de la política (vid., por ejemplo, p. 895), o que se debe excluir del campo de la razón jurídica (en su sentido clásico) a la justicia distributiva (p. 923). En definitiva, me parece que la concepción defendida por Niccolai o por Giuliani (el realismo clásico) tiene el serio inconveniente de que parece estar pensada para un Derecho que ya no es el nuestro. ¿Y no supone eso, como antes sugería, ponerse en contra del sentido común, de lo que los individuos que habitan nuestras sociedades contemporáneas consideran que es el Derecho?

En esa concepción del Derecho, la ciencia jurídica es sin duda una ciencia moral, dado que, como antes veíamos, su regla de reconocimiento no sería otra que la equidad, pero interpretada no a la manera de la *epieikeia* aristotélica, sino más bien conforme a una noción de equidad regida simplemente por la idea de prudencia. Y esto me parece que supone muchos riesgos. Desde una perspectiva postpositivista, lo que suele decirse en relación con un concepto como el de regla de reconocimiento hartiano, es que la razón para aceptar esa regla es inevitablemente moral (quien acepta la regla de reconocimiento de un determinado ordenamiento jurídico -por ejemplo, que sólo son válidas y deben obedecerse las normas conformes con la Constitución- estará efectuando un juicio moral, no de carácter estratégico, por razones de conveniencia, etc.); pero eso es algo muy distinto a erigir a la moral -a la equidad- como regla de reconocimiento. Como se ha dicho equidad significaría no otra cosa que prudencia pero, a propósito de la prudencia, Niccolai reconoce que no se puede dar una definición que nos permita precisar su significado (pp. 168-9) y parece contentarse simplemente con indicar algunas propiedades -inevitablemente vagas- de lo que cabría entender por “hombre prudente”. ¿Pero es esto suficiente? No lo creo.

En relación con el caso *Riggs v. Palmer*, Niccolai sostiene que los juristas, los jueces, tienen instrumentos que les permiten intervenir “también ante la falta de normas positivas o sin necesidad de postular una exigencia de adaptación del Derecho a la realidad que cambia”. Y añade luego: “La existencia de principios del

Derecho, preexistentes, consolidados a través del consenso y de la puesta a prueba por parte de muchas opiniones, legitima la intervención del juez, calificándola como corrección de la ley en los casos en los que la ley, en la aplicación concreta, resultaría injusta. No se trata de suplencia o de anticipación, o de continuación, del rol del legislador: el juez interviene en estos casos porque reconoce en el hecho (como en el caso del heredero indigno) un principio del Derecho, y en el límite de esto se pronuncia” (pp. 900 y 901). Si yo he entendido bien la idea, lo que aquí se está diciendo es que el juez no tiene que ser deferente hacia el legislador, sino hacia los principios del Derecho transmitidos por la ciencia jurídica; o sea, en el fondo, que la doctrina científica es una fuente superior a la ley (incluida la Constitución). Pero esto, ciertamente, parece ir en contra del sistema de valores incorporado en el constitucionalismo contemporáneo, por mucho que Niccolai insista también en que el papel de los principios del Derecho, de las *regulae iuris*, es más bien negativo: lo que se debe procurar con su uso es evitar el abuso y la injusticia. Ahora bien, por un lado, conseguir esos propósitos, en particular en un mundo tan complejo como es el nuestro, requiere inevitablemente de acciones positivas; al respecto, me parece que es muy elocuente que entre los principios de la bioética (y del bioderecho) no se haya incluido únicamente el de no maleficencia, el de no causar daño (el “*neminem laedere*”), sino también el de beneficencia, el de prevenir o eliminar el daño y promocionar el bien. Y, por otro lado, la apelación a la prudencia tiene inevitablemente un carácter impreciso y el riesgo, en consecuencia, de que el uso discrecional del criterio se torne en simple arbitrariedad. Yo soy, por cierto, partidario del objetivismo moral, en una versión que me gusta calificar como “objetivismo mínimo”. Pero pensar que existen criterios de corrección en relación con los juicios morales, que no se trata únicamente de juicios que expresan preferencias de un sujeto o de un grupo, debe ir ligado, en mi opinión, al reconocimiento de la falibilidad de esos juicios. Y precisamente porque son falibles, los juicios morales que inevitablemente tiene que llevar a cabo un jurista, un juez, tienen que situarse dentro de los límites establecidos por autoridades que, en un Estado constitucional de Derecho, gozan de una legitimidad democrática. Eso no garantiza la corrección moral, pero la racionalidad jurídica, como antes decía, no se identifica con la racionalidad moral.

Finalmente, me parece que en la visión del Derecho y de la ciencia jurídica de Giuliani-Niccolai hay una excesiva confianza en el sentido común. Mejor dicho, en uno de los significados de sentido común, el que lo equipara con el saber “del hombre común, simplemente humano, universalmente humano” y que se contrapondría a la mitificación del “especialista, del hombre competente, del sabio” (p. 942). Niccolai entiende incluso que en la doctrina contemporánea del constitucionalismo (a propósito del manejo de los principios y de la contraposición entre principios y reglas) hay una tendencia al elitismo, a no confiar en ese tipo de hombre común, sino a poner el foco en “los grandes actores institucionales y

colectivos: los legisladores, los jueces, la sociedad, los grupos (incluidas las *élites*)” (p. 944). Pero esa es una afirmación que me resulta extraña. Por un lado, porque los intérpretes de la lógica del sentido común de la que hablan estos autores son precisamente los científicos del Derecho, es decir, un grupo humano, un operador jurídico, que no está claro por qué se deja fuera de los especialistas jurídicos, de las élites. Y, por otro lado, porque a mí me parece que las *regulae iuris* representan una noción del sentido común que no es precisamente la del hombre corriente, sino más bien la del jurista profesional. Es cierto que el sentido común técnico, especializado, tendría que estar conectado con el otro, con el ordinario, pero no de una manera inmediata, en particular si pensamos en las regulaciones jurídicas, las respuestas jurídicas, que han de darse a los problemas del mundo contemporáneo. Para poner un simple ejemplo, a la hora de determinar si una ley como la dictada hace algunos meses en España (y objeto de una enorme discusión), la ley de amnistía, es o no constitucional, el sentido común, por cierto, puede jugar un papel de cierta relevancia, pero más que de sentido común ordinario se trataría, yo creo, del sentido común del jurista profesional que puede ver en esa medida una serie de consecuencias (negativas o positivas: no entremos en ello) para el desarrollo del Derecho español y del Estado constitucional que, en principio, escapan del hombre común (cuyo juicio probablemente esté anclado en los efectos más inmediatos de esa medida).

Las críticas que acabo de dirigir a esta impresionante obra de Silvia Niccolai se pueden resumir así: su concepción del Derecho apunta a algo sin duda importante, pero la defensa que hace de sus tesis se sitúa más allá de lo que a mí me parece razonable. No sé si un lector de este comentario pueda pensar que mi juicio resulta también exagerado. Yo no soy, por cierto, nada proclive a adoptar soluciones de término medio, pero desde luego estoy abierto a la posibilidad de haber entendido mal algunas de las tesis por mí criticadas. Y, en todo caso, lo que sí me parece importante es fomentar las discusiones entre quienes tienen visiones distintas (o muy distintas) del Derecho: es muy posible que de ello no resulte ningún consenso, pero puede ser una buena estrategia para sacar a la teoría del Derecho de la tendencia creciente en nuestras sociedades (y que seguramente no se da únicamente entre los juristas) al autismo intelectual.

“UNA DIVERSA IDEA DEL DIRITTO” A MARGINE DI UNO STUDIO SULLE *REGULAE IURIS*

GIORGIO REPETTO

*Dipartimento di Giurisprudenza,
Università degli studi di Perugia*
giorgio.repetto@unipg.it

ABSTRACT

Moving from the monograph of Silvia Niccolai on the tradition of the *regulae iuris* (legal maxims), the author investigates the establishment of principles of law as a legal category in 1920s Italy and the contribution of Giambattista Vico to the relationships between law and politics. With regard to both aspects, an emphasis is made as to the different ways to conceive of law as a form of knowledge which is able to connect the individual judgment on justice and fairness with requirements and demands of civil government.

KEYWORDS

Legal maxims, principles of law, equity, Giambattista Vico, law and politics

SOMMARIO: 1. *Regulae*, ragione giuridica, tradizione. - 2. Cosa il libro *non è*. - 3. Principi e *regulae* (Del Vecchio e Crisafulli). - 4. Equità civile e naturale in Vico: un progetto politico per il diritto. - 5. Per concludere: principi e autonomia del giuridico.

1. L'imponente monografia di Silvia Niccolai dal titolo "Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle *regulae iuris*" (Editoriale scientifica, 2022) potrebbe, a prima vista, dare l'impressione di essere un libro dalle molte ragioni ispiratrici. Una ricerca su un capitolo, oggi in sostanza dimenticato, della cultura giuridica occidentale, quello delle *regulae iuris*, in cui sono compendiate i capisaldi teorico-pratici dell'esperienza giuridica romana. Un affresco, denso di particolari avvincenti, sulla storia del diritto medievale e moderno intorno all'interpretazione di quelle *regulae*, che contribuisce a segnare i contorni moderni dell'*interpretatio* e della stessa scienza del diritto. Una ricostruzione di percorsi meno noti dell'antiformalismo italiano e del tenace attaccamento di alcuni giuristi, oggi dimenticati, al patrimonio di sapere e di ideali che in quelle *regulae* si riversavano, insediato dalla crescente tecnicizzazione e dal montante razionalismo affermatosi prima e dopo l'ondata codificatoria della seconda metà del diciannovesimo secolo. Insieme a tutto ciò, e da ultimo, un teso confronto con alcune posizioni dell'antiformalismo italiano del secondo novecento, che proprio

sull'abbandono (più o meno esplicito) di quelle *regulae iuris*, ritenute ormai un relitto del passato, hanno fatto leva per lasciarsi alle spalle un modo tradizionale di operare dei principi del diritto, in nome della novità progressiva ed evolutiva di cui sarebbero stati espressione, in particolare, i principi costituzionali.

A considerare isolatamente questi diversi filoni che percorrono la ricerca (tutti pur presenti e tutti largamente sviluppati) si perderebbe tuttavia di vista l'impronta fortemente unitaria e coesa che la anima, che consiste nella necessità di riscoprire le tecniche e i valori di quella millenaria tradizione di pensiero, valorizzando la possibilità di far affiorare un'idea di ragione giuridica che si affida alla capacità morale dell'essere umano per contrastare il razionalismo oggettivante che si cela dietro l'idea moderna per cui il diritto non esprime valori, ma è unicamente uno strumento per perseguire obiettivi stabiliti all'esterno e indipendentemente da esso.

Il tratto che sembra unificare la ricerca è, quindi, quello che, muovendo dalla ricezione del libro 50.17 del Digesto sulle *regulae iuris* nel periodo medievale e moderno, mette al centro la persistente vitalità di quella tradizione, non intesa come una mera precettistica di massime d'esperienza, ma imperniata sulle *regulae* come istanze, al tempo stesso, logiche ed etiche. Figure del ragionamento che non perdono la capacità di alimentare il lavoro dei giuristi di ogni tempo – pur in mezzo a contrasti, lunghi abbandoni e impreviste riscoperte – nella misura in cui vengono riconosciute come luoghi dell'argomentazione, in cui il ricorso alla ragione della topica classica (selettiva, confutatoria, fondata sul contraddittorio) consente di riaffermare costantemente l'equità come prima e inesaurita norma di riconoscimento della civiltà giuridica occidentale.

Se, quindi, è impossibile entrare nel dettaglio della ricchissima e articolata ricostruzione storico-teorica intrapresa nel libro, si può almeno provare, con tutta la parzialità derivante dalla scelta di una prospettiva tra le altre, a indagare il senso complessivo del percorso di ricerca, almeno nella parte in cui l'autrice, lontanissima dall'idea di uno studio semplicemente erudito, mira a far emergere una proposta di metodo e di contenuti volta alla rifondazione di una ragione giuridica per il nostro tempo, che mi sembra si possa riassumere nell'idea che *i principi (non solo costituzionali, ma) del diritto debbano essere intesi come regulae iuris*. In ciò, evidentemente, si cela un preciso tentativo di interrogarsi su una diversa epistemologia giuridica – appunto: “una diversa idea del diritto” (p. 959) –, che chiama in causa direttamente il modo in cui il giurista conosce (interpreta, applica) il diritto, nel segno di un abbandono della separazione tra essere e dover essere, dell'affidamento alle virtù conoscitive dell'azione morale degli esseri umani e dell'attribuzione alla topica (intesa in senso classico) della capacità di rappresentare *sub specie iuris* la modalità più adatta per comprendere le operazioni sociali della mente umana.

2. Prima di entrare nel dettaglio di alcuni aspetti della riflessione di Niccolai, sembra opportuno, per comprendere ancora meglio il senso e la direzione della sua ricerca, sgombrare il terreno da alcuni possibili equivoci sugli orientamenti di metodo che emergono dal volume e che si è cercato di riassumere poc’anzi (e su cui si tornerà più avanti). Quanto si è venuti sinora dicendo, infatti, potrebbe suscitare nel lettore frettoloso o poco avveduto l’impressione che ci si trovi davanti a uno dei non pochi tentativi di rivitalizzare le istanze antiformalistiche del pensiero giuridico, affidandosi a una maggiore libertà dell’interprete dalle griglie metodologiche costrittive del positivismo più o meno formalista.

Sul punto, è bene precisare sin da subito che il libro di Silvia Niccolai non innalza affatto la bandiera dell’antiformalismo per come questo è generalmente inteso al giorno d’oggi.

In primo luogo, perché, in nome della tradizione delle *regulae iuris*, contrasta l’idea stessa che il campo del diritto e dei suoi metodi di indagine si possa dividere tra il terreno del positivismo (sia esso di marca imperativistica o analitica) e quello dell’antiformalismo (sia esso di impronta realistica, o sociologizzante, o fondato sulle istanze fenomenologiche della teoria dei valori). In fondo, il recupero del bagaglio di ideali e di tecniche della tradizione delle *regulae iuris* e la centralità attribuita alla topica classica come uso della ragione in grado di far emergere dal fatto, dai suoi caratteri rilevanti e dalle istanze qualitative che è in grado di esprimere, motivi di equità presuppone il rifiuto, aperto e costante, della *volontà* (sia essa di un sovrano, di un parlamento, di un giudice o di un sistema) come criterio ultimo cui commisurare l’individuazione della regola giusta da applicare a un caso¹.

In ragione di ciò, nella proposta di metodo di Niccolai è del tutto indifferente che l’elaborazione di una regola o l’interpretazione di un principio conseguano all’applicazione di regole intese in senso rigidamente formalista, come quelle di un meccanismo sussuntivo o di una categoria logico/dogmatica, ovvero di canoni antiformalistici, come quelli associabili a ragioni di *policy* giuridica o di ingegneria sociale, quando non del perseguimento di valori sociali più o meno progressivi. Anzi, l’impressione che matura il lettore è che, talvolta, nei confronti di alcune tecniche del positivismo tradizionale ci possa essere un fondo di verità (come nel caso delle elaborazioni più consolidate e meno rigide di una certa dogmatica giuridica, pur sempre radicate nella storia), che, invece, l’autrice è assai meno

¹ Su questo aspetto, è percepibile una vicinanza rispetto ad alcune posizioni di Hayek, come quella per cui “il concetto di diritto naturale contro cui ha reagito la moderna giurisprudenza coincide con l’adulterata concezione razionalistica, che interpretava il diritto naturale come una costruzione deduttiva della ‘ragione naturale’ piuttosto che come il risultato inintenzionale di un processo di sviluppo, in cui *l’esame di cosa sia la giustizia non è la volontà arbitraria di nessuno, bensì la compatibilità con un intero sistema di regole ereditate ma solo in parte esplicitate*” (cors. agg.): F.A. von Hayek, *I risultati dell’azione umana ma non dell’umano progettare*, in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, 2021, pp. 168 s. (e poco più avanti, in nt. 15, un richiamo a *non ex regula ius sumatur*).

disposta a riconoscere nei confronti dei vari versanti dell'antiformalismo, tanto più se animato da aspirazioni di trasformazione sociale.

Se, pertanto, può rivelarsi complesso delineare *in positivo* tutti i risvolti della proposta metodologica volta alla riscoperta della tradizione delle *regulae iuris* e del loro uso topico, meno impervio sembra, già in prima battuta e pur con qualche approssimazione, stabilire cosa il libro *non è*.

Non è un libro a difesa di libere interpretazioni dei giudici. Non è un libro volto a proporre una ennesima teoria dell'interpretazione che miri ad allentare il legame che avvince l'interprete al testo: nulla, infatti, è più estraneo alla ricerca di Niccolai dall'idea di un diritto *free-form* o da logiche del diritto più *floues*, e ciò in piena continuità, del resto, con la critica tradizionalmente espressa nei confronti della *aequitas cerebrina* e del *sic volo* del giudice.

Non è l'istanza progressista, come si diceva, a poter guidare i percorsi interpretativi e applicativi dell'interprete nel senso del superamento delle barriere al progresso sociale, né, tanto meno, è il generico appello ai valori giuridico-politici della tradizione a dare il senso dell'operato del giurista-interprete: il frequente richiamo al diritto naturale non implica, infatti, alcun riferimento all'accezione moderna di esso², che ne fa un'assiomatica della giustizia, ma sottende invece il richiamo alla nozione classica di esso, in cui la sostanza etica è inscindibile da quanto è conseguibile mediante le tecniche di una ragione selettiva, fondata sulla controversia, e agganciata a un'idea non meccanicamente distributiva della giustizia.

Ognuna di queste proposte, infatti, si scontra apertamente con l'idea, a più riprese ribadita nel libro, che le istanze di valore di cui è espressione la civiltà giuridica occidentale (istanze che l'autrice ben riconosce) non possono essere imposte all'interprete dall'esterno di una teoria politica, di una corrente economica, di un credo religioso, di un postulato sociologico. Quelle istanze di valore conoscibili dal giurista sono quelle che corrispondono al sedimentarsi, nella tradizione di un sapere plurisecolare entrato in contatto con la vita degli esseri umani e con le loro esperienze, di *principi costitutivi del diritto che quest'ultimo ha saputo esprimere autonomamente da ogni altro sapere*. Come, appunto, è avvenuto nella ricca tessitura della brocardica e delle *regulae iuris*, la loro forma più alta, che lungi dall'essere espressione di "semplici" regole d'esperienza, rivelano, a volerne indagare in senso storicamente consapevole il significato e la portata - da *nemo locupletaria malitiis non est indulgendum* -, proprio l'affiorare di quei "principi della convivenza" che sono evocati nel titolo del libro.

Tutto ciò spiega anche perché, in ciò che il libro dichiaratamente *non è*, bisogna aggiungere anche che il richiamo alla topica come dimensione di esistenza delle

² Messa al centro, ma senza un'adeguata considerazione per i caratteri differenziali del giusnaturalismo classico e dei suoi moderni interpreti, da F. Viola, *1900-2020. Una storia del diritto naturale*, Torino, 2021, che testimonia così i rischi di una cattura "modernizzante" della ripresa di vigore delle istanze giusnaturalistiche nel XX secolo.

regulae iuris non vale ad accostare la sua proposta di metodo a quello delle moderne teorie dell’argomentazione, a partire dalla classica riflessione di Perelman, o alla riscoperta della topica intrapresa dall’altrettanto classica opera di Viehweg.

Pur con le necessarie differenze, in entrambi questi orientamenti l’autrice scorge (pp. 419 ss.) il rischio (assai concreto, stando ad alcuni epigoni di quegli orientamenti) del risorgere di tendenze astrattizzanti e sistematizzanti, in cui all’elenco dei dogmi giuridici si viene sostituendo una precettistica dei *topoi* e degli argomenti, avulsi dalla storia e dalla capacità (propria della topica classica) di legare l’*ars inveniendi* alla ricerca intorno alle qualità di un fatto, invece di fare della topica un arsenale di strumenti rivolto ad altro: una semplice “sistematica ... preparatoria rispetto alla scienza”³.

3. Uno dei motivi ispiratori della ricerca intrapresa da Niccolai, che viene sviluppata soprattutto nella parte seconda del volume (“Alla fonte del diritto”, pp. 471 ss.), va pertanto individuato nell’idea che nelle *regulae iuris*, assistite da un affidamento alla topica della qualità (incentrata sulle risorse assiologiche della ragione e sulla possibilità di uno scambio del vero), si debba cogliere una dimensione di principio, e che anzi proprio la moderna riflessione sui principi generali abbia oscurato la capacità di quelle *regulae* di offrire un bagaglio di logiche e valori adatti a garantire l’equità come ultima norma di riconoscimento.

È subito necessario notare come lo spirito che pervade, tutta intera, la riflessione portata avanti nel volume si mostra, forse indirettamente, debitrice di quell’indirizzo di metodo bettiano, per cui lo studio storico della dogmatica e delle categorie non presuppone solamente la consapevolezza della storicità dell’oggetto, ma anche del soggetto, perché il punto essenziale sta nel “riconoscere cioè, che noi moderni non possiamo saltare a piè pari diciassette secoli di tradizione giuridica e immaginarci di uscir fuori dalla nostra mentalità, quale si è formata attraverso questa imponente tradizione (*scil.* del diritto romano)”⁴.

Si è detto consapevolezza della tradizione, ma è termine forse troppo riduttivo e generico per esprimere l’atteggiamento complessivo del libro verso la ripresa storica del valore e del significato delle *regulae iuris*, perché (a dispetto della quasi sterminata mole di riferimenti storici) non c’è nulla di propriamente storicizzante nei motivi di questa ripresa, perché l’attitudine che guida l’autrice è piuttosto di taglio costruttivo e, direi quasi, polemico, nel senso che il fuoco persistente del suo discorso è nella critica nei confronti di un *tradimento* di quella tradizione delle *regulae*, capace di esprimere un peculiare equilibrio tra ragione e volontà del diritto, nel senso di un connubio profondo tra logica (controversiale, aperta al

³ Così A. Giuliani, Recensione a T. Viehweg, *Topica e giurisprudenza*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 1963, p. 449.

⁴ E. Betti, *Diritto romano e dogmatica odierna* (1928), in Id., *Diritto, metodo ermeneutica. Scritti scelti*, a cura di G. Crifò, Milano, 1991, p. 81.

contraddittorio, scevra da istanze razionalistiche) ed etica (non come precettistica morale, ma come attenzione all'umanità del diritto, alla sua connessione con la vita degli individui). Un tradimento portato avanti da fronti diversi ma convergenti (dal razionalismo protopositivista di Domat all'antiformalismo storicistico del pieno novecento), che richiede oggi di riabilitare quella tradizione e di immetterla con fermezza nelle dinamiche interpretative dello *ius quo utimur*.

Ora, evidentemente molti sarebbero i luoghi e i momenti che potrebbero prendersi ad esempio di questo diverso atteggiamento nei confronti delle *regulae iuris*, che in realtà si dipana in momenti e luoghi diversissimi (dalla seconda scolastica al dibattito sulla codificazione, dalle spinte sistematiche della pandettistica al formalismo logicista, e si potrebbe continuare), quasi a riflettere il carattere di permanenza dei problemi che, nello svolgere dei secoli, tornano a riproporsi alla mente dei giuristi.

Pur, quindi, con tutto l'arbitrio del caso, può essere utile seguire più da presso uno di questi momenti di crisi e di svolta, così da cogliere più nel dettaglio le premesse e gli svolgimenti della ricerca di Nicolai e da indagarne i punti di forza ma anche quelli che possono suscitare interrogativi.

Intendo riferirmi alla discussione che matura, idealmente tra il 1920 e il 1940, intorno ai principi generali del diritto, con particolare riferimento alle posizioni (attentamente esaminate nel volume) di Giorgio Del Vecchio e Vezio Crisafulli.

Nella prolusione romana di Del Vecchio del 1920 su *I principî generali del diritto*⁵ viene avanzata un'interrogazione "sull'essere del diritto" che costituisce "l'ultima presa di posizione nella dottrina pre-repubblicana in favore di una concezione del diritto da un lato *contenutistica*, e dall'altro lato *soggettiva*" (p. 725). Nell'idea di Del Vecchio si rispecchiavano motivi propriamente giusnaturalistici e antivolontaristici, *in primis* l'idea che il diritto sia commisurato *ad hominem* e non costituisca il prodotto di un atto più o meno sovrano di volontà, ma anche l'idea (portata avanti dall'A. in quegli anni) che il diritto presenta tratti assai significativi di extrastatalità, come è dimostrato dalla comunanza dei problemi di fondo che è in grado di riflettere un adeguato metodo di indagine comparativo⁶.

Sullo sfondo del dibattito, animatissimo in quegli anni, intorno all'art. 3 delle disposizioni preliminari al codice civile del 1865, ma scartando nettamente rispetto ai termini della discussione maggioritaria sulla statualità del diritto, sulla completezza dell'ordinamento, sull'analogia e sulla connessa dialettica tra auto- ed eterointegrazione, Del Vecchio propone una lettura dei principi generali che era certamente destinata a restare recessiva nel lungo periodo, in quanto rivelatrice di

⁵ In Id. *Studi di diritto*, I, Milano, 1958, pp. 207 ss.

⁶ Nell'attenzione di Del Vecchio verso il diritto comparato si agitano interrogativi teorici sui fondamenti del diritto che egli sviluppa fornendo una peculiare ripresa di motivi vichiani intorno all'idea della comunicabilità del diritto: in part. v. *La comunicabilità del diritto e le idee del Vico*, in *La critica*, IX, 1911, p. 58. Sul punto, rimanderei al mio *Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 2009, p. 301.

un’istanza trascendentale che individuava l’essenza del diritto nella sua non arbitrarietà e metteva in diretta correlazione “l’ordinamento giuridico (il diritto ‘positivo’) e l’interiorità (le facoltà spirituali della persona), nelle relazioni giuridiche” (p. 728).

Pur nel quadro di una visione razionalistica del diritto naturale, Del Vecchio assume quindi come proprio il postulato di fondo per cui non può darsi alcuna contrapposizione tra oggetto e soggetto del diritto, il che implica il ricorso ai principi generali intesi non solamente come generalizzazione astratta di quanto già è iscritto nel sistema giuridico, ma anche come “affermazioni di carattere generale, che riflettono più o meno l’elaborazione razionale compiuta intorno al diritto dalle scuole filosofiche antecedenti”⁷. Di conseguenza, qualsiasi riflessione intorno ai principi deve fare i conti con la presa d’atto che “in molti casi, e segnatamente quando si tratta di riconoscere necessità puramente logiche o esigenze immediate del nostro essere, i dettami del *jus naturae* e della *naturalis ratio* si discoprono, ad un tempo, come elementi di diritto positivo, e precisamente come il sostrato di esso, che si conserva e si tramanda attraverso le sue mutazioni”⁸.

Di questa riflessione, Niccolai ha ben ragione di valorizzare il fatto che, per Del Vecchio, “i principi del diritto, non essendo nati dalla testa di Minerva, non essendo frutto della Ragione astratta, ma dell’intelletto umano, non si trovano tutti già pronti, perché sono frutto di esperienza e di elaborazione; non per questo nascono o vengono scoperti a certi stadi della storia, perché tutti rappresentano lo sviluppo di una matrice fondamentale, la *naturalis ratio*, la mente umana che si impegna nell’opera di *farevichianamente* «questo mondo civile»” (p. 731, nt. 181). Nella sua opera, infatti, converge tanto un assunto metafisico premoderno per cui “la realtà [è] reale, pertanto osservandola, riflettendovi, la mente umana [può] ricavarne senso, rapportarsi al vero” (p. 733), quanto un precipitato avente specificamente ad oggetto le *regulae iuris*, richiamate a sostegno “dell’idea che il diritto ha propri principi costitutivi, che essi ruotano intorno al valore della persona e sono il risultato della ragione naturale, vale a dire di una risorsa intellettuale e spirituale, di natura interiore, di cui tutti gli uomini sono dotati, vera fonte del mondo civile” (p. 735).

Se tutto questo è vero, resta però che il metro con cui guardare all’impatto della riflessione di Del Vecchio non può non tenere conto, accanto al dato puramente metodologico, delle condizioni storiche nelle quali si inseriva quella discussione.

Ora, al di là del fatto che quella proposta abbia avuto un qualche seguito⁹, è comprensibile ma forse riduttivo ritenere che la indubbiamente scarsa ripresa dei motivi delvecchiani nella riflessione successiva sui principi non sia altro che il segno

⁷ G. Del Vecchio, *I principi generali*, cit., p. 226.

⁸ Op. ult. cit., pp. 254 s.

⁹ P. Grossi, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1860-1950*, Milano, 2000, p. 135, nota che essa “non fu sdegnosamente respinta in nome dell’ottimo legalismo statalista, ma invece fu sostanzialmente accolta anche se variata ed elasticizzata”.

“dell’affermarsi di nuove ‘dimensioni costituzionali’ orientate in senso sfavorevole all’individualità e affascinate per una prospettiva sociale, che sarebbe stata catturata dal collettivismo dello stato totalitario” (p. 737). Non è infatti possibile non considerare che il momento storico in cui si affiora la proposta metodologica di Del Vecchio è anche quella di una profondissima crisi delle strutture statali e, ancor prima, sociali dello stato liberale, sulle quali l’impatto della prima guerra mondiale ha lasciato segni indelebili. Segni che rivelano lo smarrirsi dell’idea secondo cui l’ordinamento gravita intorno a un baricentro stabile, in ciò non dissimilmente da quanto era avvenuto all’indomani della prima codificazione unitaria. Non può non considerarsi, pertanto, che Del Vecchio, con la sua idea dei principi come espressione delle *permanenze* della ragione giuridica, idealmente mirava a salvaguardare le istanze della *continuità* da tutelare contro le sbandate della giurisprudenza contraria a quelle del Codice, “ma anche contro il rischio di oscillazioni incontrollate dello stesso decisionismo legislativo, che in tempi di transizione e disordine politico può sempre lasciarsi sedurre da dottrine malsane e sovvertitrici del buon ordine”¹⁰.

Così, quella proposta di metodo non può essere disgiunta dalla circostanza di rivelarsi espressiva di una preoccupazione che, insieme alla ripresa di quei motivi giusnaturalistici, metteva a tema anche molto altro, e cioè lo smarrimento per la perdita di un punto fermo intorno a cui fondare nuovi equilibri tra legislazione e interpretazione. Equilibri che richiedevano di prendere atto delle trasformazioni in corso e, in particolare, della necessità di correlare la riflessione sui principi fondamentali ai mutamenti strutturali che intervenivano nella società, così da portare l’art. 3 disp. prel. cod. civ. 1865 al di fuori del solo alveo privatistico e, in questo modo, prendere atto dell’insufficienza della categoria dei principi fondati unicamente sull’idea della astrazione generalizzante dalle regole del diritto oggettivo. Traguardata da questo punto di vista, la riflessione di Del Vecchio rappresenta un’idea sicuramente diversa, perché punta sulla ripresa di una tradizione compromessa¹¹, ma non radicalmente alternativa a quelle che sarebbero venute di lì a poco, quanto meno perché esse condividevano un medesimo bersaglio polemico e una medesima strategia, rappresentata “dalla ricerca di appigli e supporti ben al di là della legge positiva e del suo sistema normativo”¹².

Vi è riprova di ciò nella consapevolezza di Del Vecchio che il portato di questa ragione naturale non matura necessariamente in contrasto col diritto positivo,

¹⁰ A. Spinosa, *Il Novecento dei principi*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2023, p. 695.

¹¹ Al tempo stesso, tuttavia, la proposta di Del Vecchio è pienamente inserita nel suo tempo, se non altro perché mostra toni complessivamente diversi da quelli che, all’indomani del codice unitario, animavano la discussione sui principi mirando a salvaguardare il pluralismo metodologico preesistente, laddove il termine di confronto di Del Vecchio è e resta quello del sistema e della necessità del suo superamento.

¹² P. Grossi, op. e loc. ult. cit.

perché “l’elemento razionale e il positivo del diritto, se non coincidono del tutto, non sono però necessariamente in contrasto”¹³, e anche perché quei contenuti di ragione, nel terreno del diritto pubblico, trovano la loro massima espressione nei cataloghi dei diritti della fine del diciottesimo secolo, pur qualificati da Del Vecchio come “espressioni tipiche e genuine della scuola del *jus naturae*”¹⁴. E proprio a questa specifica dimensione dei principi generali pare guardare con più interesse Del Vecchio, come quando insiste (siamo nel 1920-1921, va ricordato) sulla necessità di cogliere la dimensione di umanità del diritto dall’insopprimibile qualità di soggetto di diritto dell’essere umano, dal principio di uguaglianza, dalla limitazione del diritto della persona solo ad opera della legge, quasi a voler chiarire che tali principi (o, forse, diremmo noi oggi, valori) non possono più essere affidati unicamente a una forma di autolimitazione intesa nei termini di “un necessario riconoscimento di una superiore esigenza della ragione”¹⁵.

La testimonianza a favore di un’impensata contiguità tra le istanze giusnaturalistiche portate avanti da Del Vecchio e le spinte a favore di una concettualizzazione dei principi consapevole dei nuovi accenti sociali che pervadono la legislazione e la giurisprudenza viene da Francesco Orestano, che, recensendo nel 1924 proprio la prolusione romana di Del Vecchio, ne coglie con acume, mi pare, i collegamenti con la riflessione del suo tempo.

Accanto ai principi generali *del* diritto, dei quali Del Vecchio si occupa, il richiamato art. 3 suppone l’esistenza anche di principi generali *di* diritto, quali principi “che governano un dato istituto o una data classe di negozi giuridici, senza bisogno di risalire necessariamente all’intero sistema”¹⁶. Quando questi ultimi vengono in causa, nei vari settori dell’ordinamento, “non è più affare di prudente arbitrio, bensì della retta comprensione e della logica applicazione di ciò che costituisce la vera, la più profonda essenza degli istituti giuridici impegnati nella controversia”¹⁷. Muovendo da questo presupposto, ciò che Orestano contesta è che una simile elaborazione dei principi possa avvenire unicamente, come ritenuto fino a quel momento, sulla base di meccanismi di generalizzazione astrattizzante e non anche – e qui si misura la sintonia con Del Vecchio – nel nome di “tutto un sistema di idee-madri, di principi direttivi, che hanno il massimo valore esegetico, non solo, ma si possono ritenere come espressamente immessi dal legislatore nel sistema, non del solo Codice civile, ma di tutte le leggi positive, presenti e future (poiché

¹³ G. Del Vecchio, *Sui principi generali*, cit., p. 226. Più avanti nel testo, Del Vecchio chiarisce, a scanso di equivoci, che, ove si verifichi un contrasto tra le norme positivamente sancite e i principi desunti dalla ragione, “non è dubbio che, nel ricostruire il sistema giuridico positivo, e in specie nell’applicarlo giudizialmente, l’interprete deve attenersi alle leggi così come sono, e non quali secondo i puri principi dovrebbero essere” (op. cit., p. 257).

¹⁴ Op. ult. cit., p. 229.

¹⁵ Op. ult. cit., p. 235.

¹⁶ F. Orestano, *Ancora dei «principi generali di diritto»*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1924, p. 273.

¹⁷ Op. ult. cit., p. 274.

l'art. 3 fa parte di quella *lex legum*, in cui si dispone dell'interpretazione e dell'applicazione delle *leggi in generale*)”¹⁸. Il punto, però, nota Orestano, è che quelle idee-madri non possono non fare i conti con l'emersione di nuovi principi e valori che hanno insidiato la centralità di quelli individualisti, come quelli portati avanti dalla legislazione sociale, e che hanno dato luogo all'affermazione di un sistema di principi di diritto (nel senso anzidetto) che si è imposto tanto più nel periodo immediatamente successivo alla guerra.

A fronte di ciò, “[m]entre lo Statuto fondamentale e i codici si ispirano a *principi di diritto*, che fondano istituti recisamente e gelosamente *personali*, ai quali si attribuisce pertanto un carattere affatto *privato*, negandovi qualsiasi ingerenza della collettività [...] da una fonte nuova si affermano principi di reintegrazione sociale, e oggi, per fortuna, *nazionale*, della personalità, per cui gli stessi limiti tra diritto pubblico e diritto privato si fanno oscillanti e incerti. Gli antichi ed ancora i civilisti del sec. XIX sapevano distinguere chiaramente e nettamente *quod ad singulorum utilitatem spectat*, e *quod ad statum reipublicae*: oggi noi non lo sappiamo più, almeno con quella energica precisione”¹⁹.

Il lungo passaggio riportato, sul quale è invece possibile misurare una certa presa di distanza con Del Vecchio, pare emblematico del clima più generale in cui matura la riflessione di quegli anni sui principi e che dimostra quanto l'alternativa che si contende la scena non sia più quella (per semplificare) tra giusnaturalismo e logicismo positivista, perché la progressiva scomparsa del sistema chiama tanto i giusnaturalisti come Del Vecchio, quanto i sostenitori del nuovo diritto sociale a trovare nuovi punti di riferimento, ed entrambi – pur nel quadro di una diversità di vedute – convergono sull'idea che ai principi spetti ora una funzione nuova, che non è più quella di registrare quell'ordine, ricavandolo dal sistema dei codici o dall'insieme di massime di ragione, ma propriamente di costruirlo dalle fondamenta.

C'è del vero, pertanto, nel ritenere che la prospettiva sociale della riflessione successiva avrebbe oscurato le ragioni di individualità di quella precedente (indubbiamente ancora vive e sentite in Del Vecchio), ma al tempo stesso le pressioni del *droit social* avevano dalla loro una spinta storicamente congenita e irrefrenabile, derivante dalla necessità di prendere atto di problemi nuovi e di dare ad essi strumenti normativi in grado di inserirsi nel sistema, fino a sovvertirne, in fondo, la precedente ragion d'essere.

L'offuscarsi dei motivi giusnaturalistici, pertanto, seppure è dovuta al prevalere di quella sensibilità “adattativa” alle nuove istanze, di cui a più riprese ragiona Niccolai, risponde tuttavia anche a esigenze ulteriori, come la difficoltà di quella tradizione a fare i conti con criteri di riconoscimento del diritto che andavano mutando in profondità, ovvero (e pare il caso di Del Vecchio) l'assorbimento di

¹⁸ Op. ult. cit., p. 276.

¹⁹ Op. cit. p. 279 (cors. agg.).

quelle posizioni in una temperie teorica più ampia, che è quella intorno al ripensamento della categoria dei principi generali.

Proprio l’attenzione da riservare a Crisafulli sul punto rivela la distanza ma, al tempo stesso, anche la continuità dei problemi che è segnata dalla stagione immediatamente precedente alla Costituzione e quella che animava Del Vecchio all’alba del ventennio fascista. Si può comprendere, sul punto, il severo trattamento riservato da Niccolai alla elaborazione crisafulliana sui principi, nei quali indubbiamente la distanza col patrimonio di idee delle *regulae iuris* è evidente, come anche evidente è la ricerca di una consonanza tra il modo di operare dei principi e i criteri della loro individuazione con le esigenze dei fini di indirizzo politico che andavano sempre di più – in Italia come altrove – contrassegnando gli ordinamenti europei e la cultura giuridica di quegli anni²⁰. La concezione di Crisafulli, pertanto, “è la dimostrazione *in re ipsa* che, almeno nel caso del giuspositivismo italiano, la dimensione dei principi è certamente ammessa da una ragione positiva, che li risolve nei principi posti dall’ordinamento, o meglio immessi nell’ordinamento, e come tali privi di autonomia rispetto a quest’ultimo, dei quali rappresentano gli scopi, gli obiettivi, i valori così come gli elementi razionalizzatori e di unificazione dogmatica, ad un tempo in posizione discendente e ascendente” (p. 770-1).

Il punto che suscita maggiore interesse è laddove, a partire da questa presa d’atto, Niccolai ricava la conclusione per cui la concezione crisafulliana esprimerebbe meglio forse di qualunque altra (quanto meno per l’influenza avuta sui costituzionalisti del periodo repubblicano) “lo strumentalismo adattativo forgiato dallo storicismo giuridico della prima metà del Novecento”, sviluppato da Crisafulli portando avanti una riflessione “che si impernia sulla lotta *contro* l’idea che il diritto abbia propri principi, cioè propri contenuti, che presidiano il ragionamento del giurista interprete, lo pongono in dialettica con la legislazione e aiutano nella ricerca del diritto applicabile” (p. 776).

Non c’è dubbio che le cose, con riguardo a Crisafulli, stiano *anche* in questo modo. Il punto, mi pare, è però comprendere se la sua elaborazione sui principi, per il fatto di cogliere direttamente un nesso con la teoria dell’indirizzo politico e le sue attitudini trasformative, vada apprezzata nel senso che, con essa, tutto risulta ora funzionalizzato alle esigenze del sistema (sia pur costituzionalmente avvalorate), senza che abbia più peso il caso singolo²¹.

²⁰ Al di là della celebre polemica, ne sono testimonianza, in quegli anni, le stesse riflessioni di Emilio Betti, che guarda ai principi generali come “una serie di principi programmatici esprimenti esigenze etico-politiche suscettive di futuri sviluppi, non ancora interamente attuate nel sistema giuridico, ma stimate degne di farne parte integrante nella interpretazione e in eventuali riforme di esso” (*Sui principi generali del nuovo ordine giuridico*, in *Riv. dir. comm.*, 1940, p. 217).

²¹ Nelle parole di Niccolai: “Di una ‘interpretazione tranquilla’ che si concentra sul caso singolo, senza funzionalizzarne la soluzione alle priorità della Nazione nulla potrebbe mai restare, su queste premesse” (p. 773).

Che così non sia del tutto, è testimoniato dal piano in fondo radicalmente diverso in cui si pone, su questo specifico aspetto, la riflessione di Crisafulli rispetto al passato, se non altro perché il mutamento di orizzonti che contrassegna la realtà ordinamentale, per come si riflette sui conflitti di quegli anni intorno all'interpretazione, richiede di porsi problemi diversi dal passato, in cui – questo pare il punto – non è più possibile separare e contrapporre l'istanza individuale a quella collettiva, dovendo compenetrare le due sfere secondo orientamenti variabili espressi in termini di scelte politiche fondamentali, il che porta Crisafulli a dire che, in fondo, anche i suoi “principi programmatici, direttivi etc. (formulabili) sono, realtà, la stessa cosa dei principi generali del diritto tradizionalmente intesi e richiamati nell'art. 3, *visti però sotto un aspetto diverso da quello consueto*”²².

E questa diversità sta proprio nella necessità, ad un tempo, di assegnare valore propriamente normativo a quelle istanze direttive associate al modo d'essere moderno delle costituzioni, ma anche (e questo pare il punto saliente) di iscrivere il problema dell'individualità dentro coordinate che non erano più quelle di una società e di un sistema giuridico capace di autoregolarsi, ma di nuovi valori capaci di rinnovare, in un contesto mutato, lo spazio espressivo dell'individuo e dei suoi principi (come sarà evidentemente, nella Costituzione repubblicana) in un contesto ormai più densamente giuridificato rispetto al passato, perché penetrato in ogni interstizio da principi generali connessi a specifici modi d'essere dell'ordinamento costituzionale²³. Proprio nella funzione *costruttiva* dei principi generali – intendendo per tale “il ruolo da essi svolto nella dinamica dell'ordinamento giuridico, di determinare, cioè, il modo d'essere di questo, nel suo insieme o in singole parti più o meno ampie”²⁴ – andrebbe colto lo specifico elemento di novità della riflessione crisafulliana, che, seppure estromette la tradizione e le sue istanze di ragione dalla tutela della individualità, coltiva quanto meno il tentativo di allineare le ragioni dell'individuo e della sua libertà a quelle dei “nuovi” principi costituzionali, nel presupposto che tra le due non vi potrebbe più essere l'opposizione propria del periodo liberale, ma un rapporto di mutua implicazione.

4. Il confronto tra la lettura di Del Vecchio e quella di Crisafulli sui principi generali del diritto non è che uno dei molti scandagli storici e teorici intrapresi nella monografia di Nicolai, ma se lo si è evocato è perché esso può ritenersi emblematico di un presupposto di fondo della ricerca, che è quello di contrapporre

²² V. Crisafulli, *Per la determinazione del concetto dei principî generali del diritto*, *Riv. int. fil. dir.*, 1941, p. 58, nt. 17, *in fine*.

²³ Nelle parole di Crisafulli, infatti, “se i principi generali determinano – come si dice in dottrina – il modo d'essere dell'ordinamento, nel suo insieme o in singole sue parti, ciò avviene, perché essi ne riassumono potenzialmente il contenuto normativo essenziale, sia o non sia, poi, questo compiutamente svolto in modo analitico dalle norme particolari subordinate”, *Per la determinazione*, cit., p. 243.

²⁴ Op. ult. cit., p. 247.

risolutamente indirizzi e orientamenti di metodo che incamerano – diversamente combinandola – la dimensione individuale, topica ed esperienziale delle *regulae iuris*, a quelle posizioni, via via maggioritarie, che, avvalendosi di una concezione ritenuta tutta e solo strumentale del diritto, ne celebrano la progressiva perdita di autonomia epistemologica e valoriale, perché del diritto potenziano la componente di asservimento ad altri saperi, il più delle volte nei termini di una messa al servizio dei più vari interessi collettivi (o, per dirla nei termini icasticamente ripresi da Alessandro Giuliani, degli *Interi*).

Questo aspetto della critica di strumentalità rivolta alla ragione giuridica moderna (che si avvale anche del convergente contributo di autori come Max Horkheimer e Iris Murdoch: in part. pp. 257 ss.) è uno degli aspetti centrali della riflessione e, pur nell'impossibilità di trattarlo nel dettaglio, può offrire l'occasione di un approfondimento più generale sui presupposti di questa critica, a partire, in particolare, dalla ripresa di alcuni motivi vichiani.

Vico costituisce, lungo tutto il volume, un costante punto di riferimento delle ragioni portate avanti dall'autrice. E non è affatto difficile comprendere il perché: di quel gigante del pensiero giuridico e filosofico, Nicolai valorizza acutamente e originalmente i motivi della riscoperta novecentesca del suo essere *iurisconsultus* prima che altro²⁵, cogliendo in particolare nella ripresa dell'epistemologia vichiana portata avanti (soprattutto) da Alessandro Giuliani i motivi per una riscoperta delle matrici topiche delle *regulae iuris* e, soprattutto, delle capacità morali dell'intelletto che si traducono in quelle operazioni sociali della mente mediante le quali si creano le condizioni perché il diritto possa diventare luogo e strumento per l'espressione e lo scambio del *vero*.

In un passaggio che mi sembra altamente rappresentativo della sua posizione, Nicolai afferma, ad esempio, che “facendo dell'equità «la regola eterna della giurisprudenza», egli confermava, rispetto a un ordine di idee che iniziava a privilegiare la separazione del diritto dal fatto, e del primo prefigurava l'eteronomia e l'artificialità (caratteri destinati in seguito a divenire scontati), un diverso modo di pensare, implicante l'autonomia del diritto, la sua inseparabilità dalla mutevolezza, così come dalle costanti, che si presentano nei fatti, il suo radicarsi nelle capacità assiologiche della mente umana” (p. 165).

Non è dubbio che la lettura di Vico, e le ricadute della sua filosofia sul modo di intendere le *regulae iuris*, debbano molto, come si anticipava, alla interpretazione che delle opere vichiane ha dato, nel secondo Novecento, Alessandro Giuliani, con dei contributi fondamentali che hanno enfatizzato, di Vico, proprio il carattere

²⁵ Si può osservare, peraltro, che rimane salda, nella riflessione giurifilosofica, una resistenza a cogliere tutte le conseguenze da questa rilettura di Vico, come è dimostrato dal recente volume di G. Moro, *Ius ex ordine. Studio sulla fortuna dell'opera di Vico nella filosofia del diritto italiana tra primo e secondo Novecento*, Torino, 2022.

autonomo dell'esperienza giuridica e la topica come elementi in grado di tenere ferma "la connessione tra il diritto e l'esperienza morale" (p. 293)²⁶.

Di questo complesso e articolato fondo di idee, si può provare, sia pure in poco spazio, a mettere in evidenza un elemento che approfondisce, e forse problematizza, la riferita idea vichiana intorno all'autonomia del giuridico. Lo spunto va nel senso di constatare che, nel rapporto tra il *vero* (la ragione) e il *certo* (l'autorità, la *lex scripta*) del diritto – tema capitale del giusnaturalismo vichiano – è all'opera una costante dialettica tra ciò che matura internamente alla ragione giuridica e la necessità di un adeguamento dei risultati di quella medesima ragione a variabili ad essa esterne come, soprattutto, quelle costituzionali e di governo, senza tuttavia che sia possibile isolare del tutto le componenti di autosufficienza epistemologica della prima rispetto agli apporti che provengono dalle seconde.

Il punto di partenza della riflessione di Vico sul punto può essere individuato nella sua orazione inaugurale *De nostri temporis studiorum ratione*, risalente al 1708, in cui, proprio muovendo dai caratteri distintivi che deve avere l'opera del giurista all'interno delle moderne monarchie, instaura un legame diretto tra le ragioni di vero iscritte nelle massime del diritto romano e la necessità di accomodare quelle verità ai caratteri di fondo degli ordinamenti del suo tempo:

Dunque, quando è necessario emanare ed interpretare leggi per le istituzioni dello stato (*pro Reipublicae institutis*), occorre che il giurista guardi innanzi tutto alla costituzione dello stato, cioè a quella legge "regia", che di certo non è mai stata resa pubblica, ma che è nata con il principato romano, e conosca nel modo migliore la dottrina dello stato monarchico. Quindi ordini ogni cosa secondo la natura del regno all'equità civile, che è chiamata dagli Italiani "giusta ragione di stato" ed è nota ai soli esperti di questioni di Stato: che da una parte è la stessa equità naturale, dall'altra è di certo più ampia, giacché non la ispira l'utilità privata, ma il bene comune. [...] Oltre a ciò, il giurista consideri ottime quelle deliberazioni dell'equità civile che presentino anche equità naturale; e consideri vicine alle ottime quelle che, sebbene paiano "empie difese", come è chiamata l'usucapione da Giustiniano, tuttavia con un danno privato arrecano un vantaggio pubblica di gran lunga maggiore; consideri all'ultimo posto quelle che sia sono vantaggiose per i cittadini, sia non nuocciono allo stato. Infatti le deliberazioni che giovano ai cittadini e nuocciono allo stato sono deliberazioni dell'equità naturale, non civile²⁷.

Traspare da questo passaggio la preoccupazione di Vico affinché la pratica giuridica, pur restando intimamente connessa alle ragioni di vero dell'equità naturale, trovi *al proprio interno* gli strumenti e le risorse per congiungere quelle ragioni alle esigenze del governo civile, non recependo passivamente i dettami dell'autorità, ma concependo un'accezione dell'equità civile capace di incamerare i

²⁶ In questo passaggio, il richiamo – delle molte opere di Giuliani – è, in particolare, alle *Ricerche in tema di esperienza giuridica*, Milano, 1957.

²⁷ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione – Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di A. Suggi, Pisa, 2010, p. 123 s.

contenuti e i valori dell'equità naturale, come in un processo di mutuo apprendimento²⁸.

In un altro passaggio celebre della medesima orazione, Vico si interroga apertamente sulla compatibilità del suo modello di *interpretatio legum* con i postulati etici del diritto comune e dei *pragmatici legum*, giungendo a un'esplicita difesa preventiva:

A questo punto gli uomini più dotti forse replicherebbero a proposito della prudenza civile che io li voglio cortigiani, non filosofi, che non si diano pensiero della verità e seguano l'apparenza che nascondano la virtù ed esibiscano parvenze di virtù. Quanto a me, niente affatto. Ma vorrei che fossero filosofi anche a corte, che si prendessero cura del vero quale appare, che seguissero l'onesto quale tutti approvano²⁹.

Alessandro Giuliani è uno dei pochi studiosi che ha saputo cogliere il significato profondo di questi passaggi vichiani, leggendoli nel contesto di una critica al diritto comune in ragione della mancanza di una filosofia della legislazione e in vista dell'obiettivo di una giurisdizionalizzazione della stessa³⁰. Quale critico del montante razionalismo che comincia a pervadere anche gli studi sul diritto naturale, ma nella consapevolezza di non potersi affidare unicamente alle risorse di un passato non mediato dalle caratteristiche dei nuovi governi civili del suo tempo, Vico tenta la via stretta di un ideale di rivitalizzazione del passato inteso come indagine intorno alle forme, storicamente manifestatesi, di connessione tra istanze di giustizia e forme politiche, ancora una volta tra ragione e autorità, che egli vede compendiate nelle strutture giuridiche e ideologiche del diritto romano³¹.

Nel *De uno*, e successivamente nelle diverse versioni della *Scienza nuova*, il tema ritorna costantemente, ma con una inclinazione crescente di Vico a farsi carico delle connessioni tra equità naturale e quella civile, al punto da scorgere nel *certo* delle leggi le avvisaglie sempre più evidenti di un'intima compenetrazione tra equità e

²⁸ *Ita namque cum maximo Reipublicae bono philosophia iuris, nempe doctrina civilis, iterum cum Iurisprudentiâ coniungetur*: op. ult. cit., p. 130.

²⁹ Op. ult. cit., p. 71.

³⁰ Soprattutto ne *Il modello di legislatore ragionevole (Riflessioni sulla Filosofia italiana della legislazione)*, in M. Basciu (a cura di), *Legislazione. Profili giuridici e politici*, Milano, 1992, in part. p. 36

³¹ “E in sì fatto studio avverti che la giurisprudenza romana era un'arte di equità insegnata con innumerabili minuti precetti di giusto naturale, indagati da' giureconsulti dentro le ragioni delle leggi e la volontà dei legislatori; ma la scienza del giusto che insegnano i morali filosofi, ella procede da poche verità eterne, dettate in metafisica da una giustizia ideale, che nel lavoro delle città tien luogo d'architetta e comanda alle due giustizie particolari, commutativa e distributiva, come a due fabre divine che misurino le utilità con due misure eterne, aritmetica e geometrica, sì come quelle che sono due porzioni in matematica dimostrate. Onde cominciò a conoscere quanto meno della metà si apprenda la disciplina legale con questo metodo di studi comunali che si osserva”: Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 10.

storia. Se è vero, infatti, che “il certo proviene dall’autorità, come il vero dalla ragione, ma l’autorità non può del tutto alla ragione contrastare, perché le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità”, resta il fatto che “[l]a ragion civile nel provvedere alla pubblica utilità, pel fatto di quel provvedimento medesimo, la fa della ragion naturale partecipe; essa non può pertanto essere in tutto alla ragione conforme, imperocché anche volendo ella estendere a tutti l’equità, non può impedire che occorran talvolta dei casi pei quali vengano taluni ad essere esclusi dalla generale equità”³².

L’inclinazione di cui prima si parlava assume tratti ancora più evidenti nella *Scienza nuova* del 1744, nella quale, lavorando incessantemente alla messa a punto dei caratteri costitutivi del diritto naturale delle genti del suo tempo (quelli della ragione *tutta spiegata*), Vico chiarisce:

In cotal guisa, il diritto naturale delle genti, ch’ora tra i popoli e le nazioni vien celebrato, sul nascere delle repubbliche nacque proprio delle civili sovrane potestà. Talché popolo o nazione, che non ha dentro una potestà sovrana civile fornita di tutte l’anzidette proprietà, egli propriamente popolo o nazione non è, né può esercitar fuori contr’altri popoli o nazioni il diritto natural delle genti³³.

Altri luoghi potrebbero essere richiamati, pur nella consapevolezza che nella ricchezza (ma anche nell’erraticità) del pensiero vichiano, quella che qui si offre è nulla più che una prospettiva che mira a mettere in evidenza una diversa idea dell’autonomia del giuridico, forse meno radicale e metodologicamente univoca rispetto al volume di cui si discute. Un’idea per cui, nel legame tra vero e certo delle leggi, Vico segue un percorso radicalmente diverso da tutti gli altri pensatori del suo tempo (da Grozio a Hobbes), lungo il quale scopre che il diritto è il sapere nel quale la connessione tra ragione e autorità si manifesta nei suoi termini originari e costitutivi, e secondo questi il diritto non è altro dalla politica e dall’arte di governo, perché è quest’ultima che partecipa della dimensione del giuridico e si presta a essere leggibile *sub specie iuris*. Di conseguenza, quel legame tra *ratio* e *auctoritas*, tra vero e certo, non è una semplice dialettica tra un dentro e un fuori del diritto, ma è una mutua implicazione: è la presa d’atto, in altre parole, che il diritto è ciò che consente alla ragione umana di restare tale anche quando si fa carico “di ordinare e conservare gli stati con le leggi”³⁴.

Vi è un’ultima traccia di quanto si viene dicendo, in apparenza discosta dalle grandi opere vichiane, ma che mostra una robusta connessione con la dimensione vichiana della topica giuridica.

³² *De universi iuris uno principio et fine uno*, cap. LXXXIII, in Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 100.

³³ Vico, *La scienza nuova*, Roma-Bari, 1974, vol. I, par. 632, p. 342.

³⁴ *De nostri temporis*, cit., p. 115.

Muovendo ancora una volta da una suggestione di Giuliani³⁵, i motivi del contrasto tra *aequitas civilis* e *aequitas naturalis* si rinvencono anche nella teoria retorico-giudiziale della *interpretatio*, per come emerge da quell’opera a lungo semiconosciuta e sottovalutata che sono le *Institutiones oratoriae*. Trattando, in particolare, dei luoghi da cui reperire gli argomenti (*loci oratorii*), Vico segnala che, mentre le proposizioni sull’equo e l’iniquo vanno ricavati dalle opere della giurisprudenza romana, quelle sull’utile e l’inutile “le apprenderei dalla dottrina politica, poiché, come ben dice Cicerone, a chi vuol dare consigli intorno allo Stato conviene conoscere lo Stato”³⁶.

Con riguardo, poi, a quella particolare controversia giudiziale denominata *scriptum et sententia* – che si ha “quando risulta una discrepanza tra la volontà di chi ha scritto e quel che risulta dalla lettera” (*scil.* della legge) –, Vico si diffonde a enucleare i luoghi che consentono ai retori di argomentare tanto a sostegno dell’interpretazione letterale contro l’intenzione del legislatore, quanto viceversa, mettendo di volta in volta al centro il legame tra la necessità di non far proliferare eccezioni alla lettera della legge e la difesa della dignità del legislatore, “perché nella specie non divenga iniquo quel che nel genere egli ha previsto come giusto”³⁷.

Anche nella topica, insomma, quell’attenzione alla contingenza, alla mutevolezza delle circostanze, alla ricerca della qualità dei fatti, seppure non ne viene dominata, non può prescindere dalla necessità di includere nella ragione giuridica anche esigenze propriamente istituzionali, quali sono quelle che si associano alle necessità del governo civile del suo ma, si potrebbe aggiungere, di ogni tempo³⁸.

5. Il dialogo che si è intrapreso col volume di Silvia Niccolai, muovendo dal dibattito sui principi generali del diritto tra gli anni ’20 e ’40 del Novecento e andando indietro alle posizioni vichiane su equità civile e equità naturale, va nel senso di offrire una lettura in parte diversa di un presupposto di fondo del libro, e cioè che l’autonomia del giuridico vada intesa come la necessità che il diritto abbia i suoi propri principi costitutivi nonché, soprattutto, che l’ingresso nella valutazione giuridica – nei valori e nelle tecniche del giurista – di considerazioni provenienti *aliunde* (dalla politica, dalla tecnica, dall’economia, dalla religione) rischiano fatalmente di rendere il diritto strumentale a esigenze collettive che perdono di vista

³⁵ Che offre un’indicazione nella recensione al volume di G. Fassò su *Vico e Grozio* del 1971, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1973, p. 733.

³⁶ G. Vico, *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1989, p. 99.

³⁷ Op. ult. cit., p. 129.

³⁸ È stato evidenziato, in senso convergente con quanto si dice nel testo che “Vico, da sempre filosofo «politico» e non «monastico e solitario», è preoccupato, nella situazione napoletana, della ricostituzione di una *auctoritas*, quale punto di equilibrio tra *aequitas naturalis* ed *aequitas civilis*, alla quale va garantita ‘obbligazione’ non con tirannico dispotismo, ma con la prudenza e l’eloquenza, cioè con la forza della persuasione, con la retorica, perché egli è tenacemente convinto della superiore capacità pedagogica e politica della persuasione retorica”: M. Agrimi, *Intervento*, in *Retorica e filosofia in Giambattista Vico. Le «Institutiones Oratoriae». Un bilancio critico*, Napoli, 1994, p. 53 s.

l'originaria, insopprimibile, vocazione del diritto ad essere un sapere collegato alla vita, volto a mettere in relazione *homo ad hominem*.

È bene intendersi: c'è molto, moltissimo, di vero nel rischio paventato da Niccolai che l'ignoranza della storia e l'inconsapevolezza della umanità del diritto, il suo essere frutto delle vichiane "modificazioni della mente umana", finisca per rendere la *scientia iuris* votata solo a una finalità strumentale e ancillare. Il punto, però, è se questo debba avvenire sempre e necessariamente quando si perda di vista il presupposto della continuità (e non della frattura postulata dalla ragione moderna) tra essere e dover essere, o se invece quella stessa ragione giuridica moderna non abbia trovato al proprio interno - e, segnatamente, nelle costituzioni democratiche - lo strumento in grado non certo di impedire, ma almeno di arginare significativamente i rischi di una perdita di senso del diritto e dei suoi principi.

Per alcuni aspetti, si potrebbe dire anzi che le costituzioni democratiche moderne, anch'esse un capitolo della storia della ragione giuridica occidentale, nel momento in cui incorporano un certo equilibrio epistemologico nei rapporti tra diritto e politica, strutturando i principi costituzionali quali istanze valorialmente autosufficienti ma pur sempre affidate a dinamiche di attuazione che chiamano in causa un equilibrio tra indirizzo politico e garanzie costituzionali, portano avanti un ideale di giuridicizzazione che non pare esprimere un disegno di senso radicalmente antitetico a quello della tradizione presa in esame del libro.

Ovviamente, non sto dicendo che i principi costituzionali, quale nuova dimensione dei principi generali del diritto, possano essere e siano stati letti univocamente alla luce delle *regulae iuris*, ma solamente che in essi si riversano non poche istanze tecniche e valoriali proprie di quelle, come il radicamento nella storia della tradizione giuridica (si pensi solamente al terreno delle garanzie processuali) e l'attenzione prestata alla dimensione del confronto tra permanenza (dei contenuti irrinunciabili) e mutevolezza (come apertura alle circostanze, seppur in una dimensione prevalentemente sociale e adattativa). E le evidenti, insopprimibili, differenze tra i modi di operare dei principi costituzionali e delle *regulae* possono essere lette non necessariamente come il segno di un voluto abbandono della tradizione e dell'approdo a una lettura strumentalizzante della ragione giuridica, ma anche (e forse soprattutto) come il risultato di una storia più ampia e risalente, che è quella che, da tre secoli, lega modernamente la dimensione del giuridico all'espressione della volontà politica.

Diventa quindi inevitabile chiedersi se, al fondo del percorso di ricerca intrapreso da Silvia Niccolai, non si debba scorgere proprio l'idea di una radicale irredimibilità della dimensione di potere rispetto alla ragione giuridica. E a chi (tra cui, probabilmente, anche chi scrive) invoca la possibilità che il diritto e le costituzioni servano in primo luogo a rendere il potere *conoscibile* (prima che limitabile) in quanto fenomeno *che ha anch'esso a che fare con l'uomo*, l'autrice forse risponderebbe che ciò corrisponde alla scelta di un angolo visuale

insoddisfacente, che è quello di una “prospettiva esteriore e pubblica”, attenta al modo di *funzionamento* delle regole, anziché quello rivolto al “lato soggettivo, introspettivo, individuale dell’esperienza giuridica” che ha a che fare con la *formazione* di quelle stesse regole (p. 944).

La domanda ultima, di capitale importanza, è, pertanto, quella se il terreno della comunicazione tra individui intorno al diritto (intorno alla formazione delle sue regole e al modo di manifestarsi di quella dialettica tra permanenza e mutevolezza) sia sempre e solo quello *interno all’individuo* (sia esso giurista o meno), fatto della sua sensibilità, delle virtù conoscitive della sua morale e del suo orientamento al vero, o sia anche quello esterno, legato a codici formali oggettivati in indirizzi di metodo più o meno codificati, ma non solo per questo costitutivamente chiusi all’apporto dell’esperienza.

Forse, nessuno di questi due approcci può vantare pretese di esclusività: non il primo, se non altro perché il postulato della capacità individuale di riconoscere e sposare il vero pone un problema insormontabile di compatibilità col libero arbitrio come componente essenziale della persona umana³⁹. Ma neanche il secondo, esposto com’è alla continua perdita di senso della dimensione umana del diritto, insediata oggi dalle più varie forme di tecnologizzazione antiumanista.

Ciò detto, resta almeno il fatto che tra l’individuo-automa destinatario di regole prive di ragione e l’essere umano senziente capace di attribuire qualità ai fatti c’è qualcosa, se non molto. E questo molto si colloca lì dove il diritto incontra lo spazio del disaccordo, dell’impossibilità di intendersi e di convergere su principi e soluzioni condivise. È uno spazio che postula sì la presenza di permanenze di valori, ma le relativizza storicamente e alla luce dei caratteri della società e del proprio tempo, senza che, con ciò, essi assumano necessariamente un contenuto tutto e solo servente rispetto a valori elaborati al di fuori di esso. In definitiva, storicità del diritto vuol dire oggi anche credere (o, forse, illudersi) che un certo carattere di strumentalità del diritto non sia necessariamente in antitesi con il suo essere rivolto all’uomo e alle risorse della sua ragione.

³⁹ Principio di cui la distinzione tra essere e dover-essere sarebbe “la trascrizione logica”: così U. Scarpelli, *La «grande divisione» e la filosofia della politica*, pref. a F. E. Oppenheim, *Etica e filosofia politica*, Bologna, 1968, p. XI.

SHOULD AN EXPERIENCE OF PRINCIPLES AS *IUS* OVERCOME THE DIFFERENCES BETWEEN PRINCIPLES AND *REGULAE IURIS*? OUTLINING A *PEZZO CONCERTATO**

JOSÉ M. AROSO LINHARES

Institute for Legal Research, Faculty of Law

University of Coimbra

<https://orcid.org/0000-0003-1380-5396>

linhares@fd.uc.pt

ABSTRACT

This essay addresses a leading question concerning legal principles: in order to respect a claim for normative consonance with *praxis* and human experience, should these principles be treated as topical-dialectical *regulae iuris*? Conceived of as a dialogue with Silvia Niccolai's powerful research, it explores, in counterpoint, the major contributions that, concerning the reinvention of Law as an autonomous practical world, we owe to Alessandro Giuliani and António Castanheira Neves.

KEYWORDS

Practical rationality - principles - norms - *regulae iuris* - evidence - legal system - Alessandro Giuliani - António Castanheira Neves

An ensemble of distinct voices (coming from successive generations) that, inhabiting common ground (a common House?) find themselves in action, whilst conversing, intersecting and overlapping. I would like this *motto* to identify the purpose (if not the outcome) of the brief dialogue that follows: it is as if the intention were to compose (with all its challenges and improbabilities, but also in all its most stimulating productivity) an authentic *pezzo concertato*, and that this, despite its brevity, could combine the unequivocal authenticity of the timbres and *tessituras* involved with an effective integrating force (allowing the ensemble to appear as a

* This text was written as an activity of UCILeR (University of Coimbra Institute for Legal Research), being, as such, prepared within the framework of the following research project (financed by the Portuguese FCT-Fundação para a Ciência e a Tecnologia): "Societal Challenges, Uncertainty and Law: Plurality | Vulnerability | Undecidability" (Project I&D UID 04643).

significant common front). What dialogue, and with which interlocutors? It is a dialogue that I want to hold with Silvia Nicolai and her precious study on *regulae iuris* (*Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*) — thus continuing an intense and felicitous academic conversation already started a few years ago(!) — in whose stages and labyrinths (as if in an amplifying game of mirrors) I cannot, however, fail to include the unmistakable Faces (and Projections) of two Master-Authors (in the most demanding sense of these expressions), without whose assimilation the two approaches in counterpoint would not have been possible ... I am clearly referring to Alessandro Giuliani (1925-1997) and António Castanheira Neves (b. 1929): both major Scholars with undisputably reciprocal affinities and for whom I thus dare to open a stimulating *occasio* for rapprochement... although certainly only as a starting point or a promise for a reflection *encore à faire* (which I hope will come with many, diverse stages).

The interlocutors having been identified, it is nonetheless still necessary to conjecture what the ensemble's thematic core will be. It can simply be said that this concerns the question relating to *legal principles*, or more clearly, the possibility of asking whether an experience of these principles illuminated by the prius of the concrete case or by a claim for normative consonance with *praxis* (or problem-solving praxis), as well as being committed to a non-instrumental conception of Law (if not to a materially autonomous understanding of juridicity), implies that it is necessary to overcome the differences between principles and *regulae iuris* — these simultaneously taken as *luogi communi* and *centres of argumentation*, “maxims of experience” and “interpretations of behaviours”, involving both normative and descriptive-narrative dimensions (constituting, in a word, the Law which comes *after* human experience). At the basis of this capital question (exploring the categories of intelligibility *norms, principles* and *rules*) is actually the abovementioned *common ground*, not only considered *negatively* — in its vigorous rejection of instrumentalism and the corresponding *giurisprudenza come tecnica*,¹ —, but also mapped out *positively*, as an exercise of construction in steps, allowing the consideration of diverse, felicitous “convergences” between Giuliani’s and Castanheira Neves’ conceptions. The first part of this essay, daring to offer no more than a sequence of flashes, is a brief allusion to these *convergences* or to the chain

¹ This instrumentalism *lato sensu* corresponds here to a front that conjoins normativism and other formalisms, as well as the heirs of utilitarianism (sociological iurisprudences, social engineering proposals and other expressions of pragmatic political functionalism): see A. Giuliani, *Ricerche in tema di esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1957, 25 ff. (“Il formalismo giuridico e la tecnica del diritto”), 37-89 (“La giurisprudenza come tecnica: la formazione di un dogma”). It could certainly also include the diverse expressions of contemporary foundational conventionalism (Hart’s legacy), certainly because all these approaches consecrate an irreversible “detachment” of law “from the world of human action”, which is “law’s source and mesure”: Silvia Nicolai, “Between Principles and Rules. An Itinerary Around Law’s Morality and Human Dignity”, in J. M. Aroso Linhares / Atienza (ed.), *Human Dignity and the Autonomy of Law*, Springer, Cham, 2022, 148-149.

which they construct (each of these thematic cells would deserve an autonomous treatment, which the limits of this essay do not allow!) [I]. Only after this sequence, will it be possible to consider less perfunctorily the guiding question, involving *regulae iuris*, norms and principles, with its inevitable repercussions on the conception of Law [III].

I

The first step regarding these *convergences* concerns the problem of *legal evidence* and the possibility-*demand* of rehabilitating (and reinventing), in our contemporary context, the practical-argumentative conception which the modern paradigm has rejected and presumably overcome². The core of this convergence is apparently even more concentrated, in that it focuses on the claim of *practical* (or *practical-emotional*) *truth*— on the possibility of a “juridical concept of certainty” and of a judgment of “practical objectivity”, involving a normatively rational process of *conviction* (if not a decisive intertwining of *Lebenswelt* and *Glaubensgewissheit*)³ — and on the role that, in this constitutive (axiologically significant) determination of this *verità probabile*, a certain practical-dialectic experience of normality⁴ plays — involving a “scale of probabilities” and a “system of values” (*una scala di probabilità, che é connessa con un sistema di valori*⁵). This concentration, however, is only apparent, offering less of a limit (or a delimitation of problems) than a *generating thematic cell*. This happens, on the one hand, because the dialectical-rhetorical experience of probability (or its current rehabilitation) is invariably reinvented under the fire from a binominal conceptualization [1]. It happens also however, on the other hand, because the *internal* sequence originated by this positive thematization of the judgment of *normality* (as *probable-preferable*) significantly

² A. Giuliani, *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, Giuffrè, 1961, Idem, “Prova in generale: a) Filosofia del diritto”, *Enciclopedia del diritto*, vol. 37, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 518-579; A. Castanheira Neves, *Questão-de-facto - Questão-de-direito ou o problema metodológico da juridicidade (Ensaio de uma reposição crítica)*, I, *A crise*, Coimbra, Almedina, 1967, 465-484, Idem, *Metodologia jurídica. Problemas fundamentais*, Coimbra: Coimbra Editora, 1993, pp. 163-165; Silvia Niccolai, *Principi del Diritto, Principi della convivenza. Uno studio sulle regole iuris*, nuova edizione, Napoli, Editoriale Scientifica, pp. 51-52, 327 ff., 333 ff., 567-572, 823-824; J. M. Aroso Linhares, “Evidence (or Proof?) as Law’s Gaping Wound: a Persistent False Aporia?”, *Boletim da Faculdade de Direito* 88/1 (2012), pp. 65-89 (available in [https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/bolfdiuc88&div=8&id=&page=](https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/bolfdiuc88&div=8&id=&page=;)); Fernando J. Bronze, *Metodologia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, 313-316.

³ This intertwining gives prevalence to *practical truth* as a primary aspiration: see Castanheira Neves, *Questão-de-facto—Questão-de-direito ou o problema metodológico da juridicidade*, pp. 463 ff., 465 ff.

⁴ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 15-17, 31 ff., 65-69 (“L’idea del normale”), 107 ff., 133-134, 138-158, 163-167, 176 ff., 231-237.

⁵ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, p. 231.

expands the problems to be taken into account and the scope of the conclusions-claims that, as a front to be assumed or a position to be taken, these effectively require [2].

1. Concerning this binominal conceptualization, we could simply say that we have here a counterpoint between two contrasting (centripetal or agglutinating) axes, the first corroborating the plausibility of the rehabilitation *in action*, the second rejecting it, whilst assuming the legacy of its (modern) overcoming as an irreversible acquisition. This most certainly means making the intelligibility of the practical-argumentative experience of normality/probability — with the guiding role attributed to the normative and qualitative element of the "preferable" (*l'inserimento dell'elemento del 'preferibile' (...) colora qualitativamente la logica del probabile*⁶) — constitutively dependent on the alternative experience — which is obviously the one that demands a (frequentist or statistic) quantitative argument of *id quod plerumque accidit*⁷ ("il per lo piú", "l'intonazione quantitativa del probabile")⁸. It is almost as if it were not possible to understand the first one and its dialectical "sphere" (*la sfera del probabili (...) intermedia tra il certamente vero [del] discorso apodittico and il certamente falso [del] discorso sofistico*⁹) without establishing a persistently polarized contrast with the second one (*l'idea oggettiva, statistica del probabile*), i.e. without opposing "conceptions of the probable" which we may say are constructed "in subjective and objective terms" (*concezioni del probabile in termini soggettivi ed obiettivi*)¹⁰. It is in fact this contrast that gives the contributions of "Hellenistic rhetoric" in general and Hermagoras' theory of the "status" in particular¹¹ (as well as their stages of assimilation by the juridical praxis) an unsurpassed protagonism, this certainly in relation to the past — whilst overcoming the experience of dialectics as a *logica minore* which, according to Giuliani, sustains the Aristotelian *teoria dei 'segni'* (*il normale era concepito da Aristotele sulla base di un fondamento oggettivo*)¹² — but above all proclaimed in its relation with the future, opened up by Rodolphus Agricola's *De inventione dialettica* and the overcoming challenge that this introduces — with its progressive refutation of a scale of probability and the construction of a claim of equiprobability¹³. The issue concerning the alternative

⁶ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, p. 325, note 88, Idem, "Between Principles and Rules", 150-152 ("Principles of Negative Justice in the Logic of the Preferable").

⁷ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 108, 123, 237 ff.

⁸ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, pp. 250 ff. ("Lo spacio del probabile"), 362- 365 ("Le ragioni del possibile"), 869-870.

⁹

A. Giuliani, *Il concetto di prova*, p. 24.

¹⁰ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 235 ff., 249-250.

¹¹ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 46-87.

¹² A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 21 ff. ("La teoria dei 'segni' nella retorica aristotelica"), 31-35, 48-49, 65-66.

¹³ A. Giuliani, *Il concetto di prova*, pp. 207 ff. ("I presupposti del concetto moderno di prova").

axes is not, however, only this. The amplification of the binomial tension or its scope of projection (with its corresponding implications) is in fact mainly accomplished by other "means" or resources: as if each of the two contrasting axes internally allowed a set of different *masks* ... and these, even when successfully overlapping — or at least developing lines of paradigmatical (partial) intersubstitutability — identified thematic domains with diverse amplitudes, relying on different (unmistakable) categories of intelligibility. This means, in their most transversal configuration (projectable in several discursive arenas), that these masks appear to oppose each other as irreconcilable representations of the *inductive inference* or *method*, if not of *induction tout court* — counterposing pre-modern and modern conceptions (*l'induzione in senso classico* versus *l'induzione in senso moderno*, *l'induzione degli antichi* versus *l'induzione dei moderni*)¹⁴ — whilst in their most specific projection, without renouncing (but rather reinforcing) the tensions that separate them), such masks offer themselves directly as conceptions (if not concepts) of evidence (or proof) in the juridical context (*concetto "classico"* versus *concetto moderno di prova*, *prova come "argumentum"* versus *prova come induzione*, this one in a strict sense thought of as an inference justified by *episteme-scientia*)¹⁵. And yet... these two versions do not exclude, but rather require, other illuminating translations of this counterpoint (and their respective masks), namely those which (sharing the more general scope of the first version) distinguish *confutative dialectics* and *theoretical demonstration*, as well as those which (framing, although not linearly, the possibilities of the second version) admit a concentration on the *ordo iudiciarius*, whilst opposing its *isonomic* and *asymmetrical* experiences of institutionalization¹⁶. Be that as it may, the game of the inter-substitutable masks only becomes explicit as a generating cell when the note concerning the dynamics of overcoming and rehabilitation (and resistance to rehabilitation) is effectively introduced. This note is however far from being a simplification of the possibilities to be explored: not only on account of the risk of intertwining the oppositions at stake (the risk of the so-called *nested oppositions*⁹), but also because the awareness of the dynamic itself does not become complete without going beyond its binomial distribution, i.e., without introducing (at least in the first axis) some new constitutive

¹⁴ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, 47-52.

¹⁵ A. Giuliani, "Il concetto classico di prova: la prova come 'argumentum'", *Jus. Rivista di scienze giuridiche*. Nuova serie, anno XI, 1960, fasc 1, pp. 425-444; J. M. Aroso Linhares, "Evidence (or Proof?) as Law's Gaping Wound...", *passim*.

¹⁶ A. Giuliani, "Prova in generale: a) Filosofia del diritto", pp. 523-526, 528-536; "L'ordo iudiciarius"

medioevale (Riflessioni su un modelo puro di ordine isonomico)", *Rivista di Diritto Processuale* 43

(1988), pp. 589-614; " 'Nuova Retorica' e teoria del processo", *Sociologia del Diritto* 2-3 (1986), pp. 81-90.

tensions, this time involving the convergences and divergences (the continuities and discontinuities) between its *pre-modern legacy* and *contemporary reinvention*.

2. This note opens up the doors to considering the other promised *thematic metamorphoses*: it is as if the game of the masks did indeed pursue its movement, but has now concentrated on the first axis and is reconstituted as an analytically relevant sequence. We could say in fact that the “dialectical definitions” associated with the experience of the *probable as preferable* not only lead us (still within the horizon of the problem of legal evidence¹⁷) to a reinvention (recovery) of the normative-intentional unity that integrates *quaestio facti* and *quaestio iuris*, so it also forces us to take seriously the “dynamic and historically situated conjugation between the world of law and the world of human experience”¹⁸ that only the (methodological) priority of juridically relevant *practical controversy* allows us to ensure (*una dialettica ‘giuridicamente’ impeganta è una logica della controversia*¹⁹)²⁰. One more step and we will be facing the decisive issue of the (non-analytical) *rehabilitation of practical thinking* or *practical philosophy*²¹: as a discourse of *constitutive immanence*, developing an *internal* perspective on *praxis* (and its foundational, regulative and constitutive moments) whilst exploring a *subject/subject dialogic structure* – a discourse reinventing *phronesis* (exploring the different faces of a non-analytical *Zurück-zu-Aristotele*), whose conditions only became possible in the second half of the 20th century, whilst combining (or overlapping) the modern acquisition of *intentional-cultural subjectivity* with a practical-existential experience of *historicity* (as a radical *constitutive historicity*) – the former making us responsible for the authorship-*inventio* of our practical worlds (their goals and values), the latter submitting this *inventio* to indispensable self-reflexive differentiations concerning factors and conditions, but also the different dynamics and varying degrees of vulnerability to contingency (with the possibility of introducing a constitutive dialectic equilibrium between *societas* and *communitas* and with these being taken seriously as two cultural projects for collective identity, which are also two irreducible typical faces of a certain *teleological turn*)²². This

¹⁷ And still following the legacy of the *theory of status* in general and the hermagoric mediation in particular...

¹⁸ S. Nicolai, *Principi del diritto*, p. 328.

¹⁹ A. Giuliani, *La controversia. Contributo alla logica Giuridica*, Pavia, Tipografia del Libro, 1967, p. 94.

²⁰ Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica*, pp. 157-162, 169-175, 176 ff.

²¹ Citing the famous collective work organized by Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., 1972-1974.

²² J. M. Aroso Linhares, “Law in/as Literature as an Alternative Humanistic Discourse: the Unavoidable Resistance to Legal Scientific Pragmatism or The Fertile Promise of a *Communitas* Without Law?”, in M. Paola Mittica (ed.) *Law and Literature. A Discussion on Purposes and Method*, 2010, pp. 22 ff., 25-29, available in

decisive issue concerning *subject/subject rationality* most certainly constitutes some common ground, but it triggers specification requirements that open up irreducible differences. This means that the remaining stages of the sequence, whilst exploring a back-and-forth movement between more general and more specific reflexive plans, are built through explicit responses to the (familiar) questions which follow ... Is a *rehabilitation of practical thinking* without an explicit return to *virtue ethics* possible? How far should the process of overcoming a theoretical horizon (with its ontological presuppositions) be allowed to go? Is an emancipation of dialectics fully freed from its subordination to *theoria* plausible? When we consider this rehabilitation of *subject/subject rationality* in general, is there a specification which, in our current context, appears dominant ... or is it admissible to recognise that the *topic-rhetoric*²³ and the (*new*) *hermeneutical*²⁴ approaches, on one hand, the *narrative* perspective — heterogeneously explored (from communitarian narrativism to Deconstruction)²⁵ — on the other hand, form (define) a *spectrum* of unavoidable options, to be pursued autonomously or to be combined between them whenever (overcoming modern reductivism) a return to *phronesis* or even a return to *community* are invoked? Should the experience of legal discourse (*logica more juridico*) assume a purely assimilative solution relative to a general prior option or rather will the specificity of this discourse impose a (*bottom-up* reconstituted) distinct path? In the context of legal discourse, which type of rationality distinguishes *iurisdictio* in its methodological implications²⁶? And what about evidence? Concerning this adjudication, is it productive to distinguish the evidence controversy, concerned with the performative representation-employment of what really happened (*conjectura artificiali*) from the main global controversy, in which the render-tribuere of reciprocal rights and duties to their comparable subjects is directly and definitively at stake²⁷? In fact, these questions, due to the

https://amsacta.unibo.it/id/eprint/5553/1/1_Dossier_Law_and_Literature%20IVR_WS_Proceedings_2010.pdf

²³ S. Nicolai, *Principi del Diritto*, pp. 420 ff. (L'arbitrarietà dei topoi per Viehweg), 427 ff. (I topoi senza topica di Perelman), J. M. Aroso Linhares, "The Rehabilitation of Practical Reasoning and the Persistence of Deductivism: An Impossible Challenge?", *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. 33, 2020, pp. 155–174, available in <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09670-z>.

²⁴ Castanheira Neves, *O actual problema metodológico da interpretação jurídica*, Coimbra, Coimbra Editora, 2003, 45 ff.

²⁵ J. M. Aroso Linhares, "Law in/as Literature as an Alternative Humanistic Discourse...", pp.25 ff., Idem, "Exemplarity as Concreteness", in Angela Condello (ed.), *New Rhetorics for Contemporary Legal Discourse*, pp. 86-90.

²⁶ Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica*, pp.70-81.

²⁷ J. M. Aroso Linhares, "Evidence (or Proof?) as Law's Gaping Wound: a Persistent False Aporia?", 83 ff. Here I defend a thesis for methodological unity between evidentiary adjudication and adjudication

tout court (between judicial reasoning with proof and adjudicative reasoning as the realisation of Law).

assumptions they share (despite the different answers they authorize us to give), weave, so to speak, a common web or fabric. This web, in turn, can be illuminated by two distinct guiding *bets*: one that links the prius of practical controversy to an experience with certain ontological or onto-anthropological determinations (overlapping *being* and *ought-to-be*) and an inevitable claim to universality (*ubi homo ibi ius*²⁸) ... and another that associates this prius with a radical practical-cultural intelligibility, defending an understanding of *juridicalness* as a *non-necessary* and *non-universal* (culturally plausible and civilizationally moulded) answer (among other plausible answers) to the *universal* (anthropologically necessary) problem of the institutionalization of a *social order*²⁹. If the first of these bets finds in the conception of *regulae iuris* as worked by Giuliani one of its exemplary manifestations, the second corresponds to one of the decisive contributions of Castanheira Neves' *jurisprudentialism*. It is by following this second one that I arrive at the abovementioned *question about principles*.

II

Having already anticipated the different components of the question (or at least the idiom or idioms that make them possible), we are in a position to simplify its guiding thread and thus strengthen its transparency. It is as if we simply asked which relational web — involving, on the one hand, *regulae iuris* and norms and, on the other hand, principles and norms — is required if we want to reject an “instrumental understanding of Law” (Giuliani) or if we want to defend “Law as the human alternative” (Castanheira Neves), as well as to preserve the constitutive role of the *case-controversy*.

1. The first stage of the answer, as if it were fulfilled with an explicit reinforcement of the convergences between the two approaches invoked (and the paths which they guide us along), adds (juxtaposes) two clear statements (or *theses*): one, following Giuliani's and Nicolai's research, defends the theory that *regulae iuris* are not (nor should they be treated as) *norms* [1.1.]; whereas the other, following Castanheira Neves' *jurisprudentialism*, rejects the plausibility of a continuum between norms and principles, whilst defending the theory that principles are not (nor should be treated as) norms [1.2.]. Bearing in mind that both statements presuppose, in a

²⁸ S. Nicolai, *Principi del diritto*, pp. 725 ff.

²⁹ This means that we need a metadogmatic (legal-philosophical) discourse explicitly addressing (explicitly reconstituting) — as well as questioning the practical-cultural survival of — a *certain* Law: the one that, from Roman *isolation* onwards (from the “first known” expression of “humanism” onwards), we may treat as a (persistently reinvented) manifestation of the Western Text. See the synthesis outlined in Linhares, J.M.A. “Translation, Intercultural Dialogue and the *Mediation* of Legal Semiotics”, *International Journal for the Semiotics of Law*, 2024, available in <https://doi.org/10.1007/s11196-024-10191-7>.

dominant manner, the category *norm* in a rigorously strict sense (identified as an acquisition of Enlightenment modernity, if not explicitly treated as a normativistic category of intelligibility, a self-subsistent norm-*ratio*), a few words should suffice to clarify the corresponding *theses*.

1.1. *Audiatur et altera pars. Nemo audiatur allegans turpitudinem suam. Ex facta oritur ius.* By assuming a "logical-ethical function analogous to that of dialectical definitions" (searching for the preferable in the debate of opinions, while preserving a constant generative congruence with the "human experience" of conduct, "made of conscience and intellect"), *regulae iuris* are not norms; nor should they be treated as norms³⁰. First of all, because they manifest a "permanent connection" between "what ought to be" and "what is" and this connection, more than a mere intertwining of normative and non-normative components, or even more than a generative feature (deriving "constants and generalizations" from the "observation of experience"), expresses an inextricable overlapping between prescriptive and descriptive intentions, between regulative contents and observable regularities (between law and facts, *quaestio iuris* and *quaestio facti*), as a kind of a constitutive rejection of the separation or opposition thesis (between *Sollen* and *Sein*) which modern normativism assumed (introduced) as a decisive condition of possibility of rational self-subsistence (if not immanent self-foundation) of deontologically autonomous normative propositions. This recognition in the experience of "what is" of an axiological dimension (or of a continuum between the axiological and deontological) however brings with it other implications, no less relevant for the unmistakable intelligibility of the *regulae*. We could actually say that this recognition gives the requirement of generalization-universalization (and its inter-subjective control) a practical-prudential intentionality (and meaning) that is radically different from that which modern normativism, by illuminating the claims of generality, abstraction and a-teleological formalism (and by conceiving of a paradigm of logical-deductive application), attributes to rational universality (and the corresponding identification of juridicity). This is in fact how *regulae* emerge (or offer themselves) as explicit centres of argumentation (inseparable from the experimentation of a concrete controversy and from a praxis of *contradictory*), to the same extent that they reveal their topical-dialectical identity (submitted to a ductile or porous logic of relevance and not to the true/false alternative), as well as their negative dynamics as rules of exclusion (*al pari delle definizioni dialettiche, le regole sono negative (...), confutative (...), "giustificative" (...), topiche (...), sono il tramite di una logica della rilevanza, volta a determinare in concreto, in relazione al caso, se una definizione é*

³⁰ S. Nicolai, *Principi del Diritto*, pp.327-333 ("Definizioni dialettiche: fatto e diritto"). See all the indispensable Chapter IV ("Il realismo delle regole: la ricerca di Alessandro Giuliani"), pp. 289-390. See also the synthesis proposed in "Between Principles and Rules...", pp. 148-155.

*troppo ampia or troppo stretta*³¹). Be that as it may, what is most original in this research by Giuliani (and in the powerful and autonomous rewriting of it that we owe to Silvia Niccolai) extends even beyond these methodologically relevant implications (and its hermagoric matrix): it lies in the conception of the autonomy of Law which, as an unmistakable interpretation of certain aspects of human conduct and action, this reconstitution of *regulae iuris* simultaneously manifests and constructs. By recognizing in the *regulae*, taken seriously as principles of a negative and concrete justice (“authentic substitutes of an ontological order”³²), the core of the continuity but also of the (intercultural) transversality (if not universality) of the practical world of law — a core that encourages us to search “for justice, equality, certainty by avoiding what, in given circumstances (...), appears as a probable cause of injustice, inequality, uncertainty”³³ —, this conception actually defends an intentionally subjective experience of juridicalness — “a subjective conception or vision of Law”, presupposing the continuum between *regulae* and the *intelligent agent* who follows them (as well as the cooperative enterprise which juxtaposes, over the course of time, the subjects of the legal order and their humanly significant interactions)³⁴. This means defending a condition of self-transcendentality which holds “human nature” (as a nature with conscience, needs and capabilities) responsible for the creation, assumption and reinvention of values, whilst seeing in these *loci communi* (or in the interpretation of the actions and decisions that their choices warrant), but also in the *Sein/Sollen* connection that feeds them, the authentic “internal morality of law”³⁵, capable of revealing in concrete terms (or in the light of our experience of the concrete) what justice *is not*. This is a point of arrival that is all the more relevant, as it allows us, with unsurpassable clarity, not only to distinguish *regulae iuris* and norms, but also to separate the former from the understanding of *rules* that conventionalist positivism inspired by Hart exemplarily supports.

1.2. *Normative principles*, although autonomously constituting binding (incorporated or objectified) *ius*, are not norms and should not be methodologically treated as norms³⁶. Principles provide foundational warrants or rationales, norms objectivate statutory prescriptive criteria³⁷. When methodologically considered (i.e.

³¹ S. Niccolai, *Principi del Diritto, Principi della convivenza*, 327-328.

³² S. Niccolai, “Between Principles and Rules...”, p. 152.

³³ S. Niccolai, “Between Principles and Rules...”, pp. 150-151.

³⁴ S. Niccolai, “Between Principles and Rules...”, pp. 152-153.

³⁵ S. Niccolai, “Between Principles and Rules...”, pp. 162-163 (“Rediscovering the Morality of Law...”).

³⁶ Castanheira Neves, *Curso de Introdução ao estudo do direito. Lições proferidas a um curso do 1º ano da Faculdade de Direito de Coimbra, no ano lectivo de 1971-72*, mimeo, pp. 331 e ss (Os “princípios normativos” não são “normas”).

³⁷ A foundational warrant (*fundamento*) is a *rationale* which gives specific intelligibility or an autonomous sense to a certain field or domain of practice (mainly identifying the commitments or

when taken seriously from the perspective of concrete judicial adjudication), both normative principles and statutory norms involve (rebuttable) presumptions of *bindingness* or normative force: and yet, while norms (as criteria) benefit from a presumption of *political-constitutional pedigree* or *authority-potestas* — the most commonly recognized of the bonding modalities — principles (as warrants) are distinguished by a presumption of *communitarian validity* — unquestionably because they assimilate a significant axiological dimension (involving the open project, if not the constituendo archetype, of a community of comparable subjects-persons) whilst simultaneously giving this dimension (and its ensemble of aspirations and meanings) a constitutive contextualized (situated) dogmatic intelligibility, and more precisely that which (as a praxis of stabilization of an autonomous *normans*) institutionalises their incorporation within the legal system. This brief sequence of statements allows us to understand the experience of principles which Castanheira Neves' jurisprudentialism urges us to pursue. In parallel with what we have said above about the demarcation of *regulae iuris*, it is important, however, to clarify that treating principles as *foundational warrants* not only means breaking radically with the *continuum* imposed by the category *norm* (even when this continuum, justifying the *norms-rules/norms-principles* binomial, explores a *qualitative* differentiation)³⁸, but also freeing them from the impact of an *indetermination thesis* or an *indetermination generating theory*³⁹. This is because we renounce any abstract pre-determination of their normative content — arguing that principles provide decisive (argumentative) warrants “to take up a position before concrete situations” or “situations which are to be determined concretely”⁴⁰ — whilst simultaneously acknowledging that precisely due to the involved axiological judgement (or to the axiological acquisition that this judgement should reflect), this *taking up of a position* first and foremost claims a discourse of limits (the normative

aspirations that constitute this field): the *rationale* justifies a plausible conclusion, even though it does not propose a solution or a type of solution (i.e. it does not free us from the discursive effort which is indispensable to reaching the solution). The criterion is an available (“technical”) device or apparatus which can be immediately mobilized (“convened”) to resolve a given problem and (or) provides a plausible scheme for finding the corresponding solution (albeit requiring a discursive effort in concretization or realization). The normative principles (extended by some doctrinal models that constitutively specify and reinvent those principles) should be methodologically treated as foundational warrants or rationales. Statutes, judge-made law and all the other dogmatic models are (or should be assumed to be) *criteria*.

³⁸ See J. M. Aroso Linhares, *O binómio casos fáceis/casos difíceis e a categoria de inteligibilidade sistema jurídico. Um contraponto indispensável no mapa do discurso jurídico contemporâneo?*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2017, pp. 92-112, 171 ff, available in https://digitalis.uc.pt/pombalina/download/wqfDk8Kjw4XDg8ONw47CosKRXWxsaGzClsKRwpvCl2fCIWJxZw=/o_binomio.pdf

³⁹ See J. M. Aroso Linhares, *O binómio casos fáceis/casos difíceis*, pp. 118-142.

⁴⁰ Notwithstanding very different conceptions concerning the sense and roles attributable to principles, Castanheira Neves quotes here expressively Zagrebelski: Castanheira Neves, *O problema actual do direito. Um curso de filosofia do direito*, third version, Coimbra-Lisboa, mimeo, 1984, 59-60.

limits of *validity*) whose *negative productive impact* Drucilla Cornell helps us to understand by eloquently describing principles as “lights which come from the lighthouse”, essentially guiding us whilst preventing us “from going in the wrong direction”.⁴¹ All this culminates in the acknowledgement that “the true meaning of principles is only determinable in concrete”⁴², which implies arguing that the normative integrity of the *meaning*(and *sense*) of principles demands a well-defined experience which is simultaneously constitution, manifestation and performance (a performance which, as a concretizing experiment, always involves a more or less explicit transformation) — and is entirely different from experiences which correspond to statutory, judicial and doctrinal *criteria* (or the corresponding experiences of autonomisation-stabilization). In contrast with principles, all these *criteria* provide plausible *problem-answer schemes* (which is why they should be methodologically treated as *criteria*..) and, as such, anticipate possible problems and situations or situational elements, albeit in different ways (respectively through abstract typification-previousion and programming, concrete exemplification or reflexive reconstitution). This reflexive path allows us actually to highlight the specificity of conceiving principles *as ius* — rejecting the common approaches of principles *as ratio* and principles *as intentio*⁴³ — whilst dialoguing with a concept of norm which goes beyond norm-*ratio* (and its *Konditionalprogramm*) to include every programming resource available to statutory law (including *Zweck-* and *Relational-programme*)⁴⁴; it allows us, however, mainly to acknowledge an unavoidable practical circularity, involving *on the one hand* the governing normative context offered by principles and *on the other hand* the determining dynamics imposed by problem-solving practices — here as the *novum* introduced by principled realization, i.e. by the practices which follow those principles (and whilst they follow them). It is as if we were highlighting the dynamics of constitutive historicity, whilst being aware that the tasks-roles of guiding and guide-following

⁴¹Drucilla Cornell, *The philosophy of the limit*, London, Routledge, 1992, p.106.

⁴² Castanheira Neves, *O problema actual do direito*, p. 60.

⁴³ This treatment of principles as *jus* (as specifically juridical warrants which are also autonomous *law in force*) rejects both a concept of principles *as ratio* and *as intentio*. Whilst principles *as ratio* correspond to the normativistic *general principles of law* obtained through a logical operation of *concentration* (as a process of “quantitative simplification”, if not as a discovery-*Auffindung* of a plausible logical *centre*), principles *as intentio* correspond to an experience of the principles conceived of as pre-juridical moral or communitarian regulative intentions, which become constitutively binding only through authoritarian (statutory or judicial) decisions. I developed this counterpoint and its different origins and legacies in “Na ‘coroa de fumo’ da teoria dos princípios: poderá um tratamento dos princípios como normas servir-nos de guia?”, in Alves Correia/ Jónatas Machado / João Loureiro, ed., *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Gomes Canotilho*, vol. III, *Direitos e interconstitucionalidade: entre dignidade e cosmopolitismo*, Coimbra: Coimbra Editora, 2012., 395 ff.

⁴⁴ I am using the well-known formulations by Teubner: “Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, volume 68, 1982, pp.13 ff.

(specifying and transforming, fixing and developing) permanently interchange and overlap. This means, in fact, considering normative principles both as an axiological (not only regulative but also constitutive) *context* for these practices and simultaneously and inextricably as a normative *correlate* (inferred from the practices themselves). It is as if we were mobilizing two contrary irreducible constitutive forces, the first irradiating from the axiologically relevant presupposition of principles (and their integrating dogmatic *normans*), the second stemming from the irreducible problematic *novum* introduced by practices (and their plural contexts of stabilization and realization). Unsurprisingly, like many other challenges concerning practical reasoning, this has to do with the permanent quest for a specific point of equilibrium, more precisely that which (as a kind of successful, even though always momentary, situated transcendence) recreates a productive dialectical intertwinement between the poles and the contexts or horizons involved (if not an authentic *point of reversibility* between the corresponding terms). It is only when this intertwinement occurs that it seems possible to invoke a full “practical consonance” of *content* between the intentions of performance ascribed to principles (considered as foundational warrants and practical commitments) and the acts of adjudication which follow (perform) these intentions, reinventing them in each case⁴⁵. ⁴⁶

2. The double route that we have just outlined, however, has not been contained in the exploration of parallels and similarities. It also progressively incorporated signs of those differences that, in a constitutively shared territory (illuminated by the return of *phronesis* and the *subject/subject* rationality) make these two reinventions productively unmistakable. It is time to let the accumulated signals emerge finally answering the question of how *regulae iuris* and principles relate to each other. There is a precious passage by Silvia Niccolai that gives us the answer or the path to the answer. In this passage, the Author certainly faces an issue with a potentially much wider spectrum of interlocutors: I am referring to the “vexata quaestio” of the difference between rules and principles — with the two components assuming different masks (which immediately make the signifier *legal rule* irreducible to the core meaning of *regula iuris*). The conclusion she draws is, however, of the greatest relevance: it is about recognizing that the question concerning the differences between rules and principles “does not make sense in the abstract” (“as if it could be referred to immutable or eternal concepts”), but rather requires “a historicized

⁴⁵ Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica*, 203-204.

⁴⁶ For a development of all these arguments, see J. M. Aroso Linhares, “The Claim for ‘Consonance’ between Principles and Problem-Solving Practices: The Challenge of Plurality and the Indispensable Mediation of *Juristenrecht*”, in J. M. Aroso Linhares et al. (ed.), *Jurists’ Law and European Identity Dogmatic-Institutional, Methodological and Legal-Philosophical Problems*, Coimbra, Instituto Jurídico, 2018, pp.107-127, available in <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/100316>.

analysis of the two words". It is in this sense that she quite pertinently adds: "*There is no difference* between a rule and a principle, if both are understood in a topical way (*in modo topico*); *there is no difference*, if they are both understood as norms; *there is a lot of difference*, however, if the principle is the functional equivalent of the rule" — as a rule which is "prescriptive and oriented towards an end", and as such "indifferent to the quality of the individual fact" — "and if the rule is understood and used in a topical way."⁴⁷ This quite accurate reflection actually puts one's finger on the spot, showing not only the relevance of the practical-cultural context but also and decisively that of the conception of Law itself. This allows us to return to the guiding question, eventually to reformulate it, but above all to distinguish very clearly the different answers that Giuliani and Castanheira Neves' proposals allow (or perhaps require?). Does an experience of the principles illuminated by the methodological prius of the concrete controversy, as well as by the claim of the autonomy of Law as the "human alternative", imply a necessary overcoming of the differences between principles and *regulae iuris*, i.e. a treatment of the principles (or their significant core of meaning) as confutative dialectically mobilized rules of exclusion and maxims of experience? Following Giuliani, I would clearly say yes, adding that this understanding of the principles is justified not only by the preservation of an admittedly topical-dialectical way of conceiving Law and the judge's *modus operandi* (attributing to legal materials a kind of equivalence in the abstract), but also and very especially by the understanding that the specificity of Law itself (allowing it to resist any form of instrumentalization or the seduction of a self-referential isolation) lies in the "reality of the human subject" and the "truth of her/his experience"⁴⁸, or, more rigorously, in the acknowledgment that legal materials overlap normative and non-normative dimensions whilst assimilating a previous human experience (*una visione consapevole di come il diritto venga dopo l'esperienza che l'uomo ha fatto della realtà, dopo l'idea che della realtà si è fatto osservandola e vivendola*⁴⁹). If we follow Castanheira Neves's iurisprudentialism, the answer is contrastingly negative: the methodological priority of the case-controversy and the claim for "consonance" between principles and problem-solving practices (with the scope that was already briefly evoked) demand certainly the rejection of the modern masks of principles *as ratio* and principles *as intentio* (that the traditions respectively associated with the concept of *allgemeines Rechtsprinzip* and the doctrine of *richtiges Recht* have more or less a-critically imposed), but no less demand an understanding of normative principles as foundational warrants, objectifying an explicit (dogmatically intelligible) *normans*, which as *law in force* appears as the first layer or stratum of the legal system (and in this sense as an indispensable constitutive feature of the practical world of law). We can say that we

⁴⁷ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, p. 945.

⁴⁸ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, p. 420.

⁴⁹ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, p. 945.

have here a significant reinvention of the category system, conjoining axiological and dogmatic dimensions — experiencing juridically relevant materials as a normatively plural (multi-layered) and open (regressively constitutive) objectification of a substantive axiological commitment. This is however only one of the dialectical poles to be taken into account: this reinvention of the category system, highlighting *non-equivalent* strata⁵⁰ – normative principles, statutes, precedents-exempla, doctrinal criteria (and standards), and legal reality (the latter as a constitutive experience of *law in action*), as well as deciphering an incessant dynamic (open to regressive re-composition, if not a permanent beginning), would not be possible without a (no-less significant) reconsideration of the category problem and the polarity it establishes — this particular one conjugating problematic (-confutative) and adjudicative dimensions, whilst converting unrepeatable singularity (“uniqueness” or incomparable “novelty”) into analogically comparable (and as such rationally controllable) concreteness (and exemplarity). It is as if we were experiencing legal validity (or law as an order of validity) in its inextricable constitutive connection with problem-solving practices and this experience allowed us to conclude that the reconstitution and defence of a plausible *internal* normative perspective were barely satisfied with the mere assimilation of a globally chosen mode of (subject/subject) practical rationality (identifying argumentative, hermeneutical and narrative alternatives), but instead claiming an autonomously institutionalized (specifically juridical) expression of this rationality: and what other plausible specification than that which corresponds to the dialectic between system and problem (a dialectic which we could also say between problem and system, if not between problem and problem, with the *tertium comparationis* offered by the *continuo constituendo* which the foundational warrants and criteria of the system persistently offer)?

Considering normative principles as a context and correlate of adjudicative praxis (and giving this circularity a decisive role in the claim of autonomy that identifies law) certainly means distinguishing them from norms ... but also from *regulae iuris*. In relation to the latter, it is also necessary to add that the (very specific) *onto-anthropological* dimension attributed to them by Giuliani's proposal is, with regard to the core identity of the project of Law, manifestly rejected by the jurisprudentialist

⁵⁰ We have already noticed that principles (as warrants) benefit from a presumption of *communitarian validity* and statutes (as criteria) from a presumption of *political-constitutional pedigree* or *authority-potestas*. We should now add that legal dogmatic models (as warrants or criteria) benefit from a presumption of *rationality* or *rational conclusiveness* and, last but not least, precedents-exempla (as criteria) from a singularly contextualized presumption of *correctness* (*justeza*, *giustizia*). All these presumptions have actually diverse methodological implications concerning the construction of concrete adjudication. See J. M. Aroso Linhares, “Validade comunitária e contextos de realização. Anotações em espelho sobre a concepção jurisprudencialista do sistema”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, n.º 1 (2012), 58 ff. (also in <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/rfdulp/article/view/2966>).

proposal - which, as we have already seen, takes seriously a radically practical-cultural conception of Law, treated as a certain Law, if not as a form of life or as a tradition inseparable from the Western Text. It is as if the claims of autonomy and substantive validity (or their conjugation) are admitted to be sustainable as correlates of an argument of *historical-cultural continuity*; but then also as if the categories of intelligibility and practical acquisitions which specify these claims should be significantly experienced as constitutive *cultural artifacts* and as performative guiding elements of a *non-necessary* and *non-universal* (culturally plausible and civilizationally moulded) answer (among other plausible answers) to the *universal* (anthropologically necessary) problem of the institutionalization of a *social order*.

I repeat. Considering normative principles in this way unquestionably means distinguishing them from *regulae iuris*, to the same extent that it means defending an understanding of the “human foundation of law”, which, notwithstanding the relevance given to the institutionalization of the case-controversy — as a *microscopic* model of community (of thirdness) relativizing its subjects (interrupting the face-à-face immediately experienced in the subjects encounter) — is not based on the experience of the *regulae iuris* — and on the “subjective conception of Law” to which the *search for the preferable* warranted by those *regulae* confers the possible level of rational control (if not “objectivity”)⁵¹ — but rather on the plausibility of a specific *respondere* — as a *respondere* which on the one hand consecrates the dialogical dynamics between *thirdness* (in an objective sense⁵²) and *concreteness* (exemplarity) as a specification of the dialectics between “old” and “new” demanded by *phronesis*⁵³, and that on the other hand justifies an explicit construction of *humanitas* (taking seriously the invention of a community of comparable equals and their dignity as rank or status).

However, does distinguishing the principles from *regulae* (which, regarding the conception of practical rationality, corresponds to the refusal of a purely topical-rhetorical approach) necessarily implies that we ignore (or that we should ignore) these *regulae* and their precious contribution to the content (and determination of content) of valid in force Law? I don't think so. As a precious legacy which is permanently written by the project-projecting of law - a projecting that, in its condition of *artefactus*, identifies the development of a practical-cultural autonomous circle as a simultaneous experience of throwing and being thrown

⁵¹ S. Nicolai, “Between Principles and Rules...”, p. 153, Idem, *Principi del Diritto*, pp. 305-311 (“L’oggettività di una scienza soggettiva”).

⁵² Precisely as the *tertium comparationis* that the dogmatic stabilization of legal materials (treated as warrants and criteria) effectively allows .

⁵³ R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.

(within its own throw)⁵⁴— the signifiers of *regulae iuris*, interpreted as if they successfully refused both necessity and contingency, lose in onto-anthropological necessity (justified by their interpreting-mirroring of human nature) what they gain in constructive *sveltezza* and systemic intelligibility. Defending the latter (from the perspective, as we have already seen, of a *multidimensional* and *open* system) actually means admitting that they should no longer be worked on as if they were part of a pure *catalogue of topoi* but rather as if they offered a specific normative context and simultaneously objectified a normatively open correlate of the plural stabilization practices which construct the layers or strata of the legal system. This means treating their contents as constitutive elements of the incessant process of re-writing which, intertwining stabilization and realization practices, is a condition of possibility for the *bottom up* reconstruction of the system and the dialectics between system and problem.

This participation of the contents of *regulae iuris* (i.e. as rules coming after the consolidation of an experience) is certainly easily recognizable in all the stabilization practices that build the system.

Considering the distribution of such content across the different practices, it is however productive to acknowledge some expected “trends” or “constancies” in the configuration of the respective contributions. What trends am I referring to? In a very brief outline, I would identify the following ones: firstly, the one that allows us to conclude that, with regard to the content of normative principles (treated as foundational warrants), a successful stabilizing institutionalization (combining statutory, jurisdictional-adjudicative or dogmatic-doctrinal practices) will be unthinkable without taking into account the heritage of *regulae iuris* (if not the tradition of relevance concerning *asystatae controversiae*) and its dynamics of exclusion (showing the “paths” that must be avoided); secondly, the one that allows us to recognize that, of all the stabilization practices involved, those that offer the most significant resistance to the incorporation of *regulae* (giving them at most a regulative or recommendatory nature), are certainly the legislative-statutory practices (including the constitutional ones) - certainly not by chance, this is due to their specific mode of contingently and conventionally programming integrated contexts; thirdly, the one that illuminates the role that the so-called *Iuristenrecht* gives to the incorporation of *regulae*— with possibilities that range from the reflexive integration (which at the limit can also be critical conversation) performed by dogmatic mediation ... to the experimentation in concrete (on the border between practices of stabilization and realization) attributable to the construction of judicial rulings; and last but not least, the one which, respecting *regulae* as integral units, whilst giving them the intelligibility of flexible (non-monolithic) codes or canons

⁵⁴ This formulation *projecting* is explicitly borrowed from Heidegger’s understanding of *constitutive historicity*: for a less perfunctory defense, see J. M. Aroso Linhares, “Translation, Intercultural Dialogue...”, *passim*.

(generated, in situated contexts, by a more or less shared interpretive community), includes them in the stabilizing practices of the so-called *legal reality*, this being taken as an authentic specifying stratum of the legal system⁵⁵. Isn't this precisely preserving systemic intelligibility (as an irreducible dimension of the autonomy of Law) whilst simultaneously rejecting the modern prevalence of a heteronomous prescriptive approach?

Bearing in mind that the understanding of principles *as ius* (methodologically treated as foundations) is inseparable from the experience of the system and from the performance of the dialectics *problem/system* – I would say that it will not be possible to submit a criterion (whatever it may be) to the perspective of the case-controversy without reconstituting its constitutive relationship with the principles!⁵⁶— the question is this: does the concrete realization of law not gain in resources and in possibilities of rational control (with indisputable implications regarding the conception of juridicalness and its correlative claims for autonomy and limits) when we distinguish (from the methodological point of view) the principles and *regulae iuris* ... and reserve for the latter their fully topical intelligibility (highlighting them as a *catalogo di problemi, di giustificazioni, di argomentazioni, di sic et non*⁵⁷) that, without prejudice to the claim for consonance with problem-solving practices, we understand should be denied to principles? Would not this distribution of resources and tasks attributable to principles and *regulae iuris* (preserving the differences between them) give the legacy of Italian “radical” feminist thinking (*pensiero femminista “del simbolico”*), as a feminism of *sexual difference* (the so-called Thought of the Sexual Difference or Thought of the Symbolic) a significantly greater impact regarding the assimilation of its reflective possibilities by contemporary legal discourse and practices? If the highlighting of the connections between Giuliani's *regulae iuris* and the *rules* considered by this *feminism of difference* guarantees the irreducibility of this Italian tradition to the deconstructivist manifestations of feminism (showing the affinities of the latter with an instrumental, functionalist conception of Law) — this is certainly one of the most stimulating reflective contributions that we owe to Silvia Niccolai⁵⁸! And would not the preservation of the systemic intelligibility of the normative principles guarantee in turn (and in addition) the indispensable reinforcement of the *tertiality* that could

⁵⁵ J. M. Aroso Linhares, “The Claim for ‘Consonance’ between Principles and Problem-Solving Practices...”, pp.118-120.

⁵⁶ Statutory norms, for example, should always be problematized *in concrete* from the perspective of their *ratio iuris*, as if they constitutively incorporated a claim for consonance with the principles.

⁵⁷ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, p. 355.

⁵⁸ S. Niccolai, *Principi del Diritto*, pp. 946-959, “What is Happening to the Norm? Gender as a Paradigm of a Deformalised Neo-legal Positivism”, in Angela Condello (ed.), *New Rhetorics for Contemporary Legal Discourse*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, 101-118, “The Risky Temptation of Wanting to Be the Legislator of the Language”, *Undecidabilities and Law*, vol 1 (Law and the Janus-faced Morality of Political Correctness), Coimbra, Coimbra University Press, 2021, 85-108 (available in <https://impactum-journals.uc.pt/undecidabilitiesandlaw/article/view/8888>).

prevent feminist approaches from falling into the temptation of a narrative discourse about (marginalized) identities and forms of life (if not into a vertigo of community-building counter-storytelling)? Surrendering to these temptations — opening the path to a plural ensemble of *outsider jurisprudence(s)* and their *particular (incommensurable) ways of storytelling* — means actually being unable to meet the claim for intersubjective comparability that is one of the conditions of possibility, if not *the* condition of possibility, of an autonomous Law and its specific *form of life*⁵⁹.

With these questions I come to an end. Formulating them like this is actually immediately recognizing that our present circumstances (with its panjuricist instrumentalism) need more than ever the critical-reflexive approach to Law *as ius* that we are free in privileged conditions to pursue when we cultivate (and reinvent) the dialogue between Alessandro Giuliani's and Castanheira Neves' powerful proposals (in their unequivocal common ground, but also in their fruitful differences). As if I were asking that this first draft of a *pezzo concertato* could, in the future, open the door to other fruitful *ricerche*.

⁵⁹ J. M. Aroso Linhares, "The Pluralism of Identities as a Challenge to Law's and Legal Theory's Claim to Comparability", *Undecidabilities and Law*, vol 3 (Justice as Translation and Counter-storytelling), Coimbra, Coimbra University Press, 2023, 85-108 (available in <https://impactum-journals.uc.pt/undecidabilitiesandlaw/article/view/14686/9947>), 125-148.

GIUSTIZIA RESA NELLA REALTÀ LA METAFISICA REALISTA DEL DIRITTO IN SILVIA NICCOLAI

ANGELA CONDELLO

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli Studi di Messina
acondello@unime.it*

ABSTRACT

Il saggio presenta un punto di vista su *Principi del diritto, principi della convivenza* di Silvia Niccolai, presentando tre intuizioni: (1) quel che il testo *attraversa* e cioè varie epoche del pensiero giuridico e concezioni del diritto; (2) quel che il testo tratta *tratta* e cioè alcune questioni teorico-generalì come l'interpretazione del diritto e il rapporto caso-norma nella continua ricerca del giusto; infine, (3) quel che il testo *consegna* e cioè ordine di pensiero utile per studiare criticamente il fenomeno giuridico tramite uno sguardo sia critico sia interno alle sue operazioni.

KEYWORDS

Regulae iuris, diritto e giustizia, fatti e norme, linguaggio, metafisica, realtà.

1. REGULAE IURIS. TRE INTUZIONI

Principi del diritto, principi della convivenza (Editoriale Scientifica 2022) è uno studio sulle *regulae iuris* che somiglia molto al *magnum opus* di un percorso di maturazione intellettuale di una studiosa, senza mezzi termini, eccezionale: il testo, infatti, elabora e rilancia alcuni degli itinerari di un ragionare vitale, brillante e complesso che Silvia Niccolai coltiva sapientemente da tempo. Proprio come un vero *magnum opus*, cioè come una grande opera alchemica volta a trasformare le materie prime per realizzare la pietra filosofale, il testo *attraversa* epoche del pensiero giuridico e concezioni del diritto, *tratta* questioni teorico-generalì come l'interpretazione del diritto e il rapporto caso-norma nella continua ricerca del giusto, e *consegna* uno strumento poderoso per studiare criticamente il fenomeno giuridico tramite uno sguardo sia critico sia interno alle sue operazioni, lasciando aperto il tema del senso e della funzione del diritto pur fornendoci una prospettiva chiaramente posizionata, che ha caratteri realisti e antiformalisti. A partire da alcune tracce e dibattiti tradizionali, ripresi sapientemente e in profondità, Niccolai apre nuovi percorsi interpretativi utili alla scienza giuridica attuale.

Questo contributo sviluppa essenzialmente le tre intuizioni appena menzionate (quel che il libro *attraversa*; quel che il libro *tratta*; quel che il libro *consegna*) e per

questo - rispetto alla mole di questioni studiate dall'Autrice - quanto metterò in forma non è altro se non una prospettiva personale, sulla quale tuttavia mi preme fare una considerazione preliminare. Conoscendo Silvia Niccolai e il suo lavoro da qualche tempo, la lettura del suo testo è stata, a un tempo, sia naturale che complessa. È stata naturale, in primo luogo, perché spesso mi trovo a muovermi nel suo ordine di pensiero e sto apprendendo, con gli anni, a ragionare in sintonia con lei. In questa prospettiva, trovo che il tema delle *regulae* sia riconducibile a un'ampia trama di questioni che riguardano il radicamento del diritto nella società. Lo sforzo che provo a compiere in questa mia prospettiva è ciononostante complesso, in secondo luogo e tuttavia, perché il punto di vista interno non sempre è il più semplice: al contrario, una posizione apparentemente privilegiata, di vicinanza, potrebbe avermi fatto cercare, tra le righe, qualcosa su cui l'Autrice non sarà completamente d'accordo, per via di una sorta di deviazione dello sforzo ermeneutico - per dirla con Schleiermacher - secondo cui interpretare significherebbe capire un autore meglio di quanto lui abbia compreso sé stesso. Speriamo, insomma, che in questo caso non significhi una distorsione di quel tratto brillante, vitale e insieme complesso che caratterizza questa studiosa.

2. QUEL CHE IL LIBRO ATTRAVERSA. CONCEZIONI E CONCETTO DI DIRITTO

Veniamo alla prima delle linee attraverso cui, in queste riflessioni, propongo di leggere *Principi del diritto*: nelle pagine del testo si incontrano praticamente tutte le ere della storia giuridica, dal mondo classico alla modernità fino a riferimenti attualissimi. Non solo i tempi attraversati sono molteplici e riflettono naturalmente logiche, preoccupazioni e tradizioni disomogenee; al fianco di questa tendenza a considerare olisticamente l'oggetto-diritto per osservarlo in una dimensione intertemporale sapientemente gestita fra le sue differenze non manca, inoltre, uno slancio che porta l'autrice a navigare fra diversi campi disciplinari: diritto romano, storia del diritto, filosofia del diritto e teoria generale, diritto pubblico. Le *regulae iuris* funzionano come un grimaldello che funziona per aprire molti usci: quello dell'interpretazione, quello dell'argomentazione, quello dell'applicazione del diritto e quello della tenuta degli ordinamenti, e così per molti altri. Mettendo in gioco ideali, valori, bisogni, scelte e relazioni, le regole danno forma alle esperienze di convivenza e, lo spiega molto bene l'Autrice, per farlo possono seguire due vie: funzionare come rigidi impedimenti imponendo il proprio contenuto in modo autoritario (come fanno le norme); oppure emergere accanto alla vita aprendosi ai bisogni e alle emozioni, assecondando i cambiamenti (come accade nel caso delle *regulae*).

Il libro attraversa ere, discipline e questioni giuridiche e nel percorso fra varie concezioni del diritto riesce a puntare dritto al suo concetto¹, fornendo un punto di vista originale e utile sotto diversi profili teorici: conducendoci fra tradizioni e contesti disomogenei ciascuno dei quali è stato segnato da precise questioni teoriche, Niccolai riesce a mostrarci come per mezzo delle regole sia stata difeso un rapporto dinamico fra l'uomo e la realtà che abitiamo e in senso più astratto fra piano soggettivo e piano oggettivo. Attraverso le diverse concezioni delle *regulae* fra mondo antico e moderno, fra esaltazioni e obliterazioni del loro potenziale, tuttavia, il termine stesso (*regula*) ha finito per essere spesso confuso con la norma, specialmente con l'affermarsi della distinzione fra principi e regole. Tuttavia, Niccolai valorizza un'idea di regola che arriva dalla realtà e dalle relazioni concrete, non arbitraria o calata dalle istituzioni; un'idea che insomma esprime i movimenti della realtà consolidatisi attraverso l'opera sapiente dei giuristi (e che è stata anche al centro del pensiero femminista del simbolico: non a caso Niccolai riprende, fra le altre, Cigarini e Muraro).

Fra concezioni e concetto ci sono alcuni elementi in comune: le prime sono interpretazioni che vengono date di un oggetto; il secondo raccoglie le assunzioni fondative di un oggetto. L'oscillazione fra questi due piani mi sembra costituire un elemento importante nel lavoro di Niccolai, che partendo dal Digesto (*De diversis regulis iuris antiqui*, D. 50. 17), attraverso incursioni in altre esperienze - come ad esempio le decretali pontificie - chiarisce come queste proposizioni brevi dal tono generale hanno progressivamente coperto temi diversi, a volte ripetendo punti di vista e visioni del mondo e altre volte offrendo nuovi spunti, per acquistare rilievo tanto negli usi quanto nei discorsi dei giuristi, riflettendo precetti definiti nel corso del tempo, emersi in controversie su materie varie, così fornendo un canale e anche dei contenuti per la trasmissione del sapere giuridico. Usate, nel diritto romano, anche per la presentazione di *quaestiones iuris*, il loro posizionamento al fondo del Digesto tuttavia ha finito in parte per tradirne la funzione più nobile e cioè quella di offrire uno spunto per riflettere a partire da relazioni, equilibri e problemi emergenti dalla realtà umana in rapporto alle regole. Relegate spesso e da molti a svolgere il compito didattico di sintesi delle strutture dell'ordinamento, usate poi per memorizzare le dinamiche fondamentali senza però troppo attribuire ai modi del loro emergere e alla loro conformazione a cavallo fra dati normativi (le cose devono andare/stare così) e dati di realtà (le cose vanno/stanno così), le *regulae* raccolte per argomenti sono usate per presentare anche dei casi tipici e svolgono la funzione di *topoi*.

¹ Mi riferisco in particolare alla distinzione concetto-concezioni per come è stata sviluppata da Vittorio Villa: e.g., V. Villa, *Concetto e concezioni di diritto positivo nelle concezioni teoriche del giuspositivismo*, in *Diritto positivo e positività del diritto*, a cura di G. Zaccaria, Giappichelli, Torino, 1991, pp. 155-189; *Conoscenza giuridica e concetto di diritto positivo. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1993.

È Niccolai stessa a condurci nella relazione fra le *regulae*, le concezioni e il concetto di diritto; scrive “proprio richiamandosi alle *regula iuris*, la scienza giuridica italiana, rimasta attaccata più di altre alle concezioni tradizionali, ha svolto una sua critica agli assunti moderni per cui la realtà non ha delle implicazioni deontologiche, né la ragione umana ha la capacità di coglierle. Una critica, insomma, al dualismo o ai dualismi, che si aprono con Cartesio tra il soggetto che pensa e la realtà, con Hume tra i fatti e i valori, con Kant tra l’intelligenza e il mondo reale”.² Attraverso le diverse concezioni del diritto viste nel filtro delle *regulae*, fra normatività e realtà, fra dover essere ed essere, lo studio di Silvia Niccolai indica insomma agli scienziati del diritto una strada che porta al nucleo del concetto di diritto attraverso le sue diverse concezioni. D’altra parte, “regolare” è un’azione che comporta pensiero, giudizio e visione: si danno regole o si recepiscono regole dentro un orizzonte di senso, una riflessione che è stata al centro dell’ermeneutica filosofica (penso a Heidegger e Gadamer soprattutto) e che riemerge oggi a proposito dell’automatizzazione dei procedimenti giudiziari. La visione del diritto che viene tradotta nella *regula* implica che le situazioni sono state pensate e che si sia raggiunta una determinata visione rispetto a una eventuale questione. Di più: diversamente da quanto accade in molte teorie giuridiche contemporanee che hanno inteso la modernità come un mero salto nell’istituzionalismo, nell’astrattezza e nella codificazione finendo per abituarci “a pensare che il diritto non ha principi propri perché non ha una realtà in sé”,³ la teoria di Niccolai racconta la vicenda di uno strumento che è animato, abitato dalla mente e dall’esperienza umani e che non riceve indirizzo e forza soltanto da dinamiche sopraindividuali. Al contrario, le *regulae* nascono e si modificano proprio a causa del loro rapporto con la realtà: a tal proposito, l’Autrice riprende una splendida immagine di Lia Cigarini per cui le regole devono potersi curvare per aderire alla vita e al mutamento sociale a seconda dei diversi rapporti fra uomini e fra uomini e realtà.

Il ritorno alla realtà delle *regulae* – attraverso le fasi storiche – sembra simmetrico ad alcuni lavori di storia del metodo (penso per esempio a Larenz e altri tedeschi che scrivono soprattutto durante la metà del XX secolo): lavori nei quali si cerca la continuità anche fra le discontinuità e nei quali è ben chiara sin dal principio l’esigenza intellettuale da cui muovono gli autori e cioè quella di lavorare sulle concezioni (in quel caso del metodo, per Niccolai delle *regulae*) per mirare al nucleo concettuale dell’oggetto di studio di ogni scienziato del diritto (qui penso ad esempio a Giuliani, autore che personalmente ho conosciuto attraverso Niccolai stessa che ne è, con Cerrone,⁴ fra gli interpreti più raffinati). Qualcosa che fa, *mutatis*

² S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 30-31.

³ *Ibid.*, pp. 960-61.

⁴ Cfr., fra gli altri, F. Cerrone e G. Repetto (a cura di), *Alessandro Giuliani: l’esperienza giuridica fra logica ed etica*, Biblioteca dei Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, Giuffrè, Milano, 2012.

mutandis, anche Isaiah Berlin nei suo *Capitoli della storia delle idee*,⁵ citando Kant,⁶ quando parla del legno storto dell'umanità, da cui non si può costruire nulla di perfettamente dritto. Anche in quel caso, si vuole dire qualcosa di universale attraverso dei capitoli, degli episodi della storia, sempre fra continuità e discontinuità.

In questo senso *Principi del diritto* va preso, a mio avviso, proprio come un lungo e dettagliato attraversamento fra epoche e campi del sapere (giuridico e non solo), in cui fra le concezioni sembra però sempre emergere un concetto di diritto ben preciso. Quale concetto e perché provo a dirlo con Rousseau, attraverso la domanda che si pone nel capito VI del secondo libro del *Contratto sociale*:⁷ “ma che cosa è dunque una legge? Finché ci contenteremo di connettere questa parola solo con idee metafisiche, continueremo a ragionare senza intenderci; e quando avremo detto cosa è una legge di natura, non sapremo meglio cosa è una legge dello Stato”. Non bastano le idee, insomma, per ragionare e intendersi di qualcosa che non è soltanto ideale ma, al contrario, si radica nella vita quotidiana e in ciò che Niccolai, seguendo Giuliani e altri, chiama “realtà”.

Tra fatti e norme, *is* e *ought*, *ciò che è* e *ciò che deve essere*, il diritto definisce la vita in comune degli uomini e riflette, in questo esercizio definitorio, determinate visioni del mondo, un bagaglio di conoscenza che orienta relazioni, attitudini e comportamenti. La peculiarità delle *regulae* risiede nel modo in cui emergono e con cui acquisiscono autorità, da un lato, e nella forma aperta, universale e quasi eterna del linguaggio con cui sono costruite, dall'altro lato. Diversamente dalle concezioni del diritto che riflettono uno scarto netto fra ciò che c'è e ciò che deve essere, concezioni, per intenderci, focalizzate sul momento della formalizzazione o della codificazione di norme dettagliate e pensate per governare situazioni ben precise, la struttura aperta delle *regulae* si presta a adattarsi ai fatti “mille e mutevoli” a cui danno vita le azioni umane,⁸ cercando continuità nelle dinamiche in cui interviene il diritto.

Così, attraverso questa concezione del rapporto tra fattualità e normatività, il lavoro presenta un concetto di diritto assolutamente originale: il diritto non è inteso come apparato di forme che intervengono su una sostanza già esistente, in altre parole non c'è un prima e un dopo fra diritto e realtà, ma il esso stesso viene concepito come una realtà che ha i suoi principi. Come spiega l'Autrice: nel commento di Bulgaro al libro *De Regulis* si trova un'analisi sulla frase *regula est quae rem, quae est, breviter enarrat e quasi causae coniectio*. Prima vengono le cose, prima viene la realtà con le sue cause e i suoi effetti: dalle cose, dalla realtà,

⁵ I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano, 1994, trad. Giovanni Ferrara degli Uberti.

⁶ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlinischen Monatsschrift, Berlino, 1784.

⁷ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1994, trad. Valentino Gerratana, pp. 52-53.

⁸ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., p. 37.

dalle sue cause e dai suoi effetti viene la regola. Ciò che dal diritto risulta nelle situazioni singole (nei casi), diviene regola: non è insomma la regola a fare il diritto, ma essa stessa è fatta mediante l'interazione fra parole, cose, relazioni e soggetti. Secondo una logica equitativa, in altri termini, il concetto di diritto riflesso nella tradizione delle *regulae* non è quello tipicamente giuspositivista per cui da un lato c'è il mondo su cui interviene, dall'altro lato, un ordine normativo. Il concetto di diritto riflesso nella tradizione delle *regulae* è tale per cui è il mondo stesso a produrre le regole e non viceversa.

Attraverso una storia del pensiero e della scienza giuridici che ha nelle *regulae* il suo *leitmotiv*, Nicolai mostra elementi di continuità e discontinuità, momenti di rottura e inversioni di paradigma, oscillazioni tra fasi incentrate sul giusnaturalismo e altre sul giuspositivismo, problemi ricorrenti e loro interpretazioni: come testimonia anche il titolo principale del lavoro, giustamente ampio e ambizioso (*Principi del diritto, principi della convivenza*), le regole (nel sottotitolo) e i principi non sono alternativi fra loro. In questa storia del pensiero giuridico che è anche una teoria, Nicolai ha costruito una vera e propria storia delle idee ad uso dei giuristi, mossa da un intento simile a quelli che hanno portato Vico alla *Scienza Nuova* (1744) o Colingwood a *The Idea of History* (1946). Il suo attraversamento, come in quei casi, non è mera esplorazione: nel condurre il lettore fra mondi e periodi, dice qualcosa dell'oggetto in questione e cioè del diritto. Torniamo così al nucleo di questo primo paragrafo. Quel che il libro attraversa sono diverse concezioni delle *regulae iuris* che fanno emergere una serie di questioni ricorrenti simili alle *persistent questions* in *The Concept of Law* di Herbert Hart:⁹ in che cosa differisce il diritto e in che cosa assomiglia ad altri sistemi di regole e ordini supportati da apparati per metterli in forza? In che cosa differisce, e come è legato, il diritto agli obblighi morali? Che cosa sono le regole e in che senso o misura il diritto è una questione di regole? La consonanza fra il testo di Nicolai e il nucleo teorico del fondamentale lavoro di Hart su cui ancora oggi i filosofi del diritto elaborano tesi e obiezioni mi sembra tutto fuorché casuale. Attraverso le discipline e le epoche, attraverso le concezioni, si punta infatti al concetto. Nei prossimi due passaggi argomentativi proverò a dire su quale concetto e perché.

3. QUEL CHE IL LIBRO TRATTA. L'ETERNA RICERCA DEL GIUSTO

Principi del diritto tratta molti temi: l'ordine, la funzione dell'interprete e l'interpretazione costituzionale, i principi generali, il metodo, il rapporto fra realtà e idee, gli approcci formalisti, storicisti e giusnaturalisti alla scienza del diritto, l'adattamento del diritto alla realtà sociale, l'equità, i modelli di costituzionalismo, le norme di riconoscimento, lo scarto fra il diritto concepito come tecnica e il diritto

⁹ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon, Oxford, 1961.

concepito come valore, le differenze e le interferenze fra il diritto, la morale e le virtù. Come se non bastassero i riferimenti diretti e le trattazioni approfondite di autrici e autori, attraverso i temi richiamati (e molti altri) il lavoro può condurre ben oltre le questioni direttamente trattate. Detto altrimenti, il materiale di questo lavoro non è soltanto quello visibile e che troviamo nel testo, ma c'è tutto un "negativo" di riferimenti attraverso cui lo si può leggere.

Sono molte le questioni che la lettura di queste pagine mi ha sollecitato e non posso certo menzionarle tutte. Vorrei soffermarmi su un tema che è legato a doppio filo con le *regulae* e il loro uso ossia il rapporto fra il diritto e la realizzazione della giustizia, più in generale fra diritto e giustizia. Il testo percorre molti confini del diritto, fra tecnicismi, formalismi e idee astratte: mettendo in discussione dicotomie come fatti v. norme e caso v. norma, Niccolai entra ed esce dal discorso giuridico mettendo volutamente in crisi la distinzione hartiana fra punto di vista esterno (quello dei teorici, che guardano al diritto come a uno fra vari fenomeni di regolazione sociale) e punto di vista interno (quello dei giuristi, che guardano al diritto parlandone da una prospettiva appunto più ravvicinata). Un'operazione che a dire il vero è riuscita a pochissimi studiosi prima d'ora: fra questi senz'altro Alessandro Giuliani, che non a caso è una delle fonti ricorrenti nel lavoro di Niccolai.

Sul crinale fra un *dentro* e un *fuori* rispetto al diritto, per esempio, il rapporto fra la natura concreta, singolare, unica e irripetibile dei fatti e dei casi e quella astratta, universale, ripetibile e ripetitiva delle norme viene presentato sotto varie forme, nel suo dinamismo dialettico, tanto a partire dal funzionamento delle *regulae* stesse - che sono "emergenti" dalla realtà - quanto attraverso riflessioni teoriche (per esempio) sul rapporto fra la vaghezza del linguaggio e la regolarità delle operazioni giuridiche - nel caso, ad esempio, dei rischi connessi alla certezza/incertezza nell'applicazione del diritto. Attraverso l'adattamento delle regole ai casi, il linguaggio risulta come "esempio di un ordine che, grazie al proprio esistere, consente la propria modificazione mediante l'uso che il parlante ne fa"¹⁰ (qui con un'inclinazione al pragmatismo). Tale carattere naturalmente aperto delle *regulae* sembra in questo senso rispondere all'esigenza di modulare l'astrattezza delle norme alla concretezza dei casi attraverso l'interpretazione:¹¹ l'incedere inclusivo della *regula*, che dice qualcosa di *sostanzialmente valido per tutto*, è analogo all'*uso* nel linguaggio, che per esempio nel tardo Wittgenstein spiega il cambiamento e l'adattamento dei termini ai contesti. Diversamente dalla norma, la *regula* dice qualcosa che è già nella realtà e deriva il dover essere dall'essere (non però propriamente nel senso della legge di Hume). Introducendo, situazione dopo

¹⁰ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., p. 956.

¹¹ G. Tarello, *L'interpretazione della legge*, Giuffrè, Milano, 1980; S. Castignone, R. Guastini, G. Tarello, *Introduzione teorica allo studio del diritto*, Lezioni, ECIG, Genova, 1978. Entrambi i lavori sono in: G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1974.

situazione, delle specificazioni ai significati, il carattere aperto della *regulare* rende così persino naturale l'eccezione, che non è una trasgressione connotata negativamente bensì una precisazione, un ampliamento del suo senso.¹²

Un simile punto di vista apre dunque alla possibilità di pensare l'incompletezza degli ordinamenti come una possibilità e non come un problema da risolvere,¹³ o il pensiero analogico come un tassello strutturale su cui poggiare tutto il senso del rapporto fra diritto, giustizia ed equità e non come una forma di ragionamento limitata ad alcune circostanze: non a caso l'Autrice discute anche i vichiani accordi topici - luoghi comuni e forme di mediazione fra noto e ignoto, presente e passato, generale e particolare.¹⁴ Il lavoro potrebbe essere letto, in questo senso, come una grande trasposizione del *rule skepticism* al meta-linguaggio giuridico, fra relazioni di riferimento e significati,¹⁵ dove naturalmente viene dedicato il giusto spazio alla forza vincolante della narratività del caso, il grande *tertium datur* che fatica spesso a trovare la propria legittimazione nell'impianto giuridico, fra la necessità dei fatti e l'astrattezza delle norme.¹⁶

La matrice teorica di questo lavoro, tuttavia, è libera da posizionamenti preventivi. Per quanto vi siano diversi rimandi, più o meno diretti, alla tradizione dell'ermeneutica filosofica (penso a Kaufmann, Hruscka ad esempio), lo stile e le idee di Silvia Niccolai sono liberi da un'appartenenza teorica fissa, che risulterebbe, rispetto a lei, a mio avviso rischiosa. È ovviamente presente l'ermeneutica, ma senza che vi sia faziosità o opposizione rispetto, per esempio, al positivismo: nessun approccio, nemmeno il realismo su cui mi soffermerò di più nell'ultimo paragrafo, è presentato come esclusivo: l'ordine da realizzare attraverso il diritto non è mai o di un tipo o di un altro; è più simile a *thémis*, per dirla con Benveniste,¹⁷ cioè

¹² A. Condello, *Transgression and Individuation. Proximities Between Law and Literature*, in A. Condello, P. Heritier (ed. issue), *The Myth of the Law through the Mirror of Humanities. Perspectives on Law, Literature, Psychoanalysis, and Aesthetics*, Law and Literature; A. Condello, *Sul caso giuridico come disegno*, Teoria e critica della regolazione sociale, Vol. 1/2020, pp. 95-112; A. Condello, T. Toracca, *Transgression*, in P. Goodrich, D. Gandorfer, C. Gebruers, *Research Handbook on Law and Literature*, Elgar, Cheltenham, pp. 499-517.

¹³ Questa tendenza, a tratti, mi ha fatto pensare a C. Sunstein, *Incompletely Theorized Agreements*, Harvard Law Review, Vol. 108, No. 7, 1995, pp. 1733-1772.

¹⁴ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., p. 956.

¹⁵ S. A. Kripke, *Naming and Necessity*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 1991.

¹⁶ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., p. 410. Che il caso sia il *tertium datur* fra fatti e norme è una intuizione che si trova in A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano, 2008, che naturalmente elabora sulla terza critica kantiana e su cui mi permetto di rimandare a A. Condello, A. Ferrara (eds.), *Exemplarity and its Normativity*, special issue di *Law and Literature*, Vol. 30/Issue 3, 2018; A. Condello, *Exemplarity: Story, Time and Gesture of a Threshold*, Law and Literature, vol. 30/Issue 3, 2018, 2017, pp. 421-432; 35; A. Condello, *Between Ordinary and Extraordinary. The Normativity of the Singular Case in Art and Law*, Brill, Leiden, 2018. Sul tema dell'esempio mi sono confrontata varie volte, in questi anni, con Silvia Niccolai e il dialogo con lei è stato sempre generativo per questi come per altri lavori.

¹⁷ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione* (Vol. 2), Einaudi, Torino. Il lavoro semantico di Benveniste è molto interessante come sfondo per la lettura

all'orizzonte dentro cui ci si muove dentro una società. Un orizzonte che punta a tenere insieme valori diversi e in cui rientrano tanto i codici quanto le regole, gli usi, la normatività religiosa e quella giuridica; un'istituzione, insomma, posta e creata intenzionalmente dall'uomo secondo le proprie esigenze. Dentro un ordine di questo tipo, lo *iūs* è posto intenzionalmente dall'uomo con l'obiettivo di trovare la misura esatta nel caso singolo, secondo l'*ars boni et aequi* che ha il fine preciso di bilanciare i conflitti senza neutralizzarli,¹⁸ di contenere pretese di giustizia plurali, di fare spazio alle istanze di giustizia come nel senso in cui Barthes intende la retorica antica.¹⁹

Non ha senso, nella ricerca della giustizia che disegna Niccolai in questo lavoro, svolgere resoconti soltanto tecnici del diritto – analisi della giurisprudenza, esegesi dei testi, studi e valutazioni economiche o quantitative d'impatto. Riprendendo Giuliani, l'Autrice vuole al contrario tenere dentro la sua analisi anche quel che gli uomini pensano, sentono e soffrono perché proprio in questo risiede l'anima del diritto che proprio perché nasce con l'uomo non può che essere anch'esso, non solo in senso figurale, vivente. Il dinamismo del diritto non risiede, perciò, nell'oscillazione fra piano della normatività e piano della fattualità. Esso è certamente nella circolarità ermeneutica che caratterizza ovviamente anche il diritto; tuttavia, proprio le *regulae* possono contribuire a comprenderne il senso "animato" e non solo "operativo" perché esse possono piegarsi, curvarsi, andare in un senso o in un altro.²⁰ È attraverso questo percorso che la *regula* diviene il mezzo privilegiato dell'equità – una relazione non arbitraria, *mai* arbitraria, fra le cose e le parole che usiamo per descriverle, secondo una giustizia che non viene ricevuta o imposta ma che è *resa nella realtà*.

Proprio nel pensiero femminile, sul quale Niccolai ha consegnato alla mia generazione riflessioni preziose a partire dai temi dell'esperienza, della singolarità e proprio del rapporto fra diritto e giustizia, si trova "una spiccata predilezione per la parola regola, rispetto alla parola norma (termine questo secondo particolarmente poco amato)".²¹ Diversamente dalla norma (che viene prima e interviene a modellare la realtà), la regola riflette una realtà consolidatasi progressivamente con l'azione umana, nelle relazioni, nelle pratiche – essa insomma deriva dalla realtà e ne è, in un certo senso, il riflesso. Nell'ambiguità di questo gioco derivativo del

di *Principi del diritto, principi della convivenza* perché presenta un campo aperto composto da vari significati – *themis* appunto, ma anche *iuse dike*. A *thémis*, l'ordine universale, fa riscontro la nozione di *dike*, la giustizia che si esercita fra nuclei famigliari, a livello sociale.

¹⁸ Secondo la lettura che per esempio Giuliani dà del diritto come "logica della controversia": cfr. A. Giuliani, *Presentazione*, in C. Perelman, *Logica giuridica nuova retorica* (1976), trad. it. a cura di G. Crifò, Giuffrè Milano, 1979. Cfr. inoltre, fra gli altri, A. Giuliani, *La «nuova retorica» e la logica del linguaggio normativo*, in *Riv.int.fil.dir.*, 1970.

¹⁹ R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, in *Communications - Année 1970* (16), pp. 172-223.

²⁰ Rimando, su questo, alle pagine che l'Autrice dedica al pensiero femminista italiano del simbolico, *Ibid.*, pp. 946 ss.

²¹ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., 954.

prima e del dopo, senza arrischiarsi in complesse letture fenomenologiche del rapporto fra diritto e tempo, quel che sicuramente è importante notare è la diversa struttura logica di norme e regole: le prime effettivamente hanno un impianto deontico (*se X, allora Y; ogni volta che A fa C allora B*), un impianto assente nella regola. Quest'ultima – e.g., *vim vi repellere licet; mater semper certa; necessitas non hacet legem; volenti non fit iniuria*, etc. – si colloca a cavallo fra una constatazione di uno stato di cose (elemento realista) che implica un'indicazione su come le cose *debbano* andare, affiancando l'idea che, proprio essendo espressione della realtà, essa dice sempre qualcosa di vero e di nuovo perché asseconda l'esistente e non mira a forgiarlo secondo un modello fissato. Secondo la logica per cui “tendenzialmente le cose vanno così” (e.g. *vim vi repellere licet*), la *regula* accompagna di fatto il riconoscimento di una forza assiologica, con il tono di un dover essere, ossia di ciò che allo stato dei fatti si verifica e si ripete.²²

L'approccio alla normatività attraverso la *regula* anziché attraverso la norma rientra, quindi, in un approccio al diritto che valorizza la riflessione sul linguaggio, l'interpretazione e l'esperienza come ambiti in cui si formano e si plasmano i nostri valori,²³ ambiti nei quali avviene lo scambio fra parlanti adeguando la generalità (esigenza di trattare equamente le situazioni) alle peculiarità dei casi singoli. La vicinanza delle *regulae* alla realtà ha valore, quindi, perché afferma che anche l'essere può fare da guida per l'azione.²⁴

4. QUEL CHE IL LIBRO CONSEGNA. LA METAFISICA REALISTA DEL DIRITTO

Nel 1964 il filosofo Enzo Melandri scrive il testo di presentazione a *Introduzione alla logica* di Irving Copi.²⁵ Sono gli anni in cui lavora al suo capolavoro, *La linea e il circolo*,²⁶ che uscirà nel 1968. Con il consueto tono diretto e senza troppi giri di parole, Melandri si domanda che senso abbia lo studio della logica non solo per la filosofia ma in generale per gli intellettuali e ancora più in generale a livello sociale. A che serve ragionare sulle inferenze, sulla struttura delle proposizioni, su come si attribuiscono relazioni fra segni e significati?²⁷ Chiunque vuole sapere (come funzionano le cose del mondo, come funzionano le relazioni fra gli uomini), ma più raramente ci si domanda davvero come arriviamo a conoscere qualcosa, a considerare qualcosa come verità. Il modo in cui pensiamo è allo stesso tempo

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 955.

²⁴ *Ibidem*, p. 957.

²⁵ E. Melandri, *Logica, introduzione alla democrazia*, in I. Copi, *Introduzione alla logica*, tr. it. di M. Stringa, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. VII-XXXV.

²⁶ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Quodlibet, Macerata, 2004.

²⁷ E. Melandri, *Logica, introduzione alla democrazia*, cit., p. VII.

quanto di più vicino alla nostra vita, da una parte (poiché influenza le nostre azioni, le nostre percezioni, le nostre scelte), e quanto di più distante dalle nostre preoccupazioni, dall'altra parte (a meno che non ci occupiamo proprio di logica). È insomma qualcosa che diamo spesso per scontato ma che di scontato non ha nulla.

Riprendo questo spunto perché mi pare importante per riflettere su quel che ci consegna Silvia Niccolai con questo *magnum opus*. Il senso del suo lavoro sulle *regulae*, lo dice il titolo stesso (riferito infatti al diritto e alla convivenza), è ben più ampio delle *regulae* stesse, che sono in tanto strumento per l'analisi in quanto funzionano, insieme, da figura di un sistema logico assai più ampio. Ora, se è vero, come sostiene Melandri, che “il rapporto fra la realtà e il modo di rappresentarla, se non è quello fra la causa e l'effetto nel senso aristotelico, non è neppure l'arbitrarietà o la mancanza che presupporrebbe una gnoseologia convenzionalistica”,²⁸ allora esso va immaginato dialetticamente, affidandosi a un pensiero volutamente mobile e generativo, seguendo il suggerimento di Marx nell'XI tesi su Feuerbach secondo cui i filosofi si sono occupati interpretare il mondo ma ora è il momento di trasformarlo. O seguendo, volendolo dire altrimenti, l'impianto teorico-critico francofortese per cui accettando certe logiche accettiamo certi modelli di società.

Dal canto suo, scavando nello iato fatti-norme e fatti-valori, Silvia Niccolai in questa ricerca non perde mai di vista il fine che va coltivando e così la logica che sceglie di studiare, la logica delle *regulae*, è un mezzo che mira a consegnarci una certa idea di diritto che non esiste fuori da una certa idea di *giusto* e di *buono*. Non solo in questo libro, ma da sempre nei suoi scritti, fini e mezzi sono intesi come termini correlativi: non ci sono fini senza mezzi e non ci sono mai mezzi (come qui le *regulae*) senza fini (una società giusta, più giusta). Se prevalessero i fini sui mezzi o viceversa, andrebbe perso l'equilibrio che invece in questo caso, come in altri suoi lavori, è generativo perché lascia intenzionalmente aperte alcune questioni, com'è d'altra parte necessario in lavori come questo o come ad esempio *Gli Osservanti* di Franco Cordero,²⁹ che a partire da ricostruzioni di epoche, temi e problemi puntano a consegnarci un vero e proprio sistema di pensiero e un modo di interpretare l'ufficio del giurista.

Ciò che vorrei trattare infine è il senso complessivo di quest'opera: accostando i principi del diritto ai principi della convivenza, una convivenza possibile per mezzo delle *regulae*,³⁰ l'Autrice ci conduce in una grande “slegatura” ancora viva nel presente, fra noi, il nostro immaginario e la struttura sociale a cui affidiamo la regolazione delle relazioni. La figura della “slegatura” mi sembra particolarmente interessante da riprendere oggi e anche per questo dovremmo essere grati a Silvia

²⁸ E. Melandri, *Ibid.*, p. IX-X.

²⁹ F. Cordero, *Gli Osservanti. Fenomenologia delle norme* (1967), Nino Aragno, Torino, 2008.

³⁰ S. Niccolai, *Principi del diritto, principi della convivenza*, cit., p. 961.

Niccolai, che fra la storia del diritto e l'analisi critica dell'impianto ordinamentale trova spazio per intuizioni filosofiche raffinate proprio come questa, che è di derivazione decostruzionista (è presente in Derrida e in Drucilla Cornell, per esempio). Soltanto riconoscendo la possibilità di un cambiamento e pensando appunto alla relazione fra la realtà e le logiche con cui la comprendiamo (e la regoliamo) in senso dialettico, è possibile il cambiamento (come nello spazio di autoriflessione di Adorno). Non è un caso che ritorni, specialmente nelle parti conclusive, il pensiero della differenza, per il quale è fondamentale il radicamento del diritto proprio nella sua "slegatura" e nella dialettica fra linguaggio e mondo: solo attraverso questa dialettica è pensabile (e possibile) la giustizia.³¹ Nella differenza, già a partire dalla filosofia di Nietzsche, c'è il rifiuto dell'arbitrio e della trascendenza, d'altra parte, che sono temi ricorrenti anche in questo studio sulle *regulae*.

Su questo rifiuto e sul senso di tornare su temi legati al linguaggio e ai suoi usi vorrei concentrare la mia riflessione conclusiva. Da un lato, Silvia Niccolai ritiene che ci si debba liberare dalle tendenze che radicano tutto nella metafisica; dall'altro lato, nel percorso attraverso cui siamo condotti mi sembra tornare continuamente il problema del fondamento del diritto. Le *regulae* in effetti ci pongono davanti al rapporto fra l'essere e il dover essere, fra realtà e normatività e dunque, in fondo, riguardano precisamente il fondamento del diritto e la sua legittimazione. Pur essendo costruita su un principio realista, insomma, quella di Niccolai mi sembra una posizione non così distante dalla metafisica. Quantomeno, per come leggo io questo lavoro, non è in opposizione ad essa. Ciò è dovuto, a mio avviso, al ruolo centrale attribuito al linguaggio nel discorso di Niccolai.³² L'approccio metafisico, a partire da Aristotele, ha avuto infatti fortune alterne:³³ nonostante la sua crisi attorno agli anni Trenta e Quaranta del Novecento provocata dal positivismo logico, la metafisica ha conosciuto una rinascita proprio a partire dal ruolo decisivo del linguaggio nel determinare i nostri schemi concettuali. In Strawson, per esempio,³⁴ la metafisica è intesa in senso non correttivo³⁵ ma descrittivo: serve, in sostanza, per gettare luce sul nostro mondo e semplificarne la comprensione, diversamente dal passato, quando era considerata un'analisi meramente tecnica, poco generativa e fissata su una dimensione trascendente.

³¹ Penso in particolare a L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli 2010 (1974); L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit 1984; L. Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli, 2011.

³² F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003.

³³ J. L. Ackrill, *Aristotele*, tr. it. P. Crivelli, Il Mulino, Bologna, 1999.

³⁴ P. Strawson, *Individuals*, London, Routledge, 1964.

³⁵ Come per esempio in Kant: I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, Bompiani, Milano, 2006.

Lo studio sulle *regulae* è, insomma, uno studio che guarda al fenomeno giuridico nella sua organicità – in questo senso esso punta al fondamento del diritto, la cui totalità viene penetrata da Niccolai con un metodo che a me spesso sembra quasi eracliteo poiché mira a spiegare le logiche profonde, gli elementi di regolarità e allo stesso tempo anche l'origine del diritto e la sua funzione. Attraverso, per esempio, il carattere convenzionale e normativo del linguaggio (che in questo lavoro è sia strumento di comunicazione, sia sistema di segni, sia rappresentazione del pensiero), le *regulae* sono discusse come *topoi*, ossia come strumenti persuasivi e regolativi allo stesso tempo, come specchio dei fatti e matrice delle norme (oltre il dualismo), come materia emergente nella realtà che acquista nel tempo forza vincolante.

In linea con la nuova retorica perelmaniana e con gli studi di retorica antica di Barthes, Niccolai tratta le *regulae* rivalutando l'ampliamento del campo retorico per inglobarvi anche la dialettica e il sapere pratico. Le *regulae* emergono dalla vita integrando varie forme della razionalità, dall'agire etico-politico a quello pratico: la forza (*dynamis*) della parola, che si manifesta anche nella circolazione delle *regulae* in quanto *regulae*, è legata a doppio filo con la saggezza (*phronesis*). L'intuizione di Niccolai è nel segno di una metafisica realista: se da un lato mi sembra ci sia una chiara spinta a ricercare l'essenza prima del diritto (anche se non esplicitamente), questa ricerca parte dell'esperienza e anzi vede riflessa l'essenza del giuridico proprio in una pratica dell'esperienza, cioè nelle *regulae* (d'altra parte, il nucleo della spinta metafisica in Aristotele risiede nella ricerca dei principi che regolano il mondo e la vita). Per il realismo metafisico – ad esempio in Putnam³⁶ – la cosa reale è la cosa essenziale e ordinaria. Attraverso le *regulae* Silvia Niccolai riesce a tenere insieme tanto gli elementi contingenti, reali e naturali, quanto il loro superamento e la loro trasposizione in una regolarità che si afferma oltre la realtà (come stabile, necessaria – poiché reale). Il suo è dunque un lavoro epistemologico, retorico e insieme metafisico e ontologico sul diritto, che ha il pregio di scostarsi dalla teoresi essenzialista per cercare la verità in ciò che c'è: per pensare a una giustizia, appunto, *resa nella realtà* – idealizzata e praticata, detta e interpretata, in un gesto di sintesi teoretica di rarissima finezza.

³⁶ Sebbene fosse cresciuto nella tradizione del positivismo logico, grazie a Carnap, Putnam finì poi sotto l'influenza di filosofi del calibro di W.V.O. Quine, Ludwig Wittgenstein, Nelson Goodman, trasformandosi in un severo critico degli elementi di base del positivismo logico (convenzionalismo, teoria verificazionista del significato, riduzionismo) e propendendo dunque per un approccio realista alle teorie scientifiche.

IL DIRITTO COSTITUZIONALE NELL'IMMANENZA DEI PRINCIPI DEL DIRITTO RIFLESSIONI PER L'OGGI

ELISA OLIVITO

*Dipartimento di Studi Giuridici ed economici
Facoltà di Giurisprudenza
Università di Roma "La Sapienza"
elisa.olivito@uniroma1.it*

ABSTRACT

Silvia Niccolai's book reveals a fertile and original thinking about the delicate balance between change and permanence of the constitution. It provides food for critical thought on the current scenario of constitutional doctrine and on the unfortunately widespread understanding of change as a legal technique responding to constantly changing social needs. In the face of this technicalization of constitutional change, the rejection of an artificial and therefore inhuman idea of law and the constitution is significant, because it is aimed at avoiding the loss the autonomy and non-arbitrariness of the law itself.

KEYWORDS

Legal experience; constitutional law; change; stability.

Se non c'è più futuro, il passato è esistito invano
Anna Seghers, *La guida*

1. IL PRESENTE E IL FUTURO DI UN DIRITTO CHE TIENE A MENTE L'ESPERIENZA VIVA DEL PASSATO

Il libro di Silvia Niccolai "Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle *regulae iuris*" ripercorre gli sviluppi del diritto comune europeo attraverso vicende che nelle riflessioni della scienza giuridica hanno determinato il trascolorare delle *regulae iuris*. Sono vicende che, nella progressiva emarginazione del *mos italicus* a vantaggio del *mos gallicus*, vengono delineate da una Studiosa che, da un lato, ha molto meditato sul pensiero di Alessandro Giuliani e, dall'altro lato, ha praticato, anche nello studio del diritto, il pensiero femminile del simbolico.

Due pensieri che l'Autrice sente come molto affini ed euristicamente fertili.

Quello di Niccolai è un libro erudito, ponderato e sfidante, al quale si farebbe torto se si volesse condensarne la straordinaria ricchezza di contenuti in poche battute. Anche per questa ragione scelgo di soffermarmi su tre aspetti in particolare, per restituire ciò che la sua lettura mi ha trasmesso e le considerazioni che ne sono scaturite.

A questo riguardo, vorrei partire da un'affermazione a mio avviso illuminante, alla quale Niccolai perviene dopo aver svolto approfondite riflessioni sulle *regulae iuris* e, perciò, sul diritto: «il mutamento nel diritto è assicurato non solo dal movimento *del presente verso il futuro* - la successione di leggi, l'abrogazione del passato - ma anche da quello *del passato nel presente*. Il richiamo al passato significa richiamo ai principi che sono noti perché si sono formati nel corso del tempo, sono stati messi alla prova in numerose applicazioni, rispecchiano opinioni comuni»¹.

Questo passaggio getta luce su uno dei punti nodali del Volume, perché chiarisce il modo in cui - e le ragioni per le quali - una scienza giuridica portatrice di una visione evolutiva ma non anche retrospettiva del diritto fa un torto grande, secondo l'Autrice, a sé stessa e soprattutto all'uomo, per il quale e dal quale il diritto scaturisce. Fa un torto anche a sé stessa perché, mentre guarda in avanti, è dimèntica dell'esperienza giuridica maturata nei tempi lunghi della storia.

Il raccordo del passato e del futuro nel presente dell'esperienza giuridica è, invece, reso possibile dalla risignificazione delle correlazioni tra le *regulae iuris* e i principi generali del diritto. Le une sono arrivate sino a noi dalla tradizione topica, nonostante le accuse di formalismo, astrattismo e rigidità, che il pensiero giuridico moderno ha avanzato nei loro confronti; gli altri sono espressione della permanenza dei contenuti propri del diritto - e non già solo di un ordinamento positivo - contenuti che, a saperli leggere, travalicano le implicazioni anti-topiche della codificazione ottocentesca e perimetrano le spinte al vuoto e artificioso cambiamento del diritto².

¹ S. NICCOLAI, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*, Napoli, Editoriale scientifica, 2022 (che d'ora in avanti si citerà come NICCOLAI 2022), 905 (corsivi dell'A).

² Niccolai ripercorre e rilegge in questa chiave il noto dibattito italiano sui principi generali del diritto, che accompagnò l'unificazione del diritto e proseguì dopo la compilazione prima del Codice civile del 1865 e poi del Codice civile del 1942: NICCOLAI 2022, 515 ss. Il Codice civile del 1865, nelle Disposizioni sulla pubblicazione, interpretazione e applicazione delle leggi in generale, all'articolo 3, secondo comma, recitava: «Qualora una controversia non si possa decidere con una precisa disposizione di legge, si avrà riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe: ove il caso rimanga tuttavia dubbio, si deciderà secondo i principii generali *di diritto*» (corsivi miei). L'articolo 12, secondo comma, delle Disposizioni sulla legge in generale del Codice civile del 1942 dispone, invece, che «[s]e una controversia non può essere decisa con una precisa disposizione, si ha riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe; se il caso

Per guardare nella giusta luce e comprendere la correlazione che Niccolai pone tra *regulae iuris* e principi generali del diritto sono necessarie due premesse.

Occorre innanzitutto considerare che tale correlazione è rintracciata e indagata nel contesto di un'esperienza giuridica che è storia e si fa storia nella realtà delle relazioni umane. Se si muove dall'idea che il diritto non è una tecnica artificiale ma pertiene a fatti umani, ci si avvede che la scienza giuridica è partecipe dell'esperienza giuridica, perché questa si è andata facendo nel corso dei secoli anche attraverso l'elaborazione di *regulae iuris* che guardano a quella realtà. E queste *regulae*, riconfigurate nel tempo come principi del diritto, non sono il risultato di uno sterile dogmatismo, ma sono sgorgate dai valori propri del diritto, dalle sue esigenze costitutive e dall'essere il diritto non mezzo allo scopo, ma esso stesso scopo.

L'esperienza giuridica di cui ragiona l'Autrice è, in tal senso, l'esperienza giuridica per come è intesa e investigata - oltre che da Giuliani - da Giuseppe Capograssi e da Riccardo Orestano, per i quali tale concetto non è riducibile solo alle norme giuridiche né tantomeno alle leggi dello Stato: queste ultime, in particolare, sono sì prevalenti, ma non esauriscono tutto il diritto vigente. L'esperienza giuridica si forma e si plasma attraverso i molteplici piani della realtà giuridica e va cercata nei fatti, nella vita comune e nell'azione ordinaria dei soggetti che del diritto fanno per l'appunto esperienza³.

A questo riguardo, è altresì chiaro che in Niccolai la concezione del diritto come esperienza giuridica scaturisce, in misura altrettanto importante, dal pensiero femminile del simbolico e dall'accento che esso pone sulla soggettività e sulla capacità di ciascuna di darsi regole in relazione ad altre. È anche da questo pensiero, infatti, che deriva la considerazione del diritto non come tecnica oggettivizzante al servizio dello Stato, della società, del potere, bensì come fine ancorato alle esperienze soggettive e radicato nel teatro delle relazioni senza secondi fini⁴.

La seconda e correlata premessa riguarda la distinzione, che attraversa il Volume, fra la tradizione anti-topica di trasmissione delle *regulae iuris*, connotata da un uso astratto e generale delle regole, e la tradizione topica, per la quale Niccolai parteggia in ragione della valorizzazione dell'*ars dialectica* e di un certo modo di intendere il legame tra fatto e diritto. Al fine di riportare all'oggi il discorso sulle *regulae*, la tradizione topica è, infatti, apprezzata ed esplorata non nel senso di un'attenzione al carattere meramente occasionalistico e casistico delle regole o nel significato solo retorico di esse come luoghi dell'argomentazione, bensì per il legame, che le *regulae* illuminano e rendono operante, tra argomenti generali e casi particolari.

rimane ancora dubbio, si decide secondo i principi generali *dell'ordinamento giuridico dello Stato* (corsivi miei).

³ Cfr., non esaustivamente, G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Roma, Maglione, 1932, *passim*; R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna, il Mulino, 1987, 347 ss.

⁴ Si vedano i richiami a L. MURARO, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Roma, Carocci, 2011, 25 ss.

Al netto dei documentati intrecci e della comune convinzione circa l'importanza di conoscere le *regulae*, la distinzione tra l'una e l'altra tradizione e, soprattutto, il *favor* espresso per la tradizione topica sono legati al fatto che l'Autrice, riallacciandosi ai giuristi del *mos italicus*, intende e articola il nesso tra *quaestio iuris* e *quaestio facti* come modo di praticare il diritto.

In queste concezioni, la regola è certamente *topos* (un argomento per esaminare una questione) ma è anche *topica* perché va sempre vista in relazione al fatto che essa serve a schiarire, al fatto *dal quale* a una regola si deve pervenire, ed è topica perché nessuna regola è "universale" nel senso di capace di esprimere in modo assoluto un valore dominante (non regge tutto, non vale ovunque, ma *localmente*) sebbene tutte le regole [...] concorrano a realizzare un quadro di valori omogeneo, unitario, pervase come sono di una stessa istanza equitativa⁵.

La duplicità di livelli su cui le *regulae* si pongono – qualificare il fatto singolo per interpretarlo e, al contempo, fornire un punto di vista universale, ma non totale – chiarisce in che senso e con quali cautele, secondo Niccolai, esse possono essere oggi accostate ai principi del diritto: annodando il diritto ai fatti e disvelando il carattere del diritto stesso come fatto umano, le regole formano una catena del tempo, in cui esse si radicano e permangono come principi costitutivi del diritto aventi valore intertemporale.

Le *regulae*, infatti, sono criteri costanti, cui il giurista ricorre in modo tutt'altro che meccanico. Al tempo stesso, esse non sono d'ostacolo al rinnovamento dell'ordinamento giuridico, perché sono sempre riferite alla realtà. Sono, quindi, principi costitutivi e non norme astratte o comandi meccanici, in quanto il diritto, che è esperienza comune, non è un mero contenitore, non è un luogo vuoto, ma ha contenuti propri, la sua propria realtà e un'unità *nel tempo*⁶.

In proposito è importante evidenziare che, nel ripercorrere alcuni tornanti storici della scienza giuridica europea, scandagliati con acume attraverso le molteplici interpretazioni e trasfigurazioni della formula paolina *Non ex regula ius sumatur sed ex iure quod est regula fiat*, il Volume contesta con forza l'idea che il diritto sia mezzo e non già fine in sé. La contestazione di tale convincimento costituisce, del resto, la cifra e la chiave di lettura di molti altri scritti di Niccolai⁷, la quale, guardando oltre la schematicità di certi dualismi (formalismo/anti-formalismo, normativismo/realismo) e aderendo a un formalismo contenutistico di matrice

⁵ NICCOLAI 2022, 66 s.

⁶ Si dirà dopo del modo in cui tali principi si raccordano con i principi costituzionali: cfr. *infra* § 3.

⁷ Si pensi, tra gli altri, a S. NICCOLAI, *Femminismo della differenza e diritto. Quale antipositivismo?*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2/2019, 359 ss.; EAD., *Principi come Regulae: il caso Cappato, le liti strumentali e le ragioni costituzionali della regola*. Nemo audiatur allegans turpitudinem suam

(con una postilla sul caso Trentini), I, in *Rivista di Diritti comparati*, 3/2020, 1 ss. e II; *ibidem*, 1/2021, 1 ss.

giulianea, ascrive anche a giuristi di norma ricondotti nell'alveo dell'anti-formalismo o del giusrealismo una concezione tecnica e perciò strumentale del diritto⁸.

La serrata critica alle molteplici sfaccettature di tale concezione è, invero, una critica alla subordinazione del diritto a fini che gli sono antecedenti in quanto eteronomi, perché in questo modo ne va dell'autonomia e della permanenza dei valori e dei principi che di esso sono costitutivi. Il diritto che è mezzo e non fine manca, invero, di un punto di vista e di contenuti propri, in assenza dei quali non soltanto si fa automatico (e, in tal senso, vuoto) recettore delle finalità di governo e delle scelte politiche indicate volta per volta *ab extra*, ma soprattutto muta il suo orientamento *ad hominem* in uno *ad societatem*. Da una fondazione soggettiva dell'esperienza giuridica, perché umana e individuale, si perviene così a una fondazione oggettiva del diritto, rivolta a quel tutto impersonale che è la società.

2. IL MUTAMENTO DEL DIRITTO COME TECNICA E LA PERMANENZA DEL DIRITTO COME ESPERIENZA STORICA

L'insistenza di Niccolai sull'importanza che i principi costitutivi del diritto hanno per gli studi giuridici, così che il giurista possa apprezzarli in quanto principi della convivenza civile e applicarli alla realtà dei casi senza automatismi, si riverbera su un'altra idea di fondo del Volume.

Tale idea attiene al mutamento del diritto e nel diritto, essendo riferita non tanto alle modalità attraverso cui esso si evolve o ai soggetti che ne determinano il cambiamento – giudici o legislatori, secondo una dicotomia ricorrente nelle riflessioni della scienza giuridica odierna⁹ – ma alla ragion d'essere e alle direttrici di tale mutamento.

All'interno di un dato ordinamento giuridico, infatti, per una parte il diritto cambia, si trasforma e si rinnova sull'onda di mutamenti sociali dai quali, tuttavia, non deve essere risucchiato. Per un'altra parte, invece, il diritto permane nella continuità e nel ritorno dei suoi principi costitutivi, i quali tracciano la rotta dei mutamenti sociali senza volerli determinare.

Il modo di intendere il rapporto tra diritto e mutamento è, invero, perimetrato da alcuni elementi che, attraversando tutto il Volume e innervando il pensiero dell'Autrice, possono essere così condensati: *i.* il rigetto di una visione tecnica, artificiale e perciò disumana del diritto e della giurisprudenza, pena la perdita della autonomia e non arbitrarietà del diritto stesso; *ii.* la critica allo storicismo giuridico moderno, perché altro dalla storicità e dall'universalità del diritto; *iii.* la presa di distanza dalla coscienza sociale come motore di cambiamenti giuridici, perché espressione di un vuoto nuovismo giuridico.

⁸ Sul punto si tornerà *infra*.

⁹ Su tale dicotomia si veda *infra* § 3.

Quanto al primo elemento, concepire il diritto *tout court* - e con esso la giurisprudenza, nel senso di scienza giuridica - non già come prudenza, bensì come tecnica vuol dire non solo che l'attività dell'interprete e quella del legislatore sono piegate a qualsivoglia scopo contingente, ma anche che esse vengono risolte nel perseguimento di finalità sociali o di governo. In questa visione il diritto trova la sua ragion d'essere soltanto nella capacità di rispondere a esigenze dettate dall'esterno, dalla società, per cui se queste mutano, il diritto è chiamato a mutare di conseguenza i suoi contenuti. Esso, dunque, cambia perché accondiscende alle nuove e cangianti istanze dell'altrettanto mutevole organizzazione politica della società, che guarda al mondo giuridico nei termini efficientistici delle prestazioni chieste e di quelle offerte.

Ciò comporta che, una volta messo al servizio di scopi che non trova in sé, il diritto diventi semplice mezzo, sia svuotato delle costanti dell'esperienza giuridica e rinunci alla stabilità dei suoi principi. In tal modo, dal piano della conoscenza giuridica controversiale si passa a quello della volontà normativa, dalla comprensione e decisione del caso particolare si transita verso il conseguimento di finalità generali, dall'autonomia della scienza giuridica si va verso l'eteronomia del diritto.

Questi transiti sono, peraltro, correlati al secondo elemento di cui si diceva poc'anzi. Esso concerne quelle visioni storicistiche che, nel negare l'universalità del diritto o nel contrapporre universalità e storicità, finiscono per chiedere al diritto mere prestazioni adattative ed evolutive. Lo storicismo giuridico che Niccolai avversa, denunciandone le pecche e le ambiguità, è quello che ascrive al popolo di ciascun ordinamento giuridico il proprio specifico, esclusivo, diritto e dimentica la lezione vichiana di Giorgio Del Vecchio sull'unicità del diritto in quanto realtà attinente all'esperienza umana¹⁰.

Nella prospettiva di siffatto storicismo la storicità del diritto si risolve, dunque, in un approccio storicizzante e deterministico ai problemi del diritto: ciò che conta è dare una risposta tecnico-scientifica alle mutevoli esigenze della società, cui il diritto deve raccordarsi, e le *regulae* non sono altro che strumenti tecnici dell'ermeneutica giuridica per l'esatta interpretazione del diritto positivo, utili non già a comprendere la realtà e ad assegnare valore ai fatti umani, ma soltanto a perseguire gli scopi provenienti dagli Interi.

Il risultato è un paradossale eccesso di storicizzazione, che nega le costanti e i valori essenziali dell'esperienza giuridica, rinforza gli assunti con cui la dottrina moderna contribuisce a dissolvere l'autonomia del diritto come scienza e alimenta la spaccatura fra teoria e pratica, filosofia e storia¹¹.

¹⁰ Lezione vichiana rinvenuta in G. DEL VECCHIO, *Sui principi generali del diritto* (1920), in ID., *Studi sul diritto*, I, Milano, Giuffrè, 1958, 226 ss.

¹¹ Cfr. NICCOLAI 2022, 462 ss., con riferimento alla Scuola storica tedesca e allo storicismo scientifico di cui essa è stata portatrice anche in Italia.

Ci si ritrova così al cospetto di uno storicismo antitetico all'esistenza di principi costitutivi dell'ordine giuridico, valevoli in ogni tempo e luogo, perché intende i principi del diritto come necessariamente relativi alla coscienza di ogni popolo e alla scienza giuridica che la esprime.

Quando la Scuola storica punta l'accento sulla storicità e sulla relatività dei principi, che devono essere sottoposti al "vaglio critico", viene espressa l'idea precisa, e opposta a quella che aveva presieduto alla moderna trattatistica esegetica, secondo cui principi immutabili ed eterni, svincolati da un determinato diritto storico, *non esistono*, perché non esiste il diritto, né esiste la scienza del diritto, ma esistono solo, ogni volta, *un* diritto e la scienza di quel diritto, che forgia i principi a quello *relativi*, o, per meglio dire, evidenzia i nessi e i collegamenti di ogni organismo giuridico, gli istituti che vi presiedono e lo spirito che lo innerva, dandovi svolgimento coerente¹².

A questo storicismo Niccolai imputa una visione formalista, positivista e oggettiva del diritto, perché – secondo una prospettiva che appartiene a ben vedere anche al moderno anti-formalismo – il diritto è concepito e utilizzato come la forma che riveste un contenuto e questo contenuto scaturisce non dall'individualità degli uomini e dalle loro relazioni, bensì da entità impersonali come la società, la politica e l'economia.

In questo modo, una volta abbandonata la consapevolezza della fondazione soggettiva, perché umana e quindi individuale, dell'esperienza giuridica, la storicità del diritto si dissolve e il diritto si riduce a vuoto involucro di contenuti che sono dettati dal mutamento incessante della società e sono conseguentemente assimilati dalla legislazione. In questo quadro non rimane spazio per una critica del diritto in nome dei principi e dei punti di vista suoi propri, ma soltanto in relazione al grado della sua aderenza ai fini che gli sono assegnati dall'esterno e ai bisogni che la società.

Emblematiche di tale concezione sono le riflessioni di Norberto Bobbio su giusnaturalismo e positivismo giuridico. Egli, infatti, radicalizzando gli assunti dello storicismo giuridico italiano tardo ottocentesco, che guardava ormai alle *regulae iuris* come patrimonio di un giusnaturalismo astratto e metafisico, attenua le rigidità del giuspositivismo puntando su principi che non sono, però, valevoli per ogni ordinamento giuridico (principi del diritto), ma sono quelli che ogni determinato giuridico si dà anche e soprattutto per opera della giurisdizione (principi di diritto vigente). Ciò serve a esaltare sia la visione tecnica, artificiale e strumentale del diritto sia, specularmente, la propensione adattativa a una realtà storico-sociale da esso distinta e separata sia, infine, una concezione neutrale e apolitica della scienza giuridica.

Ma la ferma separazione tra diritto e morale e la sottesa negazione della "moralità" del diritto sono l'altra faccia della perdita della storicità del diritto, della rinuncia ai suoi valori costitutivi e quindi, in definitiva, del rifiuto della sua

¹² NICCOLAI 2022, 507 (corsivi dell'A.).

autonomia. Per questa via, infatti, molti giuristi sono giunti alla sovente implicita e cinica conclusione che la concezione del diritto come unità di valori e ideali e come realtà che, pur cambiando, permane nel tempo e nello spazio, sia nient'altro che un'astrusità metafisica fuori dalla storia, quando invece «l'essere del diritto, la sua realtà, è proprio la sua *storicità*, che spiega l'intertemporalità di valori, o ideali»¹³.

Il rigetto di questo tipo di storicismo giuridico spiega anche il terzo elemento del Volume, al quale prima si accennava e che, insieme agli altri appena richiamati, taglia trasversalmente il modo di intendere il rapporto tra diritto e mutamento nel raccordo tra passato e presente.

Nel contestare sia l'attribuzione al diritto di una funzione adattativa ed evolutiva sia l'aspettativa che esso offra prestazioni orientate in tal senso, Niccolai confuta il diffuso convincimento, proprio dello storicismo c.d. adattativo (e parallelamente del neocostituzionalismo evolutivo), secondo cui il diritto cambia e si evolve in sintonia con i mutamenti della coscienza sociale e in modo corrispondente ai bisogni sociali nuovi: sempre nuovi sono i problemi che emergono dalla società e, pertanto, sempre nuove sono le norme di cui vi è bisogno.

La confutazione di tali assunti muove, d'altronde, dall'auspicio che la scienza giuridica, anziché liberarsi dei principi generali del diritto tacciandoli di essere portatori di rigidità, formalismi e automatismi, possa pervenire a una loro risignificazione: i principi visti non come un passato ormai superato e recessivo, bensì come la nervatura dell'autonomia del diritto. Il che è anche un invito a riconoscere e apprezzare le permanenze dell'esperienza giuridica non meramente per la capacità del patrimonio giuridico del passato di adattarsi al presente in cui i giuristi si trovano, ma soprattutto per i contenuti che quelle permanenze apportano al diritto, disinnescando la coazione all'adattamento continuo e la completa resa ai fatti sociali.

Il convincimento circa il mutamento del diritto secondo direttrici dettate dalla coscienza sociale è peraltro il frutto, secondo l'Autrice, dell'abbandono di una *aequitas* intesa come *proportio* e di una ragione pratica persuasiva in favore di una *aequitas* concepita come *benignitas* e di una ragione strumentale utilitaria. La prima è l'equità soggettiva sottesa alle *regulae*, che è ancorata ai casi e alle situazioni, procede dal particolare al particolare e consiste nella dialettica ricerca di proporzione all'interno dei singoli rapporti; la seconda è, invece, l'equità oggettiva, che dall'esterno è calata sulle situazioni per ragioni di opportunità politica, procede dal generale al particolare ed è interpellata allo scopo di temperare la rigidità della regola.

L'equità *proportio* attiene al diritto naturale classico "metafisico", perché postula la selezione e la considerazione di tutti gli elementi del caso concreto nell'unità di fatti e norme, mentre l'equità *benignitas* è ascrivibile al diritto naturale modernamente inteso ossia "relativo", perché è fonte di un diritto che sa e deve

¹³ NICCOLAI 2022, 963 (corsivo dell'A.).

adattarsi alle esigenze dei tempi e alle finalità politiche di ordine generale. Dunque, l'una considera *il* caso concreto per la realtà che esso esprime e nella permanenza di alcuni ideali, onde evitare che nella singola controversia vi sia un'ingiusta applicazione della legge; l'altra guarda *al* caso concreto alla luce delle esigenze sociali e nel costante adeguamento dei principi del diritto, così che le controversie individuali siano giudicate e decise nell'ottica dei bisogni della società¹⁴.

È in quest'ultima accezione che l'equità ricompare agli inizi del Novecento, agganciandosi a un metodo storico-evolutivo che, sebbene si professi fedele al diritto positivo, rinviene nella coscienza sociale un nuovo *topos*, grazie al quale le necessità della vita si impongono al diritto e ne decretano l'inconsistenza. L'equità adattativa funge, quindi, da stampella del diritto vigente, perché, quando la legge appare lacunosa, l'equità entra in campo non per esprimere contenuti del diritto sempre validi, ma per tradurre in diritto le istanze sociali dei tempi nuovi.

Sotto il profilo della metodologia giuridica, peraltro, all'equità oggettiva del diritto moderno corrisponde un orientamento del giurista spiccatamente sociologico, che soprattutto nell'ambito delle posizioni anti-formaliste consiste nel fare della società la vera fonte del diritto, nell'anteporre all'attenzione discorsiva verso il singolo fatto la recezione passiva di fenomeni di larga scala, nonché infine nel fare appello alle scienze sociologiche per colmare l'inevitabile scarto tra i mutevoli bisogni della società e un diritto condannato alla perenne incapienza.

A pagare lo scotto di questo orientamento, che rende il giurista un sociologo, sono i principi stessi del diritto che, chiamati per primi a fare i conti con la sociologia, l'economia e la politica e a gettare ponti verso di esse, si lasciano alle spalle permanenza e stabilità per abbracciare relativismo e volatilità.

Ricordando i moniti di Giuliani circa i rischi sottesi a un'interdisciplinarietà che in realtà mortifica gli studi giuridici, Niccolai ribadisce pertanto che

[l]’immagine che ne risulta è, di nuovo, ed immancabilmente, quella di un diritto vuoto che prende anima, soffio vitale, dalle forze che nella società si agitano e si affermano e che solo ricorrendo a finzioni formaliste, come le *regulae iuris* [dei tempi nuovi], può negare di avere direttamente come fonte la potenza della nuova coscienza sociale, alle cui esigenze né i principi generali, né la lettera, tanto meno il diritto romano individualista e meno ancora l'*interpretatio* fondata sull'equità del diritto comune permettono di rispondere¹⁵.

¹⁴ Al livello della scienza costituzionalistica l'equità *benignitas*, adattativa e sociale, trova il suo corrispettivo nella ragionevolezza e nella connessa visione strumentale e tecnica della costituzione. Sul punto si tornerà *infra* § 3.

¹⁵ NICCOLAI 2022, 716.

3. DI COME IL LIBRO DI SILVIA NICCOLAI PARLA *ALLA* DOTTRINA COSTITUZIONALISTICA E *DELLE* MISERIE DEL DIRITTO COSTITUZIONALE

Sebbene ragionare della persistenza delle *regulae iuris* come principi della convivenza voglia dire affrontare un tema universale del diritto, che travalica i sempre più angusti confini disciplinari, il libro di Niccolai parla certamente, per intero e in modo rigoroso alla dottrina costituzionalistica, non foss'altro perché affronta un tema capitale del diritto costituzionale: il problematico, eppure imprescindibile, rapporto tra permanenza e mutamento della (e nella) costituzione.

A questo riguardo, la tesi di fondo dell'Autrice è che la dottrina costituzionalistica e la Corte costituzionale si sono mostrate refrattarie a interpretare i principi e i valori dello stato costituzionale alla luce delle *regulae iuris*, ossia come principi e valori che esprimono i contenuti costitutivi del diritto in quanto principi generali. Tale refrattarietà è imputata ai caratteri distintivi di quel costituzionalismo che, essendo impregnato di un giuspositivismo storicista ostile alle *regulae*, ha aderito a un modo di intendere i principi generali del diritto in senso alquanto riduttivo: i principi generali come principi meramente riassuntivi delle norme vigenti e degli istituti già tratteggiati a livello legislativo, secondo un'impostazione che è d'altro canto in linea con il già menzionato articolo 12 delle Disposizioni sulla legge in generale del Codice civile.

In maniera del tutto corrispondente, i principi costituzionali sono altro dalle *regulae iuris*, trovano fondamento nella norma costituzionale e soprattutto sono essi stessi norme giuridiche.

Ciò è tanto vero che persino coloro che, tra i costituzionalisti italiani, disdegnano la strada del formalismo giuspositivista e - sulla scorta della distinzione di Ronald Dworkin tra *rules* e *legal principles*, regole-norme e principi elastici - parteggiano per i principi, intendono questi ultimi non come principi autonomi e propri del diritto, bensì come qualcosa che si ricava e va ricercato di là dal diritto ovverosia nella cultura e nella società.

Queste posizioni, che all'apparenza sono molto critiche nei confronti del giuspositivismo, ma ne condividono i presupposti storicisti e sociologici, non si traducono affatto in un ponte gettato verso le *regulae*-principi della tradizione topica. Esse, infatti, in vario modo fanno assegnamento su un principio di ragionevolezza che, ancorato a un'equità adattativa e sociale di matrice pur sempre giuspositivista, diviene tramite dell'adeguamento del diritto alla realtà sociale e strumento per la soddisfazione di certi bisogni sociali. Sul versante della dottrina costituzionalistica è, dunque, il principio di ragionevolezza che, quale moderna veste delle istanze equitative, è chiamato ad assicurare l'aderenza del diritto alla coscienza sociale e il continuo adattamento alle esigenze da essa promananti.

Nell'osservare come la dottrina costituzionalistica ponga ormai il rapporto tra principi e norme in termini di identità e non di differenza, Niccolai chiama in causa

Veziò Crisafulli, le cui tesi sui principi del diritto sono nel tempo divenute largamente maggioritarie. Non soltanto esse sono ritenute esemplificative di come la scienza giuridica moderna abbia inteso condannare le *regulae iuris* all'oblio, ma soprattutto hanno fatto da propulsore alla concezione dei principi costituzionali come norme. A Crisafulli si deve, infatti, sia la presa di posizione in favore dell'opera di espressa determinazione dei principi generali dell'ordinamento giuridico¹⁶ sia la configurazione in chiave normativa di tutti i principi, inclusi quelli costituzionali¹⁷.

Scartate come vecchie, perché di segno giusnaturalista, quelle concezioni che attribuiscono ai principi generali la natura di principi del diritto naturale o di equità, essi vengono invece configurati come principi del sistema di diritto positivo aventi carattere normativo. E se di norme si tratta, sebbene abbiano una fattispecie indeterminata e debbano essere sempre considerate per la relazione con altre norme, i principi del diritto non hanno alcunché di teorico, non sono soltanto direttive logiche. Essi semmai contribuiscono immediatamente alla completezza/integrazione dell'ordinamento giuridico, perché fanno sì che per ogni fatto o rapporto via sia una regola di condotta coercibile e idonea a disciplinarlo. I principi hanno, quindi, una funzione costruttiva della produzione normativa e in questa funzione sono connotati dall'inesauribilità dei contenuti.

Con l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana e la messa in discussione della convenzionale distinzione tra norme programmatiche e norme immediatamente precettive, la tesi crisafulliana sulla formulazione esplicita dei principi del diritto viene riversata sui principi costituzionali, a loro volta intesi come la traduzione dell'indirizzo politico in norme. Dei principi costituzionali viene, pertanto, esaltata l'intrinseca dinamicità e la natura teleologica, in quanto scopi e obiettivi che, con la forza normativa della costituzione quale atto superiore, si rivolgono per l'attuazione sia all'organo legislativo sia all'organo giurisdizionale. Per il nesso con l'indirizzo politico, essi non sono affatto di ostacolo al cambiamento del diritto in ragione del mutamento della realtà, ma anzi spingono gli organi dello Stato in una direzione trasformativa, specie sul piano sociale.

La concezione crisafulliana dei principi del diritto/principi costituzionali come norme rileva particolarmente ai fini del discorso di Niccolai, perché essendo nettamente e acriticamente prevalsa su altre ricostruzioni, essa non soltanto ha orientato la dottrina costituzionalistica in una direzione incurante del pregio che le *regulae iuris* hanno per l'autonomia del diritto dalla politica, ma ha altresì contribuito a porre nuove basi per una concezione tecnica e strumentale del diritto e della costituzione.

¹⁶ Cfr. V. CRISAFULLI, *Per la determinazione del concetto dei principi generali del diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1941, 41 ss., 157 ss.

¹⁷ Cfr. V. CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano, Giuffrè, 1952.

A questo proposito pare opportuno sottolineare che Niccolai, ragionando di Crisafulli e in particolare della sua concezione normativa dei principi, si sta in verità rivolgendo all'odierna dottrina costituzionalistica, sia per come si è appropriata delle tesi crisafulliane, scorgendovi un baluardo della forza prescrittiva della costituzione, sia per come ne ha tratto una visione ideologizzata di costituzione.

È la costituzione intesa come programma di riforma della società attraverso il diritto, sia esso diritto legislativo o diritto giurisprudenziale.

Sul punto la critica dell'Autrice è serrata: una siffatta rappresentazione della costituzione è ritenuta figlia di uno strumentalismo adattativo che, ponendo le premesse per lo strisciante soppiantamento dei principi costituzionali all'occasione e al bisogno, è dannoso per la stabilizzazione dei suoi contenuti.

In quanto norme, i principi costituzionali possono infatti trovare, e hanno trovato, *equivalenti funzionali, che li soppiantano*: principi dettati da fonti ancora superiori, per esempio quelli derivanti dall'integrazione sovranazionale, e più recenti, più adeguati alle mentalità e alle esigenze di tempi, i quali non si riconoscono più nella dimensione "di classe" in cui proprio l'interpretazione *magis ut valeat* della Costituzione come norma (interpretazione ideologizzata che si impernia sull'idea della Costituzione come riforma della società attraverso il diritto), la ha confinata. Sono riprove di come, quando lo scopo viene messo troppo in primo piano, il diritto tende a risolversi in una mera creazione dello scopo¹⁸.

In merito, i bersagli polemici del Volume sono soprattutto due e consistono in assunti per lo più incontestati del dibattito costituzionalistico italiano: *i.* la distinzione tra un diritto per regole e un diritto per principi; *ii.* la separazione tra giurisdizione, legislazione e scienza giuridica.

Intorno a questi due assi sono sorte contrapposizioni e fioriscono luoghi comuni imputabili, seppure in modo diverso, ora al giuspositivismo ora al giusrealismo, nonché alla loro comune vocazione strumentalista.

Quanto al primo bersaglio, sebbene il dibattito costituzionalistico venga talvolta reso nei termini di una disputa tra coloro che concepiscono la costituzione come un insieme di regole modernamente intese (*id est* norme giuridiche) e coloro che invece intendono la costituzione come un insieme di principi, Niccolai rileva un tratto comune a tali due posizioni. Da ambedue le parti – il costituzionalismo garantista e il costituzionalismo principialista o neocostituzionalismo – il delicato rapporto tra permanenza e mutamento costituzionale è, invero, ridotto a mero evolucionismo giuridico-costituzionale, per cui il diritto legislativo e la stessa costituzione sono impermanenti.

Non soltanto dalla legge, ma persino dalla costituzione ci si aspettano cambiamenti che siano rispondenti a sempre nuove esigenze sociali, perché queste si impongono senza che il diritto sia capace di avanzare i suoi propri principi costitutivi.

¹⁸ NICCOLAI 2022, 777 (corsivi dell'A.).

Entrambi i costituzionalismi sono, pertanto, connotati da istanze evolutive-adattative. Tuttavia, mentre per il costituzionalismo garantista l'adattamento si compie sul versante dell'interpretazione del diritto legislativo, che viene così spinto a compiere un'evoluzione nel segno della costituzione, nel caso del costituzionalismo principialista le istanze evolutive-adattative investono la stessa costituzione, i cui significati sono adattati ai cangianti contesti socio-economici, culturali e politici in primo luogo per via ermeneutica.

Questi due costituzionalismi esprimono, dunque, visioni apparentemente divergenti, che in realtà si toccano, perché il diritto – sia fatto di regole o sia costituito da principi, passi per la rappresentanza politica oppure la eluda – viene ridotto a tecnica per perseguire scopi indicati ora dalla coscienza sociale ora dal legislatore, ma ricavati pur sempre fuori dal diritto¹⁹.

Le differenze tra il costituzionalismo garantista – ad esempio quello di Luigi Ferrajoli²⁰ – e il costituzionalismo principialista – come quello di Gustavo Zagrebelsky²¹ – non sono perciò così nette, dal momento che per l'Autrice a entrambi corrisponde un solo, ingannevole e vuoto strumentalismo, segno del distacco dei costituzionalisti dai principi costitutivi del diritto e di una comune inclinazione evoluzionistica variamente declinata come flessibilità normativa.

In modo simmetrico, per quanto concerne la configurazione dei rapporti tra giurisdizione, legislazione e scienza giuridica, Nicolai mette alla berlina alcuni luoghi comuni concernenti le concezioni suppostamente dicotomiche del giuspositivismo legalista e del giusrealismo antiformalista. Al fondo di entrambe le concezioni l'Autrice intravede un'idea adattativa e sociale di equità, che non soltanto è condivisa dai due "schieramenti", ma soprattutto sfocia in una visione in cui il punto di vista autonomo del diritto trascolora.

Quantunque, secondo una ricorrente raffigurazione dicotomica, sia proprio del giuspositivismo ritenere che l'evoluzione del diritto spetti solo al legislatore e sia invece tipico del giusrealismo rimettere tale funzione alla giurisdizione, la dottrina costituzionalistica ha assorbito a tal punto la spinta progressista e sociologica dello storicismo giuridico da avere sposato l'identificazione tra legislatore e giudice e l'equivalenza funzionale tra legislazione e giurisdizione.

Senz'altro tale identificazione procede per vie diverse e con argomentazioni diverse, ma là dove un giuspositivismo non troppo formalista (à la Norberto Bobbio) e un giusrealismo misurato (à la François Gény) sappiano assumere la costituzione come chiave di volta per il governo della società, a tale opera sono chiamati – ciascuno per parte sua – sia il legislatore sia il giudice, collaborando nel

¹⁹ Cfr. NICCOLAI 2022, 892 ss.

²⁰ Di cui viene richiamato in particolare L. FERRAJOLI, *Costituzionalismo principialista e costituzionalismo garantista*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2010, 2771 ss.

²¹ Con particolare riferimento a G. ZAGREBELSKY, *Diritto per: valori, principi o regole?*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2002, II, 865 ss.

perseguimento dei fini di indirizzo politico ricavati dalla costituzione. Ciò che importa è insomma il movimento adattativo del diritto alla realtà storica e sociale, nel segno di una costituzione che sia il motore altrettanto mobile di tale movimento. A nulla rileva, invece, che il moto sia guidato dal legislatore o dal giudice, purché moto sia.

Peraltro, il recepimento acritico delle tesi crisafulliane sulle disposizioni di principio e sulle norme programmatiche della costituzione rappresenta il tramite attraverso il quale anche da posizioni giuspositiviste il giudice, in quanto interprete, è sollecitato alla supplenza del legislatore, avendo nella costituzione una guida e un programma di trasformazione sociale. Dove il legislatore non interviene o non arriva vi è in ogni caso il giudice che, reso partecipe dell'attuazione costituzionale, opera accanto al legislatore, in attesa del suo intervento, nonché, in definitiva, in anticipo su di esso.

L'illusione di una legislazione che può fare a meno della giurisdizione, nella convinzione che il diritto possa e debba essere separato dai singoli fatti, viene così soppiantata dallo speculare abbaglio di una giurisdizione che è in grado di fare a meno della legislazione, perché fondata sull'uso politico e para-legislativo dei principi costituzionali.

Con ciò, nondimeno, si avalla la trasformazione dei principi costituzionali in *leges legum* univocamente attuabili non solo dal legislatore, ma da ciascun giudice e massimamente da quel giudice *sui generis* che è la Corte costituzionale.

Come *leges legum* i principi non possono che avere

una modalità di attuazione, tant'è che il giudice, basandosi su di esse, indirettamente già opera nel rispetto della legge che necessariamente, un domani, sarà. Di una "interpretazione tranquilla" che si concentra sul caso singolo senza funzionalizzarne la soluzione alle priorità della Nazione nulla potrebbe mai restare, su queste premesse²².

Non c'è pertanto da meravigliarsi se, con la funzionalizzazione della legislazione e della giurisdizione ai bisogni generali e transeunti della Nazione, si mette a repentaglio quella permanenza di contenuti che dovrebbe connotare la costituzione e ci si adopera, invece, per il suo incessante mutamento anche per via ermeneutica. Come Niccolai rileva, se il mutamento viene fatto passare per la cruna di principi costituzionali sempre e comunque adattabili alle esigenze dei tempi – essendo principi di una data società, di un dato ordinamento e di un dato tempo – e alcuni valori sono additati come astratte costruzioni di un metafisico diritto naturale anziché come formazioni storiche e positive, a farne le spese sono la costituzione intesa come proiezione verso il futuro nella permanenza e, in ultima analisi, l'esperienza giuridica come permanenza di alcuni valori.

²² NICCOLAI 2022, 773 (corsivo dell'A.).

4. ALCUNE QUESTIONI PER CHI STUDIA IL DIRITTO COSTITUZIONALE

Al termine della lettura del Volume di Niccolai alcune parole risuonano - e molto - nella mente di chi, ragionando di diritto costituzionale e delle trasformazioni della costituzione, è avvezza a un frasario e a concettualizzazioni così radicate (e incontestate) da aver ingenerato un intorpidimento del pensiero. È così avvenuto che parole come “regole”, “principi”, “equità”, “norme”, “ragione”, “natura”, “fatto” e “realtà” rimandassero quasi automaticamente a rigidi dualismi, differenziazioni e teorizzazioni, senza che vi fosse esercizio del pensiero critico.

Ma dal momento che, rispetto al pigro conformismo dell'odierna scienza giuridica, la lettura di Niccolai certamente provoca uno stimolante risveglio del pensiero, alcune domande si affollano nella mente di chi legge.

Le sue riflessioni sulle *regulae iuris* come principi costitutivi del diritto e sull'importanza degli elementi di continuità presenti nell'esperienza giuridica invogliano chi studia il diritto costituzionale a compiere una sorta di comparazione concettuale per distinzione. Il Volume è, difatti, attraversato dall'idea che il diritto abbia una propria sostanza, la quale poggia sull'agire morale dell'uomo e sulla comprensione della realtà dei rapporti umani. Ma il correlato rigetto della concezione artificiale del diritto quale volatile costruito *convenzionale*, che varia in ragione di forze esterne e si prefigge di conformare la realtà, induce alcune considerazioni propriamente costituzionali.

Se il concetto di convenzionalità viene traslato sui rapporti costituzionali, esso non necessariamente significa (o è segno di) artificialità, poiché in alcuni ambiti la convenzionalità è intesa come misura del rapporto tra continuità e fratture costituzionali.

Massimamente nel caso di quel diritto costituzionale convenzionale rappresentato dalle britanniche *conventions of the constitution* - espressione talora tradotta con “regole della correttezza costituzionale” - la convenzionalità sta a indicare non un artificio, bensì la formazione di una regolarità nell'esperienza costituzionale. È naturalmente la regolarità di una data esperienza costituzionale, di un dato ordinamento e attiene ai rapporti tra organi costituzionali, ma essa non è necessariamente il segno di una convenzionalità deteriore perché impermanente e di un diritto arrendevole rispetto a biechi interessi politici. In senso diverso rispetto all'uso che del termine fa Niccolai, la convenzionalità che connota il diritto costituzionale scaturisce dalla constatazione della ripetizione di un comportamento da parte dei soggetti della vita costituzionale, perché da tale ripetizione si ricava una regola alla quale essi si attengono, pur non essendovi una norma che la prescriva.

Nondimeno, la ripetizione e il rispetto del comportamento non sono dovuti a mere considerazioni partigiane, ma alla sedimentazione di principi propri e costitutivi del diritto costituzionale. Ciò indica che, sebbene la costituzione ambisca a essere costitutiva dei rapporti politico-costituzionali, nel caso delle *conventions of*

the constitution è la costituzione britannica, nelle sue riconosciute peculiarità, a essere costituita dai contenuti che le *conventions* stabilizzano. Dal rispetto di siffatte *constitutional conventions* dipende, infatti, la stabilità della costituzione britannica in quanto permanenza di regolarità e di continuità costituzionali.

Peraltro, le *conventions* britanniche dimostrano che il passato con cui la costituzione cerca di fare i conti è non soltanto il passato remoto, ma anche il passato prossimo politico, con il quale il presente costituzionale costruisce ponti di regolarità verso il futuro.

Tra le molte riflessioni sollecitate dalla lettura del Volume, ve ne è poi un'altra su cui vorrei soffermarmi. Dissentendo dalle concezioni distributive della giustizia, Niccolai propende per l'identificazione della giustizia con il principio di segno negativo e qualitativo *Alterum non laedere*, anziché con il precetto di segno positivo e quantitativo *Suum cuique tribuere*. Così facendo, l'Autrice ribadisce la distanza dalle interpretazioni strumentali della costituzione e riconosce nell'articolo 41, secondo comma, della Costituzione quel valore costitutivo del diritto espresso da *Alterum non laedere*. Dunque, nel sancire che la libertà di iniziativa economica privata non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà e alla dignità umana, la Costituzione italiana riecheggia un principio negativo di giustizia, richiamando a sé l'idea che il mercato debba dimostrare di essere giusto, oltre che utile.

Senonché, come viene ricordato, nel 2022 una legge di revisione costituzionale ha modificato il testo dell'articolo 9, terzo comma,²³ e dell'articolo 41, secondo comma,²⁴ Cost., al fine di introdurre, accanto ai valori dell'individuo, l'indicazione di interessi adespoti, quali l'ambiente, l'ecosistema e le generazioni future. Dal punto di vista di chi studia il diritto costituzionale ciò può voler dire che diviene più difficile la distinzione tra disposizioni costituzionali che esprimono principi costitutivi e permanenti del diritto e disposizioni costituzionali che, invece, esprimono l'indirizzo politico contingente dell'ordinamento: le prime guardano alla condotta umana nella sua singolarità e libertà, le seconde guardano agli Interi e sono impregnate di pedagogia sociale.

A questo riguardo, l'osservazione di Niccolai dischiude domande che toccano il complesso equilibrio tra permanenza e mutamento, per come è racchiuso in una costituzione scritta e rigida. Quando la revisione costituzionale è mossa dall'esigenza (che talvolta è pretesto) di adattare il testo costituzionale a mutati contesti politici, economici, culturali oppure dal bisogno di adeguarlo all'odierna coscienza sociale, la costituzione viene tacitamente tacciata di essere ormai superata, né più né meno che una legge ordinaria. Questo modo di pensare e operare il mutamento

²³ [La Repubblica t]utela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni [...].

²⁴ [L'iniziativa economica privata n]on può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla salute, all'ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana.

costituzionale dice, però, molto del modo di concepire la costituzione: non una costituzione che, pur essendo figlia del suo tempo, è permanente perché concretizza e racchiude principi costitutivi del diritto, bensì una costituzione che, in quanto pronta all'uso e adattabile – alla bisogna – a scopi ed esigenze transeunti, si rivela caduca.

Riprendendo un concetto che percorre il Volume, potrebbe dirsi che questa costituzione caduca, perché sempre in affanno nel rincorrere il presente, è una costituzione schiacciata sulla materialità e incapace di trascendenza, ossia incapace «di trascendere la realtà materiale, data, e di immaginarne e realizzarne una *diversa*»²⁵. Con le sue riflessioni Niccolai riesce, invece, nell'impresa niente affatto semplice di immaginare un'altra strada e di dare sostanza alla permanenza della costituzione, avendo come guida i principi della convivenza.

²⁵ NICCOLAI 2022, 263 (corsivo dell'A.), che sulla trascendenza mi sembra più vicina a Iris Murdoch che a Max Horkheimer.

CHE COSA SIGNIFICA PRENDERE LE REGOLE SUL SERIO? IL MONDO UMANO E LA RICERCA DELL'EQUITÀ

RICCARDO FANCIULLACCI

Università degli studi di Bergamo

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT

This paper aims to explore the structure of moral deliberation and the role that rules play within it. The first part discusses a debate between H. Putnam and M.C. Nussbaum: Nussbaum has developed an account of moral deliberation centered on discernment through perception, but Putnam has objected that such an account does not seem capable of taking rules seriously. Nussbaum's response, which reflects a form of ethical particularism, is then compared with a more articulated response that can be reconstructed through S. Niccolai's book, *Principi del diritto e principi della convivenza*. The second part is therefore dedicated to this book and to the "topical tradition of the *regulae iuris*" that it investigates. I reconstruct the account of the reality of practical experience and of juridical-moral deliberation underlying this tradition, and I also examine the implications of this account concerning history, reason, and the relationship between rules and exceptions.

KEYWORD

Deliberation, rules, fact/value dichotomy, ethical particularism, exception, history, realism.

Voglio ora considerare se non esistano concezioni morali positive e radicali che non siano collegate all'idea che la morale sia essenzialmente costituita da regole universali. Mi riferisco ad atteggiamenti morali che sottolineano l'inesauribile particolarità del mondo, l'infinità del compito di comprensione, l'importanza di non dare per scontato di avere "inquadrato" individui e situazioni, la commessione della conoscenza con l'amore e dell'intuizione spirituale con l'apprensione dell'unicità.

*Iris Murdoch*¹

¹ I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale* (1956), in Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, tr. it. di E. Costantino et al. Il Saggiatore, Milano 2006, p. 112 (traduzione modificata).

1. Il titolo di questo scritto allude a quello di un articolo di Hilary Putnam del 1983, *Taking Rules Seriously*², che a sua volta fa allusione al celebre volume di Ronald Dworkin del 1977, *Taking Rights Seriously*.³

Nel libro di Silvia Nicolai, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regole iuris*⁴, il volume di Dworkin è richiamato più volte, soprattutto per la distinzione tra regole e principi, che viene poi analiticamente discussa nel capitolo finale (cfr. pp. 865-901). Il nome di Putnam, invece, compare solo in due note a piè di pagina (cfr. pp. 229-230): in entrambe viene citato il libro del 2002, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*⁵ e, nella seconda in particolare, si rimanda alla sua «famosa confutazione» dell'idea che i giudizi di valore siano «del tutto al di fuori della sfera della ragione». In effetti, la critica del dualismo tra i fatti e i valori, e di quelle altre dicotomie che vi sono variamente connesse, come quella tra ragione e volontà, tra oggettivo e soggettivo, tra comprensione e decisione, è anche una delle preoccupazioni maggiori di Nicolai, come vedremo. L'articolo citato all'inizio, tuttavia, non fa parte di quelli in cui Putnam ha progressivamente raffinato e sviluppato quella confutazione⁶: sebbene sia loro coevo e appartenga al filone della ricerca putnamiana dedicato a reimpostare la filosofia morale su basi non compromesse con le dicotomie appena rievocate, di fatto è dedicato ad una questione più specifica. Più specifica, ma non di poco conto: in ultima analisi, infatti, si tratta di capire quale ruolo abbiano le regole nella vita morale e nell'opera della ragion pratica, una volta che queste ultime siano comprese in una maniera più profonda e concreta di quella viziata dalle astrazioni moderne.

La domanda appena formulata non è senza rapporto con il grappolo di questioni che stanno al cuore del grande lavoro di Silvia Nicolai. Senz'altro, questo lavoro appartiene innanzitutto alla scienza giuridica e alla filosofia del diritto, ma, nella misura in cui si propone di ricostruire una tradizione giurisprudenziale, la riscoperta della quale comporta una ricalibratura o rimessa a fuoco dei *principi del diritto come principi della convivenza*, allora può anche essere letto avendo in vista innanzitutto le conseguenze che le sue tesi comportano per la riflessione della filosofia morale. Personalmente, l'ho letto in questo modo e ora mi propongo di

² Cfr. H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, in Id., *Realismo dal volto umano*, tr. it. di E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 357-366.

³ Cfr. R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, tr. it. di F. Oriana, Il Mulino, Bologna 1982.

⁴ Cfr. S. Nicolai, *Principi del diritto, principi della convivenza. Uno studio sulle regole iuris*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022. D'ora in poi i riferimenti a questo libro (e solo quelli a questo libro) saranno dati nel testo, tra parentesi, e non in nota.

⁵ Cfr. H. Putnam, *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, tr. it. di G. Pellegrino, Fazi, Roma 2004.

⁶ Oltre ai saggi raccolti nel volume citato nella nota precedente e alcuni di quelli raccolti nella seconda sezione del volume citato nella nota 2, si ricordino perlomeno il seminale capitolo VI del libro: *Ragione, verità e storia* (1981), tr. it. di A.N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1985, pp. 139-162 e il più recente, *Etica senza ontologia* (2002), Bruno Mondadori, Milano 2005.

esplorare almeno alcuni degli effetti che la ricerca di Niccolai può avere sul modo in cui filosofi e filosofe morali ragionano intorno al problema poc'anzi accennato.

I. LA DISCUSSIONE DI PUTNAM E NUSSBAUM SUL RUOLO DELLE REGOLE NELLA DELIBERAZIONE MORALE

I.i. Introduzione

2. Prima che Putnam lo includesse nel suo libro del 1990, *Realism with a Human Face*, l'articolo sulle regole era uscito nel fascicolo di una rivista in cui si ragionava sull'importanza della letteratura per la filosofia morale⁷. Più specificatamente, lo scritto di Putnam faceva parte della sezione dedicata alla discussione di un lungo saggio di Martha Nussbaum⁸. In questo saggio, la filosofa americana esamina e commenta il romanzo di Henry James, *The Golden Bowl*, per mostrare l'interesse e il valore filosofico che ha il modo in cui in tale romanzo viene rappresentata l'esperienza morale e in particolare la deliberazione pratica.

Nussbaum sostiene, innanzitutto, che la maturazione morale della protagonista è rappresentata come un giungere ad abbandonare l'idea secondo cui la perfezione morale consisterebbe nel «non infrangere mai una regola»⁹ e dunque richiederebbe di «non mancare a nessun dovere e avere a cuore ogni valore»¹⁰. Al posto di tale idea, nella mente della protagonista ne matura un'altra, quella secondo cui, per agire bene, occorre sviluppare un'attenzione e una sensibilità per ciò che caratterizza e differenzia le complesse situazioni della vita, sapendo che una scelta giusta può avere dei costi e imporre sacrifici, non solo in riferimento alle proprie preferenze individuali, ma anche in rapporto ai valori¹¹. In secondo luogo, Nussbaum sostiene che questa seconda idea costituisce effettivamente, e dunque anche al di là della finzione del romanzo, una comprensione della riflessione pratica, più profonda della prima. Si tratta di una concezione della deliberazione secondo cui questa «è principalmente una questione di percezione intuitiva e di risposta da improvvisare, in cui un ordine o una gerarchia fissa e antecedente tra i valori va considerata come un segno di immaturità piuttosto che di eccellenza»; secondo cui, ancora, un essere umano adulto ha da «affrontare una situazione complessa con sensibilità, lucidità e attenzione, ed essendo disposto, se necessario, a rivedere la propria concezione iniziale del bene alla luce della nuova esperienza». È una prospettiva che sta agli

⁷ Cfr. *Literature and/as Moral Philosophy*, «New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation», XV/1 (1983), pp. 1-207.

⁸ Cfr. M.C. Nussbaum, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy* (1983), in Ead., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 125-147.

⁹ *Ibi*, p. 126.

¹⁰ *Ibi*, p. 128.

¹¹ Cfr. *ibi*, pp. 134-138.

antipodi di quella secondo cui l'ideale è disporre di «un sistema di regole inviolabili» o di «una procedura di calcolo a tenuta stagna capace di risolvere in anticipo i casi difficili»¹².

Per Nussbaum, non è un caso se tale comprensione più profonda della riflessione pratica riesca ad essere articolata piuttosto in un romanzo che nelle più tipiche trattazioni della filosofia morale: quest'ultima, infatti, piuttosto che attrezzarsi per aiutarci a pensare lo smarrimento (*bewilderment*) che possiamo provare quando dobbiamo rispondere alla situazione in cui di volta in volta ci troviamo stando all'altezza della sua complessità, ha solitamente (*usually*) preteso di sottrarci a (*extricating us from*) quello smarrimento e ha preteso di farlo proprio attraverso la determinazione di quel fantomatico sistema di regole o di una metodologia che permetta di definire, per ogni *tipo* di situazione, la regola a cui attenersi¹³.

Nella sua *Response to Martha Nussbaum* (questo il sottotitolo originale dell'articolo sulle regole), Putnam comincia rievocando il nome di Iris Murdoch: l'accento da lei posto sul *vedere* come metafora da seguire per comprendere più a fondo che cosa sia la deliberazione e la scelta, osserva Putnam, «sarebbe stata congeniale a Henry James»¹⁴. Ricordando poi quanto sia lui sia Nussbaum ammirino *The Sovereignty of Good* (1970), mi pare cerchi di offrire (perlomeno a sé stesso) l'occasione di riconoscere apertamente quanto le considerazioni in questione siano in debito con quel libro, qualcosa che invece Nussbaum quasi nasconde in una nota¹⁵. In effetti, il lavoro, tanto di raffinamento concettuale, quanto di rimessa in movimento degli attaccamenti emotivi, che Nussbaum trova compiuto dalla protagonista de *La coppa d'oro*, assomiglia molto da vicino a quella *inner life* di cui Murdoch, fin dalla fine degli anni '50, ha tentato di chiarire la dinamica, ritenendola il luogo essenziale della vita morale, ancor più del comportamento esteriore¹⁶.

¹² *Ibi*, pp. 141-142.

¹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁴ H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., p. 357.

¹⁵ Nella nota evocata, Nussbaum riconosce che «ci sono ovvie connessioni tra queste idee [*scil.* quelle che sta esponendo nel saggio] e la linea di ragionamento sviluppata da Iris Murdoch in *La sovranità del Bene*» (cfr. *ibi*, p. 142), ma resta l'impressione che il suo rapporto con Murdoch sia segnato da una certa difficoltà a riconoscere il debito: prova ne sia che quella stessa nota continua rimandando a *La fragilità del bene* per una discussione della concezione murdochiana dell'importanza del lavoro dell'immaginazione, sennonché, in quel luogo del suo celebre libro (si tratta delle pagine 67-68 nell'edizione italiana: Il Mulino, Bologna 1996), Nussbaum, più che esaminare e discutere la prospettiva di Murdoch, la liquida facendo leva solo su una dichiarazione rilasciata da Murdoch in una intervista in cui la filosofa irlandese si è espressa in una maniera che Luisa Muraro ha giustamente definito «reticente»; cfr. L. Muraro, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁶ Che la riflessione sulla *inner life* fosse centrale nella ricerca di Murdoch da ben prima di *The Sovereignty of Good* appare molto chiaramente se i saggi raccolti in quel libro sono letti insieme a quelli che li hanno preceduti: ciò è possibile grazie alla raccolta curata da Peter Conradi, *Existentialists and Mystics*, cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit..

Inoltre, Putnam dichiara di condividere con Nussbaum la diffidenza per quel tipo di filosofia morale, la teoria morale normativa e l'etica applicata, che corre in avanti a «risolvere per noi i problemi del nostro tempo» definendo le norme sulla base di cui dovremmo affrontare «le questioni riguardanti il vegetarianismo, i diritti degli animali, la deterrenza nucleare, i doveri verso le generazioni future, e altro ancora»¹⁷.

Ciò nonostante, Putnam ritiene anche che ci sia qualcosa che non vada nel tipo di trattamento che finisce per essere riservato alle regole, all'interno della comprensione della vita morale, elaborata da Nussbaum - e mi pare lecito chiedere, alla luce di quanto osservato poc'anzi, se e come Putnam ritenga che perplessità analoghe non siano suscitate anche dalla prospettiva di Murdoch.

3. Putnam espone la sua preoccupazione attraverso due passaggi. Si considerino i resoconti della vita morale che, come quello di Nussbaum, enfatizzano la particolarità e complessità delle varie situazioni pratiche e dunque l'impossibilità di farvi fronte in maniera appropriata e giusta affidandosi "ciecamente" a regole pregresse (cioè, a regole definite *prima* di incontrare la particolare situazione che si vorrebbe affrontare appoggiandosi ad esse): ebbene, in primo luogo, Putnam riconduce tali resoconti all'affermazione che qualunque regola ha delle eccezioni. In secondo luogo, domanda se e come tali resoconti abbiano le risorse per fare sì che «l'affermazione "tutte le regole hanno un'eccezione"» non si trasformi «in un'autorizzazione per una "etica situazionalista" assolutamente vuota (etica che è, a sua volta, una ratifica dell'idea che tutto è permesso, purché si sia sensibili)»¹⁸.

Che cosa sia questa *situation ethics* in cui rischierebbero di cadere quei resoconti, non è poi così chiaro. Mi sono chiesto se tale locuzione non debba essere presa nel significato tecnico di cui si era caricata qualche decennio prima, in particolare ad opera del filosofo e teologo Joseph Fletcher¹⁹, ma niente corrobora questa ipotesi esegetica ed è più probabile che Putnam volesse evocare una posizione più generica di cui quella di Fletcher è semmai solo una specie. Per tentare di mettere a fuoco tale posizione, conviene allora procedere al contrario: piuttosto che muovere da qualche figura storica che l'abbia espressa e che Putnam poteva avere in mente, ragionare a partire dal ruolo che a tale posizione Putnam assegna nelle sue riflessioni sulle regole. E tale ruolo è quello di rappresentare uno degli estremi paradossali entro cui si colloca qualunque concezione del rapporto tra una regola e

¹⁷ H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., p. 360.

¹⁸ *Ibi*, p. 358.

¹⁹ Cfr. J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, The Westminster Press, Philadelphia 1966; Id., *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, Westminster Press, Philadelphia 1967; Id., *Naturalism, Situation Ethics and Value Theory*, in G.F. McLean (ed.), *Normative Ethics and Objective Reason*, Paideia Publishers, Washington 1996, pp. 29-38. Sulla *situation ethics* fa sinteticamente il punto G. Outka nella voce relativa che fa parte del volume 8 della *Routledge encyclopedia of philosophy* (general editor: Edward Craig), Routledge, London 1998.

il soggetto chiamato a seguirla. Mi riferisco naturalmente all'estremo in cui la regola finisce per venir meno e il soggetto che dovrebbe rispettarla si trova sostanzialmente a doverla inventare. L'altro estremo è quello in cui a venir meno è il soggetto, che non è più un soggetto che ha da assumersi la responsabilità per la sua interpretazione della regola, bensì un semplice esecutore, quasi solo il supporto per l'autonomo operare della regola stessa.

Poiché entrambe queste posizioni estreme sono spesso evocate come spettri da cui occorre tenersi a distanza, conviene soffermarsi un poco. Per arrivare alla *situation ethics*, che si colloca vicino al primo estremo, se addirittura non coincide con esso, partirò dal secondo, tentando di trovare una posizione definita al di sotto delle varie immagini con cui tale estremo è evocato. Una di queste immagini è quella dell'automatismo: la regola detterebbe da sé come rispettarla e dunque la sua applicazione sarebbe un processo automatico²⁰.

I.ii. Il miraggio della deliberazione automatica e il respiro trascendentale della mente

4. È noto quanto anche Wittgenstein abbia lottato contro il fascino di queste immagini nelle sue osservazioni sulle regole²¹, tuttavia, il suo problema non va confuso con il nostro. Quando si chiede come stabiliamo se un certo comportamento sia un'applicazione corretta della regola, il tipo di regola che ha in mente è una regola matematica, ad esempio: "Somma 2!"²². Si chiede come si stabilisca che, dopo aver scritto 5, il corretto passo successivo sia scrivere 7 e risponde che non lo si stabilisce attraverso una decisione, ma neppure "guardando al significato della regola" *se con ciò si intende che tale significato sia una sorta di contenuto ideale associato alla formulazione linguistica della regola*: è certamente dal significato della regola che dipende che sia quello il passo giusto, ma tale significato esiste come la forma d'ordine della pratica aritmetica. Comprendere il

²⁰ Anche nel libro di Nicolai si trovano tracce di questa immagine e più precisamente due tipi di tracce: innanzitutto e perlopiù, questa immagine compare nel libro in quanto evocata, non importa se con intento critico o elogiativo, da *altri* le cui posizioni Nicolai sta discutendo (cfr. p. 197 n., 287, 345); talvolta, invece, è lei stessa ad evocarla per differenziare da essa la posizione che sta articolando (cfr. p. 85). Se ho ragione a sostenere che quell'immagine è irrimediabilmente confusa, cioè se è vero che non rappresenta una posizione precisa, ma solo uno spauracchio, allora è meglio evitare di convocarla in discorso quale termine di confronto, paragone o differenziazione.

²¹ L'ideale della regola come avente in sé inscritto il criterio secondo cui deve essere seguita è evocato da Wittgenstein attraverso una pluralità di immagini, oltre a quelle legate all'automatismo della macchina: le ho raccolte nel saggio: *La Regola d'oro e il suo sfondo pratico. Sul seguire la Regola d'oro*, in C. Vigna e S. Zanardo (a cura di), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita&Pensiero, Milano 2005, pp. 439-517, in particolare pp. 486-489, a cui rinvio per tutti i riferimenti.

²² Darò due soli riferimenti, come *pars pro toto*: L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1993, §§ 143-155, pp. 78-83 e soprattutto § 185, pp. 100-101; Id., *Lezioni sui fondamenti della matematica. Cambridge 1939*, tr. it. di E. Picardi, Boringhieri, Torino 2002, pp. 62-64.

significato della regola e dunque poi saperla applicare, perlomeno nei casi normali, vuol dire allora esser divenuti familiari a una pratica (il che a sua volta non si riduce ad aver acquisito una mera abitudine o un comportamento *regolare*: significa sapere realizzare un comportamento *regolato*)²³. Nelle sue osservazioni sulle regole, dunque, Wittgenstein sta ragionando in generale sulla natura del significato e non sui problemi specifici che sono posti dal tipo di regole *pratico-morali* di cui stiamo ragionando qui. Il problema che interessa Wittgenstein è se, in una data situazione (ad esempio: di fronte a un foglio su cui c'è scritto il numero 5), una certa condotta (ad esempio: scrivere accanto il numero 7) costituisca o meno il modo corretto di seguire una certa regola (ad esempio: “somma 2!”); il tipo di problema su cui ragionano, ad esempio, Nussbaum e Putnam è se, in una data situazione, seguire una certa regola, sia il modo giusto e buono per rispondere a quella situazione. In un'altra formulazione, il loro problema è se e come, per stabilire quale sia il modo giusto e buono di rispondere a una data situazione, ci si debba rifare a regole²⁴.

Data la differenza tra i due problemi, è chiaro che anche l'immagine dell'esecuzione automatica prende nei due casi un significato diverso. Per tentare di chiarire il significato che prende nel caso che ci interessa, conviene elencare gli elementi irriducibili che caratterizzano questo caso:

Innanzitutto, abbiamo una situazione o circostanza concreta: è la situazione cui c'è da rispondere (o la situazione a cui ha risposto il comportamento da valutare). Si noti che questa situazione non è un oggetto ideale, una situazione tipo o una fattispecie di situazione: è un pezzo di realtà, qualcosa in cui ci si trova e di cui si fa esperienza. Non occorre essere dei particolaristi per riconoscere che è qualcosa di particolare²⁵.

²³ Va da sé che quella che ho appena richiamato non è l'unica interpretazione che è stata offerta delle osservazioni di Wittgenstein sulle regole; due riferimenti per me importanti sono: R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994, pp. 18-30 e J. McDowell, *Il non cognitivismo e la questione del “seguire una regola”*, in P. Donatelli e E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Milano 1996, pp. 159-182; ma si veda anche L. Perissinotto, *Introduzione a Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 196-204.

²⁴ Naturalmente, rimarcare la differenza tra i due problemi non significa negare che quanto Wittgenstein mostra in generale sul significato non abbia conseguenze anche sul significato delle regole morali e giuridiche. Significa solo dire che tali conseguenze non risolvono, né tantomeno dissolvono il secondo problema, quello su cui stiamo ragionando.

²⁵ Detto altrimenti: che il caso cui si tratta di rispondere (o che si tratta di giudicare) sia un caso particolare deve essere riconosciuto (ed è riconosciuto) anche da chi, contro il particolarismo, sostiene che il proposito (cioè poi la massima) che dà forma alla risposta (o al giudizio) si ottiene sussumendo il caso sotto una regola generale. Chi sostiene questo sostiene che quel che conta nel caso particolare e che è ciò sulla base di cui si definisce la risposta ad esso (o il giudizio su di esso) è il suo esemplificare una fattispecie generale (perlomeno abbastanza generale da poter essere esemplificata anche da altri casi). Ora, la tesi appena evocata è quella negata dal particolarista. Ma, questo era il punto, sia il particolarista sia il generalista concordano sul fatto che la risposta (e il giudizio) sono relativi a un caso particolare.

In secondo luogo, abbiamo un soggetto che ha da rispondere a tale situazione (o che ha già risposto).

In terzo luogo, abbiamo un complesso di regole (quale che sia il modo in cui sono intese).

In quarto ed ultimo luogo, abbiamo l'ideale della risposta buona o giusta o equa (si noti che a questo punto dell'analisi, non importa se tale risposta buona sia concepita positivisticamente come la risposta che semplicemente applica correttamente quel *complesso di regole*, denominato globalmente "la Legge")²⁶.

Ebbene, come sono collegati questi elementi nell'immagine dell'automatismo? L'idea o forse meglio la suggestione veicolata da quell'immagine è che sarebbe possibile automatizzare il processo che giunge a definire come il complesso delle regole chiede che si risponda alla situazione data. Quel complesso avrebbe delle proprietà sistematiche in virtù delle quali sarebbe processabile con un algoritmo capace di dare come risultato la specifica richiesta della Legge per la situazione in oggetto. Il libro di Nicolai offre molti e preziosi elementi per ricostruire la storia di come questo sogno di fare del diritto un calcolo sia venuto a formarsi (dall'influenza di alcune istanze difese da Abelardo (cfr. pp. 344-352) al ruolo della cosiddetta Scuola Culta del XV secolo (cfr. pp. 52, 55-56), dalla reinterpretazione leibniziana della brocardia (cfr. pp. 79, 152-155) a tutta la tradizione antitopica delle *regulae iuris*, le cui vicende si intrecciano a quelle del giusnaturalismo e giusrazionalismo moderni (cfr. pp. 62, 86)) e abbia continuato a imperversare nella storia del diritto, oltre che in quella dell'etica. Qui mi limito ad osservare che questo sogno si dà una parvenza di consistenza solo perché induce a soprassedere sulle difficoltà insite nella *determinazione o comprensione della situazione data*: anche ammettendo per un momento che, una volta messa a fuoco la situazione presente, sia possibile *calcolare* come la legge chiede di rispondervi e che l'esecuzione di tale richiesta sia *per definizione* la realizzazione della risposta buona/giusta/equa, resterebbe da chiedersi se anche il processo di *messa a fuoco* della situazione presente possa essere prodotto sulla base di un algoritmo. La risposta è no e tanto Nussbaum e Putnam, quanto Murdoch prima di loro e, ci insegna Nicolai, tutta la tradizione topica delle *regulae iuris*, oltre naturalmente ad Aristotele e a molti altri, lo sanno bene.

La messa a fuoco della situazione presente intende *reperire* e, a un qualche grado, *comporre* tutti i tratti moralmente rilevanti di tale situazione, cioè tutti quei tratti di cui occorre tener conto per trovare una risposta che sia all'altezza della

²⁶ Un comportamento C può essere, nella situazione S, la corretta applicazione della regola R, ma per pretendere che C, solo in quanto corretta applicazione di R, sia anche la risposta *giusta* a S, bisogna pretendere o che R sia la giusta regola da applicare in C oppure che R non abbia alternative (ad esempio perché riassumerebbe in sé *tutta* la Legge).

complessità effettiva di tale situazione: in effetti, una risposta a una situazione non può essere buona se si appoggia su una considerazione di tale situazione in cui sono tralasciati alcuni dei suoi tratti moralmente rilevanti, infatti, sarebbe una risposta alla situazione, che si appoggia su una rappresentazione *semplificata* della stessa. La nota tesi di Murdoch in proposito, che anche Niccolai valorizza (cfr. p. 276), è che, quando si giunge a comporre tutti quei tratti in una rappresentazione unitaria (per quanto possa essere molto complessa), si è con ciò arrivati anche al termine della deliberazione: il modo giusto di rispondere a tale situazione si è ormai profilato²⁷. Tornerò su questa idea, ma al momento sto semplicemente affermando che anche chi non la condivide deve ammettere che *la messa a fuoco della situazione non può essere il risultato dell'esecuzione di un algoritmo*. Per vedere che questa tesi va affermata, si provi a negarla.

Della messa a fuoco della situazione, ho detto che include il reperimento di tutti i tratti moralmente rilevanti di tale situazione: ebbene, se si potesse individuare un criterio per discernere tali tratti, la procedura non consisterebbe forse nel passare in rassegna *tutti* i tratti della situazione per isolare quelli moralmente rilevanti? Non è certo facile capire come qui si supponga di saper seguire le tracce della salienza morale che si suppone appartenga ai vari tratti moralmente rilevanti (quasi che tale salienza sia una proprietà semplice, come forse il pesare due chili), né mi pare ci si renda conto che i tratti di una situazione, le sue determinazioni, non costituiscono un insieme finito che si possa scorrere come un elenco (se infatti ogni situazione è un pezzo di realtà, allora è formalmente connessa a tutta la realtà), ma, oltre a queste, c'è anche una terza difficoltà che l'ipotesi in questione sottovaluta: la configurazione della rilevanza morale di una situazione, che è ciò a cui deve essere commisurata la buona risposta e dunque ciò che tenta di essere catturato dalla messa a fuoco di tale situazione, non dipende solo dai tratti moralmente rilevanti che appartengono a tale situazione, ma *anche dal loro rapporto* e dunque dalla *forma generale della situazione*.²⁸ Per questo, la messa a fuoco della situazione non può ridursi a un elenco dei tratti moralmente rilevanti.

²⁷ Cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 329, 332-333, 352.

²⁸ Dell'idea che i tratti moralmente rilevanti di una situazione si uniscano in una forma che surdetermina il loro significato e peso morali offre un'elaborata articolazione J. Dancy, *Practical Shape. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2028. A questo punto del mio ragionamento, comunque, non è importante sottoscrivere l'intero resoconto di Dancy: ciò che sto chiedendo di riconoscere è che ciascun tratto moralmente rilevante di una situazione debba essere considerato insieme alle circostanze che gli sono intorno, cioè poi insieme agli altri tratti moralmente rilevanti – dove tale considerazione complessiva non è la semplice somma dei pesi attribuibili ai vari tratti isolatamente considerati. La considerazione isolata di un tratto è una sua valutazione *prima facie* che può essere modificata in sede di considerazione complessiva – e tale considerazione complessiva può non prendere la forma di un bilanciamento, ma anche quella di una rimessa a fuoco del significato *prima facie* attribuito a un tratto. (Non sono ovviamente la stessa cosa sostenere che un atto di assassinio, che *prima facie* appare da vietare, potrebbe essere giustificato dalla presa in conto

Per far superare al sogno del calcolo quest'ultima difficoltà, si potrebbe tentare di sognare ancora più in grande e ragionare così: se si potessero individuare *tutte* le forme di situazioni, cioè le situazioni tipo o fattispecie a cui (possono essere ricondotte le situazioni concrete a cui) ci può accadere di dover rispondere, poi non resterebbe che confrontare la situazione presente a tutte queste fattispecie fino a individuare quella che in tale situazione si avvera. È il sogno di una casuistica completa o di una legislazione che ha già previsto tutti i possibili casi, per cui non resterebbe che sussumere la circostanza presente al caso-tipo che le si confà. Naturalmente, anche all'interno di questo sogno si dà per scontato che l'insieme di tutte le possibili fattispecie di situazioni in cui ci si possa trovare sia un insieme finito che possa diventare un elenco: per amor di discussione, ipotizziamo pure che le cose stiano così e che dunque si possa produrre questo interminabile elenco di fattispecie e ipotizziamo anche di disporre di un sistema di calcolo così potente da saperle confrontare tutte alla situazione presente, in tempi rapidi: ebbene, c'è ancora un problema! Il fatto è che l'ipotetico confronto tra la situazione presente e ciascuna delle fattispecie non potrebbe limitarsi a controllare che nella prima vi sia tutto quel che c'è nella seconda (compresa la *forma* d'ordine dei tratti moralmente rilevanti), ma dovrebbe anche controllare che, sempre nella prima, *non vi sia nient'altro* di moralmente rilevante. E questo è ciò che un algoritmo non può fare perché richiede di concepire, anche se solo astrattamente, la situazione presente sullo sfondo dell'intero dell'essere e dunque la messa in opera delle nozioni trascendentali.

Consideriamo pure il caso in cui la messa a fuoco della configurazione della rilevanza morale (ossia, della qualità morale) di una situazione giunga a sostenere che tale situazione non è poi così complessa e singolare, ma anzi corrisponde perfettamente a una fattispecie definita da una qualche norma: ebbene, ciò su cui ci si sta impegnando è che *tutto considerato*, nella situazione data, *non c'è nient'altro* di moralmente rilevante se non ciò che la rende un'esemplificazione di quella fattispecie. Tale impegno è implicito nella pretesa che la propria risposta pratica alla situazione sia buona/giusta/equa: evidentemente, tale pretesa può non essere soddisfatta e in questo caso la propria risposta manca di essere buona (si potrà scoprire che si fondava su una messa a fuoco che ha erroneamente tralasciato aspetti moralmente importanti), ma, nella misura in cui pretende di essere buona, cioè di essere all'altezza della particolare situazione reale cui risponde, allora pretende che la messa a fuoco di tale situazione, su cui si appoggia, sia una messa a fuoco che ha *tutto considerato*. Si noti che l'impegno a che la messa a fuoco abbia tutto considerato *non* implica l'impegno a che tale messa a fuoco sia *infallibile*: si pretende di non aver tralasciato nulla di moralmente rilevante, ma ci si potrebbe anche essere sbagliati e di tale eventuale errore si dovrà rispondere. Quell'impegno

delle sue eventuali *conseguenze* positive e sostenere che quello che *prima facie* appariva un atto di assassinio, potrebbe rivelarsi, ad uno sguardo complessivo, come un'uccisione per legittima difesa).

a che la messa a fuoco abbia tutto considerato *non* presuppone neppure che sia stato effettivamente e partitamente passato in rassegna tutto, infatti, è impossibile per una mente finita esaminare la totalità concreta della realtà, eppure è proprio a questa totalità che è collegato quel pezzo di realtà che è la situazione data. Detto altrimenti: una situazione concreta non è un oggetto dai confini ben definiti, la cui natura sia chiaramente isolabile dall'insieme infinito dei suoi rapporti con il resto della realtà (pensiamo ad esempio a quanto può cambiare l'aspetto morale di una situazione tenendo presente la storia da cui proviene oppure le dinamiche circostanti), ma tale realtà non può essere considerata *in dettaglio* nella sua totalità. Quell'impegno a che la messa a fuoco della configurazione della rilevanza morale di una situazione abbia tutto considerato, però, presuppone che le esplorazioni su cui si basa, inevitabilmente parziali per quanto accurate, scommettano sul fatto che *nulla* di quanto tralasciato fosse moralmente rilevante e tale scommessa o, per meglio dire, tale *pretesa* presuppone, a sua volta, che la mente perlomeno disponga de, e sappia usare in maniera competente, l'idea di totalità della realtà: *deve saper spaziare, almeno formalmente, sul tutto per poter impiegare la clausola "tutto considerato"*. A prescindere dal lavoro di discernimento concreto che vi sta dietro, la messa in opera della clausola "tutto considerato", che è una messa in opera qui necessaria, presuppone la capacità della mente di concepire la parte come parte, cioè sullo sfondo del tutto: detto altrimenti, presuppone l'apertura trascendentale della mente (che si manifesta nell'uso competente delle nozioni trascendentali)²⁹.

Dalle considerazioni appena svolte non deriva semplicemente che l'automatizzazione della risposta a una situazione, che tenti e pretenda di essere una risposta buona/giusta/equa, per quanto sia una possibilità in sé concepibile, di fatto non si realizzi nel modo in cui gli uomini tentano di affrontare moralmente le situazioni; deriva invece che l'automatizzazione di tale processo è solo un miraggio a cui *non corrisponde alcun concetto consistente*. La ragione che abbiamo individuato (e che potrebbe non essere l'unica) è che la messa a fuoco della configurazione della rilevanza morale della situazione data, che è un momento irriducibile di quel processo, non può essere a sua volta l'esito di una procedura algoritmica; e non può esserlo, perlomeno perché quella messa a fuoco deve attivare la clausola "tutto considerato" e tale attivazione, ben lungi dall'essere un'operazione incastonata in una procedura, richiede una mente capace di spaziare sull'intero dell'essere.

Questa potenza della mente umana si è imposta come irriducibile, all'interno di un ragionamento in cui, per amor di discussione, abbiamo provato a concedere all'immagine dell'automatismo tutto ciò che chiedeva; tuttavia, una volta che tale potenza della mente sia stata riscoperta, deve diventare il punto di partenza da cui

²⁹ Un'analisi approfondita di questa potenza della mente si trova nelle opere di Carmelo Vigna; come *pars pro toto*, rinvio al secondo tomo del suo *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umani che ci è comune*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, in particolare pp. 159-180.

incamminarsi nella direzione opposta, cioè lontano dall'immagine del calcolo e verso un resoconto più fedele all'esperienza di come gli esseri umani cercano di rispondere in maniera buona/giusta/equa alle situazioni in cui si trovano coinvolti. Lungo questo cammino, si incontra anche la ricerca di Silvia Nicolai e, in essa, quella *vis veri* di vichiana memoria che, come vedremo, lei valorizza e che presuppone la potenza della mente che abbiamo appena riscoperto. In questo cammino, comunque, sono impegnati anche Martha Nussbaum e Hilary Putnam: a parere di quest'ultimo, però, Nussbaum si sarebbe spinta troppo oltre nella presa di distanza dall'idea che per rispondere bene a una situazione si debba operare un calcolo a partire dal complesso delle regole valide e sarebbe così finita pericolosamente vicina a un'etica situazionalista. Dobbiamo considerare quest'altro estremo.

I.iii. L'etica situazionalista e il suo "argine"

5. L'estremo che abbiamo discusso è quello che vorrebbe ridurre il soggetto chiamato a rispondere a una situazione a qualcuno che deve semplicemente riconoscere in quella situazione una fattispecie che è già disciplinata da una delle regole date. Abbiamo osservato che persino tale compito non può essere compiuto in maniera automatica giacché richiede la messa in opera della clausola "tutto considerato", la quale a sua volta presuppone la potenza trascendentale della mente, che abbiamo evocato poc'anzi. Ora, la ragione per cui la pretesa di aver messo a fuoco la configurazione della rilevanza morale di una situazione richiede l'attivazione della clausola "tutto considerato" è che la regola che sembra *prima facie* essere la regola da applicare in quella situazione potrebbe non essere la regola attenendosi alla quale si risponde effettivamente in maniera buona/giusta/equa a quella situazione. Detto altrimenti: la regola che *prima facie* sembra quella che si adatta alla situazione data potrebbe non essere confermata in ultima analisi, cioè tutto considerato, e questo perché la situazione in questione potrebbe essere moralmente più complessa di quanto non sembrasse *prima facie*.

In quanto appena osservato è incastonata la seguente tesi 1:

[1] qualunque situazione può essere (e dunque può anche rivelarsi, o essere giudicata, in ultima analisi) moralmente più complessa di quanto non sembrava *prima facie*.

La tesi 1 giustifica la seguente tesi 2:

[2] qualunque situazione è tale che non è possibile pretendere di rispondervi in maniera buona/giusta/equa sulla base della sua sola considerazione *prima facie*

Esaminiamo attraverso quali passaggi e scivolamenti l'attenzione per la possibilità enucleata dalla tesi 1 possa portare alla *situation ethics*.

Il primo passaggio mi pare quello che riformula il punto introducendo il concetto di *eccezione alla regola*: la possibilità che a una situazione non si possa rispondere bene attenendosi alle regole che sembravano *prima facie* quelle cui attenersi non sarebbe altro che la possibilità che quella situazione faccia eccezione a quelle regole. L'idea alla base di questo primo passaggio è espressa nella seguente tesi 3:

[3] qualunque situazione potrebbe essere una di quelle situazioni per rispondere bene alle quali occorre fare un'eccezione alle regole che sembravano *prima facie* dovervisi applicare.

Per giungere alla posizione che Putnam chiama "situation ethics" è necessario (ma non ancora sufficiente) integrare ulteriormente le tesi 3 con la seguente tesi 4:

[4] qualunque situazione potrebbe essere una di quelle situazioni per rispondere bene alle quali occorre fare un'eccezione alle regole. (Ossia: qualunque situazione potrebbe essere una situazione eccezionale)

La *situation ethics* aggiunge alla 4 anche la seguente tesi 5, che è una sorta di modifica della tesi 1:

[5] qualunque situazione (per la sua particolarità) è tale che non è possibile rispondere bene ad essa semplicemente attenendosi a regole (cioè senza controllare se non sia una situazione eccezionale, controllo che non può essere compiuto applicando una qualche altra regola).

Il significato della tesi 5 viene poi articolato attraverso la seguente tesi 6:

[6] La buona risposta a una situazione non incarna una regola e perciò non può essere trovata trovando la regola che dovrà incarnare; la buona risposta a una situazione va trovata esplorando quest'ultima in maniera attenta e sensibile (*responsively*).

Si confronti infine la tesi 6 con la seguente tesi 7:

[7] La buona risposta a una situazione non incarna una regola e perciò non può essere trovata trovando la regola che dovrà incarnare; la buona risposta a una situazione va semplicemente *inventata*.

Credo che sia una tesi come la 6, tesi che è così difficile tenere veramente distinta dalla 7, la tesi che a Putnam appare «assolutamente vuota» o addirittura assimilabile a una «ratifica dell'idea che tutto è permesso purché si sia "sensibili (*sensitive*)"».

6. Per Putnam è fondamentale che una comprensione della vita morale capace di riconoscere la particolarità e complessità delle situazioni cui questa deve far fronte riesca a non scivolare nell'etica situazionalista che, pur affermando la tesi 6, rischia di ammontare all'affermazione della tesi 7. Si consideri il piano inclinato in cui si situano, prima l'affermazione (i) secondo cui la buona risposta a una situazione vada trovata *deducendo* da qualche principio la regola che tale risposta

dovrà incarnare, poi l'affermazione (ii) secondo cui la buona risposta a una situazione vada trovata trovando la regola che tale risposta dovrà incarnare (sebbene tale regola non possa essere trovata attraverso un qualche calcolo), poi l'affermazione (iii) secondo cui la buona risposta a una situazione vada trovata, non già cercando la regola che tale risposta dovrebbe incarnare, giacché tale risposta non ha affatto da incarnare una regola, bensì attraverso un qualche esercizio dell'attenzione, poi l'affermazione (iv) secondo cui la buona risposta vada inventata, anche se non arbitrariamente e, infine, l'affermazione (v) secondo cui la buona risposta vada inventata arbitrariamente, affermazione che ovviamente costituisce uno svuotamento dell'idea stessa di "buona risposta". Ebbene, per Nussbaum, non si scivola in "v" se ci si ferma alla posizione "iii"³⁰, mentre, secondo Fletcher, ci si può spingere fino alla "iv"³¹. Invece, sembra che per Putnam ci si debba fermare alla posizione "ii", altrimenti, non si prenderebbero le regole sul serio.

Bisogna riconoscere che Putnam non fa capire in maniera molto chiara che cosa intenda dire. All'inizio, con una mossa di (dichiarata) ispirazione kantiana, sembra opporsi al concetto stesso di eccezione alla regola sostenendo che le eccezioni non distruggono l'idea stessa di regola solo se sono «accuratamente "circoscritt[e]»», per poi concludere: «Ma pensare in termini di eccezioni circoscritte [*hedging exceptions*] equivale a pensare in termini di regole»³². L'idea sembra insomma la stessa per cui Richard Hare distingueva le norme generali dalle norme specifiche³³, dove le norme specifiche sarebbero le regole che hanno circoscritto le loro "eccezioni" (ad esempio: non si deve mentire, ma il caso in cui si dica il falso per salvare un innocente ecc. ecc. non è un caso di menzogna).

³⁰ Questa idea caratterizza anche il particolarismo elaborato da Jonathan Dancy, per il quale però i tratti (*features*) della situazione particolare, a cui bisogna fare attenzione, fanno da contenuto alle varie considerazioni e ragioni d'agire che si tratta di vagliare; cfr. cfr. J. Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford 1993. Cercherò di mostrare che, con alcuni importanti *distinguo* e l'assegnazione alle regole di un ruolo importante, anche la posizione che emerge dal libro di Niccolai (e che è la posizione di Niccolai, ma anche la posizione che lei attribuisce a quella che chiama la "tradizione topica delle *regulae iuris*") rientra in questa casella.

³¹ L'idea di Fletcher è che la buona risposta vada *decisa* dopo aver considerato in maniera complessiva (olistica) la situazione, ma ciò che rende possibile a tale decisione di non essere arbitraria è il rispetto del comandamento cristiano dell'amore. Insomma, per decidere quale sia la buona risposta alla situazione volta a volta data ci si dovrebbe chiedere quale risposta a tale situazione sia la migliore espressione di amore agapico di cui si è capaci; cfr. J. Fletcher, *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, op. cit., pp. 11-27.

³² H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., p. 358. L'insoddisfazione, tipica della tradizione kantiana, per il concetto stesso di *eccezione* quale strumento teorico utile a render conto della capacità dell'istanza morale di essere sensibile alle circostanze mi trova concorde e ci tornerò più avanti (§ 31) discutendo la valorizzazione di tale concetto che compare in alcuni luoghi importanti del libro di Niccolai. Per una recente e piuttosto originale messa a fuoco della posizione di Kant in merito a questo concetto, si veda il terzo capitolo (*Making Exceptions*) di B. Herman, *Kantian Commitments. Essays on Moral Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 42-57.

³³ Cfr. R.M. Hare, *Saggi di teoria etica*, tr. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 53-70.

Più avanti, però, Putnam cita con approvazione questo passaggio del romanzo di George Eliot, *Middlemarch*: «Non vi è una dottrina generale che non sia capace di corrodere la nostra moralità se non è tenuta a freno [*unchecked*] da una radicata abitudine alla comprensione [*fellow-feeling*] diretta verso il prossimo» e lo commenta in questo modo: «l'implicazione di questo passaggio è che abbiamo bisogno di una “dottrina generale” *tenuta a freno* [*checked*] dalla “comprensione diretta verso il prossimo”»³⁴. Questo “tenere a freno” le regole non sembra assimilabile al circoscriverle, che è un'opera che si colloca all'interno dello spazio delle regole, ma fa piuttosto pensare che l'attenersi alle regole sia una declinazione specifica di una più fondamentale attitudine alla bontà che talvolta (cioè, in momenti *non* circoscritti a loro volta da regole) può sospendere quella declinazione per esprimersi invece in un altro modo, ad esempio nella comprensione diretta del prossimo.

Infine, nella penultima pagina del suo articolo, Putnam scrive che le regole possono «*guidarci*, ma non *decidere* esattamente come dobbiamo agire»³⁵, affermazione che fa pensare che prendere le regole sul serio non significhi né attenersi circoscrivendo le eccezioni, né attenersi essendo però aperti alla possibilità di doverle tenere a freno in favore di atteggiamenti che sono buoni anche se non incarnano regole (neppure regole circoscritte), bensì prenderle come linee guida, piuttosto che pretendere che decidano per noi. L'idea che la regola sia una linea guida è molto interessante, ma qui Putnam non la chiarisce affatto perché la oppone a un'altra versione del fantasma dell'automatismo, cioè all'immagine della regola che detta o decide come si debba agire in una data situazione. Per fortuna, ci verrà in soccorso il libro di Niccolai dove l'idea della regola come guida/ausilio è ampiamente esplorata e articolata.

I.iv. Deliberazione e improvvisazione. La risposta di Nussbaum

7. Quale che sia il modo in cui Putnam ritiene che si dovrebbero prendere le regole per prenderle sul serio, Nussbaum non ha accettato che la propria posizione sia difficilmente distinguibile da un «absolutely empty “situation ethics”». Nella sua replica³⁶ è tornata su una delle tesi centrali dell'articolo e cioè che il *modo* in cui la protagonista de *La coppa d'oro* giunge ad abbandonare l'idea che agire bene consista nel «non infrangere mai una regola» rappresenta, per James, ma anche in assoluto, una maturazione morale. Il senso di questa tesi, ha chiarito, non è che faccia parte della maturità morale abbandonare le regole o deporre il proprio impegno al loro rispetto, bensì, che ne fa parte apprendere come talvolta non sia possibile, per rispettare una regola, non violarne un'altra (o non rendere piena

³⁴ H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., p. 360.

³⁵ *Ibi*, p. 365.

³⁶ M.C. Nussbaum, *Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam*, «New Literary History», XV/1 (1983), pp. 201-208.

giustizia a un altro valore), con la colpa e la sofferenza che ne derivano. Insomma, si tratta di apprendere che esistono conflitti tra impegni normativi (che siano verso regole o verso valori) e che tali conflitti non vanno aggirati depotenziando quegli impegni o le richieste avanzate dalle regole e dai valori, cioè, rappresentandosi le situazioni come più semplici di quello che sono³⁷. Per queste ragioni, prosegue Nussbaum, la sua posizione prende le regole addirittura più sul serio di chi, come ad esempio Kant (ma anche la protagonista de *La coppa d'oro*, all'inizio della vicenda e dunque prima della sua maturazione), è così attaccato all'idea che le differenti richieste normative siano compatibili e coerenti, da esser disposto a porre i conflitti tra doveri, di cui facciamo esperienza, come conflitti solo apparenti, in cui almeno uno di tali doveri non esprime un'obbligazione realmente valida da un punto di vista morale³⁸. Secondo Nussbaum, questa strategia argomentativa non prende sufficientemente sul serio le obbligazioni e il modo in cui ci impegnano: se, quando i nostri impegni normativi entrano in conflitto, li deponessimo in nome del principio metaetico che esige che siano consistenti, daremmo prova di «evasività morale», se non di irresponsabilità³⁹.

Il conflitto tra regole non rappresenta per Nussbaum il momento in cui bisogna fare delle eccezioni, come Putnam l'accusa di credere, per poi ricordarle che tali eccezioni vanno circoscritte affinché non facciano esplodere le regole⁴⁰. Piuttosto, secondo Nussbaum, grazie all'esperienza del conflitto abbiamo l'occasione di capire che non possiamo affidarci alle regole come a un sistema che definisca per noi il modo in cui rispondere in maniera giusta a ogni situazione. Ma, se la deliberazione pratica attraverso cui cerchiamo di capire come dovremmo agire in una situazione non è assimilabile all'applicazione di «un sistema di regole [...] predeterminato [*antedecently fixed*]»⁴¹, allora come va concepita?

Putnam si domanda se Nussbaum non finisca per intenderla come un *soppesare* le varie richieste normative e dunque come un tentativo di «mantenersi in equilibrio [*balancing*]» operando dei «compromessi [*trade-offs*]»⁴², ma Nussbaum rifiuta

³⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, op. cit., p. 128. Sullo stesso punto, Nussbaum tornerà anche in un lungo saggio del 1985 dove scriverà, a proposito della protagonista de *La coppa d'oro* al termine della sua maturazione: «Il fatto che nel mondo si produca un tragico conflitto di 'doveri' non la porta né a giudicare che uno dei principi in conflitto non la obblighi più, né a riscrivere la natura del conflitto in modo da eliminare il suo aspetto tragico»; M.C. Nussbaum, *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Morality*, in Ead., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 54-105, la citazione è tratta da p. 90.

³⁸ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 26-27.

³⁹ M.C. Nussbaum, *Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam*, op. cit., pp. 205-206.

⁴⁰ H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., p. 358.

⁴¹ M.C. Nussbaum, *Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam*, op. cit., p. 206.

⁴² H. Putnam, *Prendere le regole sul serio*, op. cit., pp. 359-360, 365.

questa interpretazione⁴³ e in un articolo successivo torna sull'immagine che aveva già valorizzato nel testo discusso da Putnam, cioè l'*immagine dell'improvvisazione*: la deliberazione pratica di una persona moralmente matura avrebbe qualcosa di simile all'improvvisazione. Improvvisare, tuttavia, non significa inventare arbitrariamente ed è per questo che quell'immagine non fa scadere il resoconto di Nussbaum nell'etica situazionalista che ho definito più sopra. L'improvvisazione cui Nussbaum sta pensando è quella compiuta da un esperto jazzista⁴⁴ o da un'attrice che possiede l'arte della recitazione:

La differenza fondamentale tra recitare seguendo un copione e improvvisare è che, nell'improvvisare, bisogna essere, non meno, ma molto più attenti a ciò che è offerto dagli altri attori e dalla situazione. Non si può agire in modo automatico; bisogna essere consapevoli e reattivi in ogni momento, pronti alle sorprese, per non deludere gli altri. Un'attrice che improvvisa, se sta improvvisando bene, non sente di poter dire qualsiasi cosa. Deve adattare la sua scelta all'evolversi della storia, che ha una propria forma e continuità. Soprattutto, deve preservare gli impegni del suo personaggio nei confronti degli altri personaggi (gli impegni di sé come attrice nei confronti degli altri attori). La fedeltà richiesta è una fedeltà più, non meno, attenta⁴⁵.

Anche attraverso questa immagine, dunque, Nussbaum sta cercando di rappresentare l'esperienza etica e la riflessione pratica, non solo come qualcosa che può talvolta trovarsi ad affrontare reali dilemmi, ma anche e più in generale come un tentativo di rispondere in maniera buona alla particolarità della situazione. Ecco perché, fuori della metafora dell'improvvisazione, aggiunge, «in termini etici», che chi si accosta ad una nuova situazione, lo fa portando con sé

una storia di concezioni e impegni generali, insieme a una serie di obbligazioni e affiliazioni passate (alcune generali, altre particolari), tutte cose che contribuiscono e aiutano a costituire la sua concezione, in evoluzione, della vita buona. [...] Vedrà la situazione come composta, in buona parte, da elementi generali; la sua descrizione morale di tale situazione utilizzerà [...] termini generali come “padre” e “amico”. Riconoscerà anche le obbligazioni, sia generali che particolari, che la sua responsabilità in questa situazione comporta⁴⁶.

Il riferimento alle parole “padre” e “amico” si basa sull'analisi della deliberazione della protagonista de *La coppa d'oro*, tuttavia, è molto significativo perché ci ricorda, non solo che nella deliberazione e riflessione pratica operano quel tipo di parole in cui si intrecciano inestricabilmente la cosiddetta dimensione descrittiva e

⁴³ M.C.Nussbaum, *Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam*, op. cit., p. 205.

⁴⁴ L'idea che l'improvvisazione, soprattutto quella jazzistica, custodisca un paradigma importante per comprendere la vita etica è sviluppata anche da D. Spati, *Fra due. Etica ed estetica dell'improvvisazione congiunta*, Meltemi, Milano 2023.

⁴⁵ M.C. Nussbaum, *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Morality*, op. cit., p. 94.

⁴⁶ *Ibidem*.

la cosiddetta dimensione normativa, su cui per prima ha portato l'attenzione Iris Murdoch⁴⁷ e che poi Bernard Williams ha determinato come parole che esprimono concetti spessi (*thick concepts*)⁴⁸, ma anche e soprattutto come queste parole non includono solo i nomi delle virtù e dei vizi, con gli aggettivi corrispondenti (Murdoch stessa porta come esempi: “coraggioso”, “libero”, “sincero”, “presuntuoso”, “allegro”, “spontaneo”, “volgare” ecc.)⁴⁹, ma anche tutte le parole che, designando un tipo specifico di rapporto o di ruolo, rimandano ai vincoli e alle norme che regolano quel rapporto o quel ruolo. Non voglio suggerire che vi sia un solo modo appropriato di relazionarsi a un padre, a una madre, a un amico, a una figlia, a un maestro, a un collaboratore ecc., bensì che sono le regole implicite in questi rapporti a costituire l'*eticità* e dunque la dimensione normativa da cui prendiamo le mosse (e che possiamo anche mettere in questione o modificare, ma sulla base delle appropriate ragioni che possono emergere in una deliberazione attenta)⁵⁰.

8. Riprendiamo il filo del discorso. La riflessione di Nussbaum sul nostro agire morale mette al centro un'osservazione tanto semplice quanto potente e cioè che le nostre azioni rispondono sempre a situazioni particolari. Per questo, aggiunge Nussbaum, non ci si può affidare a una regola fissata prima di incontrare la tal situazione particolare, per individuare la buona risposta ad essa. Come abbiamo visto, Putnam è preoccupato che la giusta intenzione di fare attenzione alla particolarità della situazione possa però tradursi nell'abbracciare un'etica situazionista in cui di qualunque possibile risposta a una situazione si potrebbe sostenere che è la risposta giusta, con l'ovvia conseguenza di svuotare di senso l'idea stessa di risposta giusta. Il rimedio proposto da Putnam consiste nel prendere le regole sul serio. La risposta di Nussbaum è consistita nel mostrare che il suo resoconto della deliberazione pratica non è esposto al rischio paventato da Putnam, tra l'altro, ma non solo, perché sa dare un posto serio alle regole.

Si potrebbe innanzitutto notare che, di per sé, la particolarità di una situazione non esclude che, perlomeno da punto di vista morale, tale situazione possa non essere altro che l'esemplificazione o istanziazione di una fattispecie generale. Detto altrimenti, la configurazione delle proprietà moralmente rilevanti di una situazione

⁴⁷ Cfr. J.E.G. Jordan, *Thick Ethical Concepts in the Philosophy and Literature of Iris Murdoch*, «The Southern Journal of Philosophy», 51/3 (2013), pp. 402-417. Mi permetto di rinviare anche al mio: *Le parole giuste per l'etica: esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale in Iris Murdoch*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI/1 (2014), pp. 333-392.

⁴⁸ Cfr. B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 170-172. Si veda inoltre: S. Kirchin (ed.), *Thick Concepts*, Oxford University Press, Oxford 2013.

⁴⁹ Cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 100, 318, 325.

⁵⁰ Il modo in cui riprendo la nozione hegeliana di eticità, l'ho chiarito nel lungo articolo: *Dalla relazione di riconoscimento all'eticità*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» XXVI/1 (2024), pp. 103-195.

potrebbe coincidere con una fattispecie generale, cioè tale da poter essere esemplificata anche da altre situazioni concrete. Nussbaum non esclude questa possibilità⁵¹, ma fa osservare quanto sia facile che tale eventuale fattispecie non sia una di quelle già disciplinate da una delle regole date. Ma, comunque sia, solo se la forma della situazione data coincidesse con una delle fattispecie già regolate, allora la deliberazione pratica ammonterebbe alla sussunzione della situazione sotto una delle regole già disponibili: in tutti gli altri casi, la deliberazione è una faccenda più complessa. (A questo proposito, noi abbiamo notato come, persino in questo caso, la deliberazione non sia l'esecuzione di un algoritmo, infatti, per stabilire che la forma della situazione data non presenti nessun altro tratto moralmente rilevante oltre quelli indicati nella fattispecie, bisogna attivare la potenza trascendentale della mente).

La deliberazione può essere più complessa in vari modi. Più precisamente ne distinguo tre. Per coglierli, ci si rivolga innanzitutto agli aspetti moralmente rilevanti di una situazione, cioè a quei suoi aspetti di cui occorre tener conto e tener conto nel modo giusto, per individuare la buona risposta a quella situazione. Tali aspetti sono quelli che ci impegnano e ci chiedono di essere appropriatamente onorati. Molti di questi aspetti, riconosce Nussbaum, sono legati a obbligazioni *generali* che ci vincolano: se nella situazione c'è un'altra persona, le si dovrà rispetto e se tale persona è in un certo tipo di relazione con noi, ad esempio è uno studente essendo noi degli insegnanti, oppure è semplicemente una persona anziana, allora quel dovere di rispetto si specifica e qualifica in certi modi piuttosto che in altri. L'essere una persona o l'essere una persona anziana sono proprietà generali che portano con sé vincoli e obblighi generali (e più o meno specifici). Considerando solo i vincoli *generali* che possono interpellarci in una situazione, si può notare come tali vincoli siano molteplici e si congettano in modi complessi. Ordinarli e comporli in modo da trovare una risposta unitaria che sappia render giustizia a tutti è un'operazione che, anche qualora riesca, richiede comunque un lavoro complesso. Il primo modo in cui una deliberazione pratica può essere più complessa della semplice applicazione di una regola (o del calcolo della regola da applicare, a partire da un sistema ordinato di regole) è dunque quello in cui c'è da comporre una pluralità di regole e obbligazioni. E tra l'altro, come sappiamo, tale composizione, per Nussbaum, può anche non riuscire e allora occorre accettare di non poter onorare al meglio tutte le obbligazioni: neppure questo caso, comunque, ammonta a un concedersi delle eccezioni o a un non prendere sul serio le regole che in quelle obbligazioni si esprimono.

Il secondo modo in cui una deliberazione pratica può essere più complessa dell'attenersi a una regola o a un sistema ordinato di regole è quello in cui almeno alcune delle obbligazioni generali possono e devono essere riviste o corrette: si tratta

⁵¹ M.C. Nussbaum, *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Morality*, op. cit., p. 72.

dei casi in cui la portata di una regola va circoscritta o specificata⁵². Neanche questo caso, però, si lascia descrivere come un non prendere le regole sul serio, infatti, la limitazione della regola in questione non è altro che la determinazione di una nuova regola più specifica e per questo capace di essere più giusta.

Il terzo modo, che rinvengo nei lavori di Nussbaum, in cui una deliberazione pratica può essere più complessa dell'attenersi a una regola predeterminata è quello in cui per cui tale deliberazione si trova a dover prendere in considerazione anche delle obbligazioni e degli impegni di carattere *non generale*. Il suo esempio è ciò che dobbiamo a questo amico particolare e insostituibile o alla persona amata in quanto è questa persona particolare, differente da ogni altra⁵³. In situazioni come queste, in cui contano anche vincoli e obbligazioni particolari, salta il principio secondo cui «se si producessero le stesse circostanze, allora la stessa scelta sarebbe nuovamente quella corretta»⁵⁴, ossia salta l'idea che se l'azione in questione è giusta, lo è perché incarna una regola che, per quanto specifica possa essere, è pur sempre di carattere formale (Hare avrebbe detto: *universale*) e dunque individua una fattispecie e pretende di valere in ogni altra situazione concreta che sia esemplificazione di quella fattispecie⁵⁵. Ammettendo, oltre alle obbligazioni generali (per quanto possano essere specifiche), anche le obbligazioni particolari e dunque degli impegni che avremmo verso realtà particolari in virtù di ciò che le particolarizza, davvero Nussbaum accede a una forma di *particolarismo morale*: pretendere che un'azione o una scelta siano giuste non implica necessariamente pretendere che sarebbe giusto agire o scegliere così in qualunque altra circostanza che avesse le stesse proprietà *generali* moralmente rilevanti (il che d'altronde implica: “che avesse le stesse proprietà moralmente rilevanti”, infatti l'idea stessa che due situazioni possano avere le stesse proprietà *particolarim* moralmente rilevanti si esclude da sé)⁵⁶.

⁵² Cfr. *ibi*, p. 69.

⁵³ Cfr. *ibi*, pp. 72-73.

⁵⁴ *Ibi*, p. 67.

⁵⁵ Anche Murdoch ragiona su questo problema, distanziandosi da Hare, nel suo saggio: *Visione e scelta in ambito morale* (1956), cfr. Ead., *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 111-112.

⁵⁶ Se le proprietà moralmente rilevanti fossero solo quelle generali, allora necessariamente due situazioni concrete numericamente distinte potrebbero avere la stessa configurazione di proprietà moralmente rilevanti e allora la risposta che fosse corretta in un caso *non potrebbe non essere* corretta anche nel secondo. Per questo, pretendere che sia corretta in un caso implica pretendere che sarebbe corretta in tutti i casi che esemplificassero la stessa configurazione di proprietà moralmente rilevanti. Nel momento in cui si ammette che possano esservi aspetti moralmente rilevanti di carattere particolare (ad esempio, obbligazioni portate da persone particolari in virtù della loro particolarità: questo amico, non in quanto è un amico, ma in quanto è questo amico, l'amicizia col quale ha una storia singolare o particolare), allora ci si impegna a sostenere che, qualora in una situazione contino moralmente anche aspetti particolari, tale situazione non possa essere moralmente identica ad un'altra, infatti, di un aspetto particolare non ha senso dire che potrebbe essere “esemplificato” anche da un'altra situazione: potrà al massimo tornare anche in un'altra situazione che, però, a questo punto, potrà solo essere moralmente *molto simile*, ma mai moralmente *identica* a quella di partenza. E la

La conclusione di Nussbaum non è solo che colui che delibera, a maggior ragione quando lo fa bene, «non decide sussumendo un caso sotto regole previamente fissate», ma anche che «non esiste una procedura generale o un algoritmo per calcolare cosa fare in ogni caso»⁵⁷. L'idea non è solo, né innanzitutto che, per trovare la risposta buona a una situazione, sia possibile dover rivedere le regole date (prendendo con ciò sul serio la loro intenzione più profonda di essere giuste e cercando di realizzarla in nuove regole, migliori), bensì che, per trovare la risposta buona a una situazione, non ci si può affidare solo alle regole. Se ne può però fare del tutto a meno? E se no, qual è il loro contributo alla nostra ricerca deliberativa di una messa a fuoco dei tratti moralmente salienti della situazione in cui ci troviamo e del modo buono e giusto di rispondervi?

I.v. L'immagine delle regole come linee guida. Passaggio a Niccolai

9. Se ci chiediamo come Nussbaum precisamente intenda questo contributo portato dalle regole o dai principi più generali, ritroviamo l'idea delle «linee guida» in cui sono depositate esperienze passate⁵⁸. Tale idea, però, non viene molto articolata. A mio parere, la ragione di questo scarso sviluppo non va cercata in una sorta di insufficiente impegno teorico da parte di Nussbaum: pensare così presuppone la convinzione che l'articolazione mancante di quell'idea possa essere elaborata in astratto da un singolo pensatore o da una singola pensatrice, grazie alla sua meditazione sulla propria esperienza o eventualmente su quella che emerge in alcuni grandi romanzi. Invece, una simile elaborazione potrebbe produrre ancora

forte somiglianza morale non assicura che rispondere allo stesso modo sia ancora il modo giusto di rispondere. Detto altrimenti: un conto è sostenere che di fronte ad un amico, ci si deve comportare così e così (questa è una regola, anche se può essere molto specifica, ossia può circoscrivere molto la sua fattispecie), un altro conto è sostenere che in questa tal circostanza, di fronte al mio amico Paolo, io ho fatto bene ad agire così e così. Se un altro incontrasse Paolo o addirittura io stesso lo reincontrassi, in un'altra circostanza, molto simile alla prima, potrei non dovermi comportare allo stesso modo, ad esempio per ciò che nel frattempo fosse accaduto a lui e/o a me, oppure perché la nuova situazione avrebbe comunque nella prima un precedente. Così, quando pretendo che una certa azione sia la risposta giusta a una situazione in cui alcuni dei tratti che contano moralmente lo fanno in virtù di obbligazioni generali, ma altri lo fanno in virtù di obbligazioni particolari, ebbene, non solo non pretendo che tale risposta sarebbe giusta in un'altra situazione che esemplificasse gli stessi tratti che contano in virtù di obbligazioni generali (giacché abbiamo detto che la giustezza di tale risposta dipende anche da come ha tenuto conto delle obbligazioni particolari), ma non pretendo neppure che tale risposta sarebbe giusta in un'altra situazione che esemplificasse *tutti* i tratti moralmente rilevanti della situazione presente e questo perché *non può esserci* un'altra situazione siffatta. Al massimo potrà esserci un'altra situazione molto simile alla prima e il fatto che la mia azione fosse un modo giusto di rispondere alla prima sarà allora solo *una buona ragione per ipotizzare* che un'azione molto simile sarebbe la giusta risposta alla seconda. Questa buona ragione, comunque, andrà vagliata in una nuova deliberazione attenta anche a ciò che differenzia le due situazioni (ad esempio il fatto che la seconda situazione si presenti dopo e appunto per seconda).

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibi*, pp. 68, 73, 75, 90, 92, 93.

solo una bella pensata, cioè una nozione o un grappolo di nozioni non realmente radicati in una pratica e di cui dunque sarebbe difficile immaginare gli usi. L'idea della regola come linea guida può essere sviluppata solo se tale sviluppo è un rendere esplicito un significato che è venuto definendosi e articolandosi all'interno di una tradizione, una tradizione che lo ha custodito continuando a rilanciarlo e a metterlo alla prova delle esperienze. Riprendendo una nota nozione di Charles S. Peirce, potremmo riformulare il punto anche nel modo seguente: per articolare e dunque comprendere a fondo e in maniera determinata le idee sulla deliberazione suscitate dalla rappresentazione della stessa offerta da James, la propria esperienza non può essere l'unico *interpretante*, occorre anche una tradizione vivente in pratiche e contesti, con cui mettere in connessione sia quelle idee, sia la stessa esperienza propria affinché sia un riferimento reale e non la si confonda con qualche sua immagine

Bisogna riconoscere che Nussbaum in qualche misura avverte questa necessità e infatti, già nell'articolo a cui Putnam risponde, osserva come la sua rappresentazione della deliberazione pratica, quella che ha fatto emergere da un'attenta lettura de *La coppa d'oro* e che si oppone a quella presupposta dalla teorizzazione etica dominante, ci permetta anche di riscoprire la «forza e la verità della tesi aristotelica secondo cui “la decisione [*decision*] dipende dalla percezione”»⁵⁹. In effetti, intendendo la posizione cui è giunta grazie a un attraversamento del romanzo di Henry James come un'occasione per rileggere Aristotele (cosa che farà più ampiamente nel secondo articolo da cui ho tratto alcune delle citazioni precedenti e nel capitolo X de *La fragilità del bene*), Nussbaum sta insomma anche *collocando quella posizione nella tradizione dell'aristotelismo*.

Tuttavia, nella misura in cui questa rilettura di Aristotele si pone come originale rispetto all'aristotelismo, ecco che torna a perdere la possibilità di appoggiarsi a una tradizione vivente che unisca, ma faccia anche da luogo in cui siano articolabili (perché sono in parte già state articolate) le idee suscitate dall'opera narrativa di James e le osservazioni, profonde, ma solo accennate, di Aristotele sul ruolo della percezione morale nella deliberazione pratica.

È proprio a questo punto che si apre per noi la possibilità del passaggio alla ricerca di Silvia Nicolai. Anche Nicolai infatti valorizza l'impostazione etica di Aristotele, insistendo in particolare sulle pagine dedicate all'equità (*epieikeia* – *Ethica Nicomachea*, V 14, 1137a 31 – 1138 a 3) che sono evidentemente legate a quelle sulla necessità che il discernimento morale, avendo a che fare con particolari, debba sempre intrecciarsi anche alla percezione e mai essere solo inferenziale;

⁵⁹ M.C. Nussbaum, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, op. cit., p. 141. La tesi aristotelica citata (cfr. *Ethica Nicomachea*, II 9, 1109b 23; IV 11, 1126b 4) può essere resa in maniera più precisa così: «il giudizio/il discernimento [*e krisis*] spetta alla percezione [*te aisthese*]». Nussbaum stessa talvolta preferisce al termine “decision”: “discernment” e “discrimination”; cfr. Ead., *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Morality*, op. cit., pp. 66, 97.

tuttavia, ben lungi dal dimenticare l'importanza epistemica e pratica di una tradizione vivente per dare un senso determinato alle idee, Niccolai imposta il suo libro proprio come una ricostruzione della tradizione giuridica dell'*interpretatio* secondo equità (o tradizione topica delle *regulae iuris*), dai giureconsulti romani fino al presente⁶⁰. Naturalmente, con questo passaggio non voglio suggerire che il lavoro di Niccolai vada inteso come un semplice contributo al resoconto della vita morale proposto da Nussbaum: al contrario, l'immersione in quella articolata tradizione consente un incomparabile arricchimento e sviluppo della nostra comprensione delle idee su cui anche Nussbaum ha portato l'attenzione (prima fra le quali è quella che sottolinea la particolarità della situazione cui la deliberazione morale ha da rispondere).

Questo passaggio non è peregrino o artificioso: e non già perché Niccolai dipenda da Nussbaum, il che non è, bensì innanzitutto perché, ripercorrendo le vicende di quella che chiama la tradizione topica delle *regulae iuris*, Niccolai ritrova l'Aristotele caro anche a Nussbaum. Ma c'è anche una seconda ragione che legittima il passaggio ed è l'importanza che anche Niccolai attribuisce – e in maniera del tutto esplicita, come a Putnam piace che si faccia – alla ricerca di Iris Murdoch. In effetti, il nome di Murdoch ricorre nel libro di Niccolai sia per indicare un filone, certo minoritario, ma non assente, dell'etica contemporanea (cfr. pp. 317-318), sia soprattutto, e davvero in quasi ogni capitolo del libro, per indicare una fonte di ispirazione e una sorta di alleata teorica, cioè un riferimento autorevole cui appoggiarsi per chiarire alcune tesi centrali. È come se quel che ci insegna la tradizione topica delle *regulae iuris* e quel che apprendiamo dagli scritti di Murdoch si illuminassero a vicenda. Ma data l'influenza di questi scritti anche sulle ricerche di Nussbaum e di Putnam, ecco giustificato il presente tentativo di fare sì che questa illuminazione reciproca si produca anche tra quella tradizione e quanto emerso dalla discussione tra la filosofa e il filosofo americani, che abbiamo esaminato.

10. A riprova di quanto appena detto, possiamo avviare il passaggio a Niccolai, e insieme compiere un primo rapido giro dei temi su cui torneremo nella sezione II, soffermandoci su alcune pagine in cui lei, in primo luogo, considera la tesi che Alasdair MacIntyre attribuisce ad Aristotele, ma che fa anche sua, secondo cui il giudizio pratico non è una meccanica applicazione di regole e, in secondo luogo, muove una critica che, almeno in parte, assomiglia a un obiettarli che non ha preso le regole sufficientemente sul serio.

⁶⁰ Ad un certo punto, Niccolai fa la seguente osservazione sul rapporto tra le ricerche di Alessandro Giuliani sulla tradizione medioevale dell'*interpretatio* secondo equità e quelle di Pierre Aubenque sul concetto aristotelico di prudenza: «gli studi di Giuliani sulla logica medievale comprovavano che l'«altro» Aristotele non era il prodotto della sola mente di Aubenque, ma aveva vissuto nel tempo, trovando alimento proprio nella logica giuridica, logica del controverso che si dipana intorno alle opinioni comuni» (p. 366). Ebbene, credo che gli studi di Niccolai possano avere, quanto meno, un effetto analogo rispetto all'Aristotele di Nussbaum.

Bisogna innanzitutto ammettere che tali pagine non si presentano come una vera e propria discussione della posizione di MacIntyre, quanto piuttosto come un modo per far risaltare l'originalità della lettura di Aristotele offerta da uno degli eredi contemporanei della tradizione topica delle *regulae iuris*, cioè Alessandro Giuliani (1925-1997), attraverso un accostamento tra questa lettura e quella elaborata appunto da MacIntyre, di cui Niccolai scrive: «un filosofo, non un giurista, tra i più significativi esponenti della contemporanea riscoperta di Aristotele» (p. 384). Proprio per questo, il mio proposito non è di stabilire se la critica di Niccolai si fondi o meno su una lettura troppo poco caritatevole degli scritti di MacIntyre, bensì è di riprendere quella critica per esplorare che cosa ci dice in positivo della concezione delle regole che ci interessa.

Di MacIntyre, Niccolai naturalmente apprezza la contestazione della separazione tra fatti e valori e il tentativo di recupero della «“visione classica” della persona umana, unitaria e non spezzata in facoltà opposte e inconciliabili» (p. 384), mentre contesta l'uso della contrapposizione tra “morale delle virtù” e “morale delle regole” come schema interpretativo attraverso cui comprendere il passaggio dall'etica antica all'etica moderna e, a maggior ragione, contesta il proposito di riproporre o difendere un'etica delle virtù *come contrapposta a un'etica delle regole*: «nella sua radicale opposizione alla morale “normativa”, MacIntyre finisce per tagliare completamente i ponti tra la morale e le regole e perciò col diritto» (p. 385).

Fin da *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), MacIntyre ha contestato la pertinenza di obiezioni lessicalmente simili a quella di Niccolai e tentato di mostrare come la sua etica delle virtù faccia spazio a e anzi richieda quelle che ha chiamato le «regole della giustizia», tuttavia, ciò che sta a cuore a Niccolai non coincide con quello di cui si preoccupano tali obiezioni, né con ciò a cui MacIntyre fa spazio. Per illustrare il suo punto, Niccolai si concentra sulle pagine di *After Virtue* (1981) e su quelle del libro appena citato, dedicate alla trattazione aristotelica della *phronesis* e dell'*epieikeia*. La prima tesi di MacIntyre, credo possa essere attribuita anche a Niccolai e non solo come tesi esegetica su Aristotele, ma anche come tesi teorica sull'equità. Questa tesi asserisce che «ciò che si dice dell'*epieikeia* in contesti puramente giuridici vale anche in generale per la vita pratica e il ragionamento pratico»⁶¹. La divergenza tra Niccolai e MacIntyre comincia là dove quest'ultimo formula quel che, riguardo all'*epieikeia*, vale sia nei contesti giuridici, sia nella vita pratica in generale, nel modo seguente:

Ciò che fa il giudice quando non può semplicemente seguire e applicare una regola fornita da un legislatore, ma in qualche modo deve andare oltre quella regola, è un

⁶¹ A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, tr. it. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995, vol. I, p. 149.

esempio di ciò che deve fare di tanto in tanto qualsiasi *phronimos* non solo per essere giusto, ma anche per esemplificare adeguatamente una virtù⁶².

La stessa idea era già stata formulata in *After Virtue*:

in parte a causa della generalità delle leggi, si presenteranno sempre casi particolari in cui non è chiaro come la legge vada applicata e che cosa richieda la giustizia. Perciò vi sono necessariamente situazioni per cui non è disponibile in anticipo nessuna formula; è in tali situazioni che dobbiamo agire *kata ton orthon logon* (“in base alla giusta ragione”, *Etica Nicomachea*, 1138b 25), un’espressione che W.D. Ross traduce in maniera fuorviante con: “in base alla giusta regola”. (Questa lettura erronea da parte di un traduttore solitamente scrupoloso di Aristotele è forse di importanza non secondaria, perché rispecchia la diffusa e non-aristotelica preoccupazione per le regole da parte dei filosofi morali moderni)⁶³.

Secondo Niccolai, impostando il ragionamento in questo modo, MacIntyre «dimostra di pensare che la parola “regola” possa avere solo un significato prescrittivo, autoritativo, eteronomo [...]. Così, ci pare, egli ricade in una delle pregiudiziali – la separazione tra diritto e morale – più caratteristiche della modernità che pure fermamente contesta» (p. 385). E ancora:

Sottoscrivendo una certa invariabile definizione, per cui la regola è sempre e solo ciò a cui si dà applicazione, esecuzione, ed equivale in buona sostanza a “legge” nel suo significato più generale e generico di prescrizione autoritativa ed eteronoma, di «soluzione preconstituita indipendentemente dalle sollecitazioni della pratica», come direbbe Giuliani, MacIntyre vi contrappone inappellabilmente il momento morale. Il fulcro di quest’ultimo è il giudizio, «che non è mai meccanica applicazione di regole»⁶⁴; la soluzione giusta ha sempre una caratterizzazione empirica, proprio perciò *non è applicazione di regole, e non vi si perviene attraverso regole, «perché nessuna applicazione di regole può rendere giustizia»*⁶⁵.

Come ho lasciato intendere più sopra, si potrebbe forse accusare questo passaggio di essere davvero poco caritatevole (e dunque di essere ingiusto) verso il testo di MacIntyre, che non dice che il giudizio morale ha «sempre» una caratterizzazione empirica e che, quando scrive che «nessuna applicazione delle regole poteva rendere giustizia» non sta parlando in generale, ma in riferimento a un esempio specifico. Tuttavia, la questione fondamentale che Niccolai vuole

⁶² *Ibidem*.

⁶³ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo e M. D’Avenia, Armando, Roma 2007, p. 194.

⁶⁴ Qui Niccolai sta citando MacIntyre, *Dopo la virtù*, op. cit., p. 191 (la citazione corretta, però, è: «L’esercizio di una siffatta capacità di giudicare non è un’applicazione meccanica di regole», «The exercise of such judgment is not a routinizable application of rules»)

⁶⁵ La citazione è ancora da *Dopo la virtù*, op. cit., p. 195 (la citazione corretta, però, è: «nessuna applicazione delle regole poteva rendere giustizia ai piccoli proprietari di case», «no application of the rules could afford small homeowners justice» – tali piccoli proprietari sono quelli del caso introdotto in quella pagina del libro).

portare all'attenzione è davvero importante e non dipende veramente da ciò che è scorretto o ingiusto nella sua lettura di MacIntyre.

Nella misura in cui il giudizio che non può dispiegarsi come applicazione di una regola è il giudizio che può solo tentare di essere espressione della prudenza (la *phronesis*), allora, l'esito dell'impostazione di MacIntyre è una separazione tra, da un lato, la prudenza e l'equità e, dall'altro, le regole. Probabilmente senza volerlo, MacIntyre si troverebbe così pericolosamente vicino alle posizioni che «esalta[no] il giudizio come momento dell'intuizione e delle decisioni» (p. 389). Lontana sia da queste posizioni, sia da quelle opposte che ritengono che le regole possano costituire un sistema assiomatico da cui dedurre i giudizi, si situa la tradizione topica delle *regulae iuris* in cui è possibile affrontare la questione che Niccolai pone a MacIntyre e cioè come il *phronimos* sia supposto trovare la misura del suo giudizio. E la risposta è che la può trovare in quella «esperienza ragionata» (p. 410) che consiste in un esercizio di attenzione alla situazione da giudicare, in cui vengono richiamate alla memoria le regole e i precedenti giudizi di altri su situazioni simili e poi le une e gli altri sono discussi secondo i modi dell'arte dialettica e della controversia:

La concezione che Giuliani fa propria, per cui l'uomo prudente è la regola, che individua *in rapporto* con la situazione contingente in cui si trova, e con l'esperienza, i ricordi, i consigli e il sapere che, in quanto uomo, ha in sé, si avvale di un appello alla dimensione dialettica della regola, che è quanto rimane sconosciuto sia a MacIntyre, sia a Dworkin [...]. La dimensione dialettica della regola di condotta fa [...] della regola il veicolo di opinioni, da tenere in considerazione, legate all'esperienza vissuta [...] e dunque degne di essere almeno *confutate*, ciò che permette alla scelta di manifestarsi, ma anche evita che il campo delle scelte appaia così indeterminato da essere insensato e perciò tale per cui una scelta equivale ad ogni altra, e dunque è irrilevante. (pp. 389-390).

Si comincia a intravedere il senso determinato in cui la tradizione topica delle *regulae iuris* attribuisce alle regole il ruolo di guide della riflessione deliberativa o, per meglio dire, di luci o di stelle polari. E si comincia a intravedere anche quanto radicale deve essere la ricalibratura delle categorie del nostro quadro concettuale affinché quel senso determinato possa trovare spazio e venire articolato.

II. LA TRADIZIONE TOPICA DELLE *REGULAE IURIS* NELLA RICOSTRUZIONE DI SILVIA NICCOLAI E IL SUO SIGNIFICATO PER LA COMPrensIONE FILOSOFICA DELLA DELIBERAZIONE MORALE

11. Negli scritti che abbiamo esaminato, Nussbaum propone di guardare alla deliberazione pratica attraverso l'immagine dell'improvvisazione compiuta da un bravo attore, cioè come a un processo in cui si cerca il modo giusto di rispondere

alla situazione in cui ci si trova, attraverso un esercizio di attenzione alle circostanze e di discernimento dei tratti moralmente rilevanti, che dipende sempre anche dalla percezione. La discussione con Putnam però ha riportato al centro la questione di quale sia il ruolo delle regole in tale processo deliberativo. Se ho voluto prendere questa discussione e le distinzioni che abbiamo introdotto ragionandoci su, come via d'accesso e filo conduttore per entrare nella complessa architettura del libro di Silvia Niccolai, è perché, passando attraverso la ricerca esposta in questo libro, la nostra comprensione di quella questione uscirà più ricca e più profonda. A questo mio progetto, però, si potrebbe subito obiettare che il lavoro di Niccolai non è dedicato in generale alle regole, ma nello specifico alle *regulae iuris*, come d'altronde ricorda il suo sottotitolo. Cominciamo dunque dal chiarire questo punto.

Sebbene nelle mille e più pagine del libro di Niccolai non vi sia mai un momento in cui lei sintetizzi il suo progetto e le sue scansioni o faccia il punto sul percorso compiuto o su quello da svolgere nelle pagine successive – e questo rende certamente difficile tenere il filo del discorso principale nel momento in cui la si segue nelle analisi accurate che sviluppa –, credo si possa dire che tale libro si dispiega, in primo luogo, come ricostruzione di una tradizione che ha custodito e sviluppato un certo modo (definito: *topico*) di intendere e rifarsi alle *regulae iuris* (questo soprattutto, ma non solo, nella prima parte) e, in secondo luogo, come esplorazione ed esplicitazione della concezione dei principi del diritto (intesi appunto come principi della convivenza umana), che anima quella tradizione (questo soprattutto, ma non solo, nella seconda parte: *Alla fonte del diritto*). È vero, dunque, che la ricerca di Niccolai non indaga le regole in generale o le regole morali in particolare o, ancora, le norme giuridiche, bensì quelle regole, denominate appunto *regulae iuris*, che sono raccolte, innanzitutto, anche se non solo, nell'ultimo libro del *Digesto* (da qui il senso del titolo della prima parte del volume: *Un libro e le sue vicende*). È però vero altresì che il modo in cui tali regole sono interpretate all'interno della tradizione topica ha implicazioni vastissime, che non riguardano solo l'idea stessa del diritto, ma anche quelle di deliberazione e di norma, fino alle idee stesse di ragione, di realtà, di verità, di storia e di essere umano. Sono proprio queste implicazioni quelle che vorrei un poco esplorare. E non potrò che farlo seguendo un movimento a spirale, dove il chiarimento dell'idea successiva consente sempre anche un ulteriore approfondimento di quelle chiarite in precedenza.

II.i Una tradizione antica, ma ancora vivente per sottrarsi ai presupposti moderni

12. Come accennato, le *regulae iuris* sono *innanzitutto* le duecentoundici proposizioni elencate nell'ultimo libro del *Digesto*, *De diversis regulis iuris antiqui* (D. 50.17), «vale a dire nel cuore del corpo stesso del diritto» (p. 24). Sono innanzitutto queste, ma non sono solo queste (cfr. p. 177), infatti, nella tradizione topica o tradizione dell'*interpretatio* secondo equità, sono state valorizzate anche le

cosiddette “regole sparse”, cioè quelle che si trovano esposte in altre parti del Digesto, ad esempio all’interno dell’esposizione e discussione di casi particolari. Niccolai fa in proposito l’esempio della regola *Malitiis non est indulgendum* (“Non si deve avere indulgenza per gli atti maliziosi, cioè mossi da animo malvagio”), estrapolata da un passo di Celso (riportato nel libro 6 del Digesto) che commenta il caso di un «possessore senza causa che, avendo tinteggiato un edificio altrui, si rifiutava di ricevere l’equivalente» da parte del proprietario e invece «pretendeva di graffiar via la pittura», gravandosi con ciò di tale inutile lavoro di distruzione «pur di non far godere il proprietario del vantaggio arrecato». Ebbene, «Celso osserva che non si dovrebbe dar corso a questa pretesa, di carattere evidentemente pretestuoso e emulativo, cioè, esprime null’altro che rivalità [...] e del resto, nota incidentalmente, in generale “*neque malitiis indulgendum est*”» (p. 58). Si tratta evidentemente di una regola che ha una portata potenzialmente molto generale e che perciò è stata giustamente contata tra le *regulae iuris*, sebbene non sia inclusa nel libro ad esse dedicato. D’altronde, anche le regole che invece in quel libro sono inserite sembrano di primo acchito in un certo senso “sparse”, infatti, non vi sono ordinate in una qualche maniera sistematica e, scorrendone l’elenco, colpiscono per la loro varietà: vi troviamo proposizioni come *In dubio pro reo* (“Nel dubbio, a favore dell’imputato”) o *Nemo iudex in causa propria* (“Nessuno può giudicare in una causa nella quale ha un interesse personale”, cfr. p. 63), ma anche regole più specifiche, come ad esempio *Nemo de domo sua extrahi debet* (“Nessuno può essere preso con la forza da casa sua”, cfr. p. 413 n) o, infine, delle proposizioni che sembrano enunciati dichiarativi o descrizioni che riguardano nessi più o meno specifici, come *Impossibile nulla est obligatio* (“Un’obbligazione avente a oggetto cose impossibili è nulla”, cfr. p. 74), *Eius est nolle qui potest velle* (“Chi può volere può anche non volere”) o *Non vult heres esse qui ad alium transferre voluit hereditatem* (“Non vuole essere erede chi volle che la sua eredità fosse trasferita ad altri”, cfr. p. 295).

Proprio questa varietà e il carattere non sistematico dell’elenco hanno ripetutamente motivato alcune critiche a quel libro del Digesto, che Niccolai passa in rassegna mostrando come, talvolta, tali critiche abbiano dato luogo ad altri modi di intendere e rifarsi alle *regulae iuris*, ad esempio quello della Scuola Culta propensa a riordinare e razionalizzare quell’elenco (cfr. pp. 55-63), altre volte si siano tradotte in una più decisa presa di distanza dalle *regulae* stesse (ad esempio nella posizione elaborata da Vittorio Scialoja tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, cfr. p. 592). La non sistematicità dell’elenco delle regole nell’ultimo libro del Digesto, il fatto che ve ne siano di «sparse qua e là» nel resto dell’opera (p. 57, la locuzione è ripresa da Guglielmo Nocera), il fatto che la forma logico-grammaticale delle *regulae* non sempre presenti un carattere deontico, il fatto che non tutte queste regole condividano lo stesso grado di generalità e che comunque il loro significato e la loro portata non siano mai del tutto determinabili in astratto

(cfr. p. 416), il fatto che vi siano ripetizioni e perfino il fatto che siano rinvenibili delle contraddizioni tra quanto richiesto dall'una e dall'altra (cfr. p. 21), tutti questi tratti sono invece valorizzati all'interno della tradizione topica. Questi tratti, infatti, rivelano immediatamente che le *regulae iuris* non sono e non vanno supposte essere un *sistema* di prescrizioni che si tratta semplicemente di applicare sussumendo il caso presente all'appropriata fattispecie, quasi che la deliberazione pratica avesse la forma di un sillogismo con il complesso assiomatico delle regole nella posizione della premessa maggiore e la sussunzione del caso a una fattispecie nella premessa minore. Come vedremo, si tratta piuttosto di capire quale sia la *qualitas* del caso presente, facendo leva sulle *regulae*, da interpretare alla luce dei fatti in rapporto a cui sono state elaborate e introdotte. In questo senso, le «regole sparse» sono emblematiche perché, essendo ciascuna riportata nel Digesto nel contesto della discussione di un caso, aiutano a ricordare che

il contesto contiene le regole in tutti i sensi dell'espressione, e cioè le esprime ma anche le trattiene, in particolare da un'eccessiva generalizzazione: le regole appaiono così tutte importanti, tutte in un certo senso universali, eppure non per questo valide in ogni caso, sufficienti a spiegare qualunque fatto, ed è il fatto a cui sono riferite che mette in evidenza certi rapporti tra loro, segnala la regola rilevante e quella irrilevante, la regola che prevale e quella che soccombe. L'ordine delle regole non si può dunque stabilire *a priori*, neppure se ne può stilare un elenco esaustivo; tanto meno di ciascuna regola si può delimitare una volta per tutte la portata, che appare in relazione al problema considerato e tenendo in mente le poche regole "che valgono sempre". Proprio di questo erano convinti i giuristi che non vollero abbandonare l'ordine del Digesto perché pensavano che il diritto non fosse separabile dal fatto (pp. 58-59)

I giuristi evocati alla fine di questo passaggio sono innanzitutto i cosiddetti Glossatori (XII e XIII secolo), ma quanto affermato vale per tutta la tradizione topica, cominciata con l'opera dei giuristi e giureconsulti romani, proseguita appunto con quella dei Glossatori, tra cui spicca Bulgaro (cfr. 38-44), poi con quella dei Commentatori del XIV secolo (cfr. p. 83), dei giuristi che si opposero alla Scuola Culta nel XV secolo, di predecessori di Vico, come Hermann Vultejus o Angelo Matteacci (cfr. pp. 166-174), dello stesso Giambattista Vico, che sta al cuore di questa tradizione. Ma dopo Vico, tale tradizione continua a vivere soprattutto grazie al lavoro di una parte della giurisprudenza e della scienza giuridica italiane dell'Ottocento (Niccolai si sofferma in particolare, ma non solo, su Francesco Buonamici e Carlo Lozzi, cfr. pp. 174-185) e poi del Novecento, dove, per Niccolai, spicca in particolare il lavoro del già ricordato Alessandro Giuliani (cfr. in particolare pp. 289-390).

Naturalmente, questa tradizione, proprio perché tale, non ha l'unità di una dottrina o di una scuola in senso stretto: alcuni temi sono in essa persi e poi ritrovati, altri sono continuamente ripresi, ma con accentuazioni differenti e attraverso vocabolari almeno in parte diversi; l'influenza di altre istanze induce alcuni autori in posizioni ambivalenti, dove la voce della tradizione topica si mescola con altre

voci, ma anche grazie a questo continua a vivere (a questo proposito, sono magnifiche le pagine dedicate alla riflessione di Leibniz sul diritto, cfr. pp. 158-162); non mancano poi conflitti su questioni specifiche da parte di autori che pure condividono le idee di fondo di questa tradizione. È chiaro che qui non possiamo seguire Niccolai nella sua accurata analisi di queste differenze interne, né della loro più profonda convergenza rispetto alla molteplicità di “avversari” che di epoca in epoca sono apparsi più agguerriti (tra questi spiccano il giusrazionalismo, il giuspositivismo e lo storicismo): come ho già accennato, possiamo solo tentare di mettere a fuoco il nucleo di questa tradizione e, ancor più precisamente, prestare particolare attenzione al suo significato in rapporto alle questioni della filosofia e soprattutto della filosofia morale. Ciò nonostante, merita di essere rimarcata l’insistenza con cui Niccolai sottolinea come, a partire dalla modernità e fino ad oggi, l’antica tradizione dell’*interpretatio* secondo equità sia stata coltivata soprattutto nella «scienza giuridica italiana» (p. 37). Non è infatti per una mera coincidenza che proprio la cultura giuridica italiana si trovi in questa posizione: ci sono anzi ragioni storiche, che Niccolai esplora in dettaglio soprattutto nella seconda parte del suo libro (cfr. pp. 515-559), ma tra le quali spicca «la tardiva realizzazione dell’unità statale, che l’hanno mantenuta più ancorata alle concezioni antiche» (p. 165), che hanno cioè fatto sì che tale cultura si sviluppasse «mantenendosi in forte relazione di continuità col diritto romano comune» (p. 192).

La tesi di Niccolai è insomma che la cultura giuridica italiana, proprio perché è «rimasta più attaccata di altre [...a quelle] concezioni, tradizionali» (p. 31), si è «dimostrata particolarmente resistente» «all’avvento degli assunti moderni circa il dualismo tra fatti e valori» (p. 46; cfr. anche pp. 132 e 451-452). Si tratta di una tesi che ha in sé implicita tutta una concezione del rapporto tra verità e storia. Per chiarirla, cercherò di enucleare le idee forti che vi sono sottese, a cominciare da quella che riconduce il dualismo tra fatti e valori al cuore della modernità.

La cesura moderna, legata a fenomeni reali di vasta portata come la nascita degli stati nazionali e la rivoluzione scientifica, si è espressa, sul piano delle idee e dei concetti fondamentali, in quel grappolo di dualismi, non solo quello tra fatti e valori, ma ad esempio anche quello tra pensiero e realtà, tra intelletto e volontà, tra diritto e morale, tra oggettivo e soggettivo, tra universale e particolare, tra uomini e natura (cfr. p. 237), che ho richiamato anche all’inizio di questo scritto e che deformano la nostra comprensione di ciò che siamo e di ciò che facciamo, ad esempio quando deliberiamo.

Ad essere più precisi, questi dualismi non intaccano solo la nostra *comprensione* di quel che facciamo, lasciando invece l’agire intonso: arrivano anche ad avere effetti sul modo in cui agiamo, tanto da renderlo *quasi* corrispondente con quella comprensione (in questo senso, si potrebbe dire, con Marx, che quella

comprensione è un'astrazione che diventa “praticamente vera”⁶⁶. Neppure, però, l'agire deformato da quei dualismi diventa *pienamente* corrispondente alla comprensione deformata da essi: al contrario, è davvero intellegibile solo per lo sguardo che da quei dualismi non è gravato. Detto altrimenti, solo quando si smette di pensare entro quei dualismi, si può comprendere la dinamica profonda dell'esperienza e dell'agire umani, e dunque persino quell'agire moderno che, essendo da tali dualismi accecato, si autointerpreta e dispiega come l'agire di un essere che è spaccato tra volontà e ragione, che non può comprendere la realtà, ma solo rilevare delle covarianze empiriche e che può ordinare la sua condotta solo rifacendosi a norme comandate e calcolando le sue preferenze meramente soggettive.

Per smettere di ragionare entro questi dualismi, tuttavia, non è sufficiente una loro sofisticata o ben trovata confutazione teoretica: occorre potersi appoggiare ad *habitus* pratici ed epistemici che incarnino una prospettiva differente. Occorre insomma avere una linea di contatto con qualche pratica antica (cioè, una tradizione che abbia conservato pratiche antiche e gli *habitus* corrispondenti): non perché l'antico sia meglio del moderno, in una contrapposizione di sapore conservatorista, bensì perché nell'antico si incarnava un punto di vista più vero sugli esseri umani e dunque l'unico punto di vista riprendendo e sviluppando il quale sia possibile comprender la stessa vita moderna e le sue impasse⁶⁷. La scienza giuridica italiana

⁶⁶ Mi riferisco, naturalmente, a K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Quodlibet, Macerata 2010, p. 40. Questa idea marxiana, tuttavia, può essere recuperata solo con cautela: ne chiarisco le ragioni nell'articolo, *Dalla relazione di riconoscimento all'eticità*, op. cit., in particolare pp. 109-124, dove è illustrata in maniera un poco più distesa la concezione che richiamo qui nel testo per articolare il modo in cui Niccolai pensa il rapporto tra la verità custodita dalla tradizione topica delle *regulae iuris* e la vicenda storica in cui consiste l'avvento della modernità.

⁶⁷ Questo tipo di schema opera, ad esempio, anche nel libro di B. Williams, *Vergogna e necessità* (tr. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007): non ha nulla a che vedere con l'idea che sarebbe auspicabile un ritorno all'antico, qualunque cosa ciò possa mai significare; l'idea è invece che le categorie fondanti il punto di vista moderno (in particolare quello sulla vita pratica) non solo non consentono di comprendere le forme di vita premoderne (in cui non riescono a far altro che vedere o irrazionalità o insufficiente dispiegamento del nucleo vero e valido della vita spirituale), ma non consentono neppure di rendere conto in maniera profonda del modo di vita moderno. Ad esempio, il nostro stesso modo di deliberare non può trovare un adeguato resoconto attraverso l'impianto categoriale moderno. Come ho accennato nel testo, inoltre, poiché questa autocomprensione inadeguata ha anche degli effetti pratici, allora sostituirla con una migliore avrà a sua volta effetti di ricalibratura più o meno profonda del nostro agire. A differenza di Williams, però, qui si sostiene anche che l'impianto categoriale premoderno, che si tratta di recuperare (e, ovviamente, sviluppare all'altezza della problematica moderna - nel libro di Niccolai, è il compito della seconda parte: articolare la tradizione topica all'altezza del dibattito della scienza giuridica contemporanea) sia un impianto non recuperabile semplicemente attraverso la lettura, la meditazione o lo studio di opere antiche, ad esempio l'*Etica Nicomachea* cara a Nussbaum o le tragedie greche care a Williams: occorre una tradizione pratica vivente che faccia da mediazione. Da qui l'importanza che, nell'economia del discorso di Niccolai, riveste il fatto che le idee della tradizione topica siano state custodite in una delle correnti della nostra cultura giuridica: il lavoro di Niccolai può porsi e

gioca, nello scacchiere di Niccolai, proprio nel ruolo di questa linea di contatto con l'antico, che, a sua volta, è qui rappresentato dalla cultura romana e medioevale delle *regulae iuris* e dell'*interpretatio* secondo equità. Siamo lontanissimi dalla filosofia idealistica della storia, secondo cui è proprio nella modernità che si dispiega e diventa autotrasparente la verità che giaceva non pienamente espressa nel mondo antico. Non siamo però neppure nella posizione opposta, ma simmetrica. Qui semplicemente si constata che i dualismi che caratterizzano la modernità non consentono di comprendere quell'esperienza che invece diventa intellegibile grazie a quella scienza giuridica che, per le circostanze storiche sopra accennate, si è lasciata meno permeare da quei dualismi e, anzi, li ha criticati proprio facendo leva sulla memoria che ha saputo serbare della prospettiva più antica, la prospettiva che si appoggia alle *regulae iuris* all'interno della ricerca di una *interpretatio* secondo equità.

Alla luce di questi chiarimenti può essere letta la seguente pagina, tratta dal capitolo dedicato ad Alessandro Giuliani (a cui appartengono le parole citate da Niccolai tra virgolette). Ad uno sguardo superficiale, potrebbe sembrare una contrapposizione tra l'individuo dei moderni e quello degli antichi, ma in realtà si tratta della contrapposizione, alla comprensione moderna dell'individuo, della comprensione classica, che ritorna però anche in Vico. E il tutto al fine di render conto dell'individuo presupposto nell'esperienza giuridica in generale:

L'individuo a cui l'esperienza giuridica rimanda, e che Giuliani intende salvaguardare, certo non è, dunque, «il soggetto che Cartesio ha collocato sullo scoglio in mezzo all'oceano». [...] Non [è] l'individuo dei moderni, con un suo individualismo fatto di indipendenza ma pagato con la rinuncia alla pretesa di partecipare a stabilire le norme della vita sociale e all'interpretazione della realtà, ma il soggetto della ragione classica, vichiano, comunicante, col suo intelletto, con un'esperienza che è comune a tutti gli uomini. «In conseguenza dell'allontanamento dalle esperienze fondamentali, vi è l'indebolimento della posizione del soggetto» (p. 318-319).

II.ii La riscoperta delle regulae iuris da parte delle teorie dell'argomentazione e i suoi limiti

13. Abbiamo visto come ciò che Niccolai articola nel suo libro, non solo non vada inteso come una sua sofisticata elaborazione, cioè come la proposta di un modello teorico più o meno promettente frutto delle sue pensate, ma non vada inteso neppure solo come la riabilitazione di un'antica tradizione da lei recuperata tra i monumenti del passato: è piuttosto la consapevole ripresa di una tradizione giuridica certo molto antica, ma che per alterne vicende si è mantenuta viva fino al

dispiegarsi come una ripresa e un ulteriore sviluppo di quella corrente, piuttosto che come una bella trovata teorica da gettare nel dibattito tra «quella pletora di filosofi morali pronti a risolvere per noi i problemi del nostro tempo [... formulando] regole per risolvere questioni che non riusciamo [ancora] a penetrare fino in fondo», secondo le efficaci parole, già citate, di Hilary Putnam.

presente. Questo però non significa che tale tradizione sia l'unico luogo del panorama giuridico contemporaneo in cui le *regulae* siano oggetto d'attenzione. Al contrario, nell'ultimo capitolo della prima parte, Niccolai ne individua altri tre e li esamina uno dopo l'altro per far emergere la specificità della tradizione topica. Per noi è particolarmente interessante la discussione del terzo, «quello che guarda alle regole come un catalogo di *topoi* utilizzabile nell'argomentazione giuridica» (p. 394). La ragione di tale interesse non è data solo dal fatto che questo modo di accostarsi alle *regulae iuris* è quello oggi dominante e dunque il primo su cui misurare la differenza della tradizione topica, ma anche dal fatto che, denominando la tradizione topica proprio con questo aggettivo, diventa irrimandabile il compito di chiarire il suo rapporto con le varie riscoperte dell'antica retorica e dei *topoi* argomentativi, che sono fiorite nella seconda metà del XX secolo (ad opera in particolare di Chaïm Perelman, Stephen Toulmin e Theodor Viehweg).

Niccolai sottolinea innanzitutto come queste teorie dell'argomentazione siano nate, o comunque si siano imposte, come una risposta alla crisi del paradigma moderno di ragione, quello costruito prendendo a modello la ragione logico-matematica messa all'opera dalla scienza moderna. Nel filone perelmaniano è anzi del tutto *esplicito* che la nuova retorica intende rispondere a necessità di cui è divenuto ormai evidente che non sono affrontabili con le forme della razionalità cartesiana (cfr. p. 420). L'elaborazione di queste teorie dell'argomentazione è dunque compiuta all'insegna della ricerca di una ragione flessibile e “plurale” che possa costituire un modello valido per la ragione giuridica e, più in generale, per la ragion pratica (cfr. p. 435). Entrato in una crisi definitiva il sogno di poter riformare la ragion pratica sul modello della ragione che deduce o calcola, ossia che procede applicando algoritmi, si tratta, per questi teorici, di non lasciare tale ragion pratica in balia dei resoconti volontaristi secondo cui l'ambito di questa cosiddetta “ragione” andrebbe piuttosto inteso come l'ambito della decisione, della volontà e delle loro prese di posizione, cioè come un ambito in cui, proprio perché non è possibile calcolare, quello che accade è uno scontro di forze che può al massimo essere regolato (attraverso una forza superiore). L'idea che anima le varie teorie dell'argomentazione, ma anche alcune delle forme del neoaristotelismo tedesco, è che ci si possa sottrarre a questa alternativa mortale tra ragione calcolante e volontà irrazionale riscoprendo e riabilitando quelle altre forme di ragione che, prima della modernità, erano riconosciute e coltivate, in particolare la ragione che si esprime nelle discussioni argomentative. L'elaborazione classica di queste altre forme di razionalità, che risale fino ad Aristotele e in particolare ai suoi *Topici*, oltre che, subordinatamente, alla sua *Retorica* e poi all'*Etica Nicomachea*, ma che si esprime anche nel libro sulle *regulae* del Digesto, potrebbe dunque fornire una «cassetta degli attrezzi» (p. 422) di inestimabile valore agli eredi, ormai disillusi, del sogno cartesiano.

Senmonché, osserva Niccolai, questa impostazione non riesce ad attribuire alle *regulae iuris* e alle risorse topiche altro che un valore utilitario o strumentale: di fronte ai tempi nuovi e a una realtà sociopolitica cambiata, lo stesso obiettivo di sempre, che sarebbe approntare norme e legittimare decisioni che disciplinino le condotte (cfr. pp. 422, 436), non potrebbe più essere perseguito coi metodi precedenti, bensì appunto riscoprendo le forme topiche di argomentazione, più flessibili e perciò più adattabili e adatte al presente (cfr. pp. 423, 435). Questo quadro è molto diverso da quello sotteso alla tradizione dell'*interpretatio* secondo equità e per cogliere questa divergenza conviene tornare alla critica della ragione cartesiana.

Le teorie dell'argomentazione criticano l'identificazione moderna tra ragione e calcolo, ma non giungono a mettere in questione la causa profonda di quella identificazione, cioè il presupposto dualistico secondo cui la ragione non è immediatamente aperta sull'essere: proprio perché la ragione ritiene di non poter contare sull'esperienza, intesa in senso non empiristico, per trovare la misura al suo procedere, poiché, cioè, non è più certa di poter trovare la sua misura nella fedeltà ai fatti d'esperienza, allora la cerca in ciò che può trarre autonomamente da sé, cioè appunto nel calcolo, nella deduzione a partire da idee innate, nelle procedure a priori, eventualmente integrate da meri riscontri osservativi. È solo perché l'accesso all'essere o al mondo diventa incerto e dubbio che può imporsi l'idea che le catene deduttive dei matematici siano l'unica possibile forma di ragione. Ma questo presupposto gnoseologico che, lo vedremo, è estraneo alla tradizione topica delle *regulae iuris* (ed è attivamente messo in questione dagli eredi moderni e contemporanei di questa tradizione, tra cui Giuliani e Niccolai), è invece operante negli assunti di cornice delle teorie dell'argomentazione. E le conseguenze sono evidenti: ne iso lo tre.

Innanzitutto, all'argomentare, cioè al concreto uso delle risorse topiche (comprese le *regulae iuris*), non è riconosciuto alcun valore veritativo: le discussioni dialettiche non sono un luogo di verità, più esattamente, un luogo di accesso alle verità relative al mondo delle cose umane, alla qualità morale delle situazioni; al contrario, sono contesti in cui la posta in gioco *ultima* è la persuasione (cfr. pp. 419, 428). In proposito, si noti la differenza tra le due seguenti attitudini:

1. considerare l'onesta persuasione di persone ragionevoli, impegnate quanto noi nella ricerca del vero, come *probabile* segno del fatto che la posizione su cui tale convincimento si è prodotto sia vera, cioè come segno del fatto che si è *giustificati a pretenderla* vera, perlomeno fino a che non emergano ragioni in contrario;
2. considerare la persuasione dell'altro, ottenuta attraverso l'offerta di argomenti, come tutto ciò che si tratta di raggiungere.

Nel secondo caso, l'argomentazione è arte della persuasione o del convincimento, nel primo è parte di una ricerca epistemica che pone la verità delle

cose come sua misura ultima. Là dove, come appunto nel secondo caso, la posta in gioco ultima è invece la persuasione, questa viene trattata come «un mero fatto», «una mera forza» più o meno manipolabile o «producibile con tecniche efficaci» (p. 435n), tecniche che potranno essere regolate affinché non includano l'inganno, ma lo saranno comunque dall'esterno.

In secondo luogo, e di conseguenza, le posizioni che vengono convocate nella discussione argomentativa come opinioni notevoli, ad esempio quelle che trovano espressione nelle *regulae iuris*, ricevono tale trattamento solo in virtù del loro «credito sociale» (p. 422), ossia della loro autorevolezza intesa come reputazione o come quella rispettabilità che *deriva* dal *fatto* di riscuotere credito invece di spiegarlo. Come vedremo (cfr. *infra* § 23), nella tradizione topica, invece, il credito che viene assegnato *prima facie* alle opinioni tramandate è giustificato dalla fiducia nella tradizione come luogo in cui altri, prima di noi, si sono impegnati a cercare il vero (cfr. p. 149), per cui, se le convinzioni a cui sono con ciò pervenuti hanno superato la prova del tempo, allora, proprio per questo, cioè per la loro probabile *verità*, meritano di essere prese in considerazione (cfr. p. 426).

In terzo ed ultimo luogo, le teorie dell'argomentazione, poiché ritengono che il senso ultimo del lavoro della ragion pratica sia stabilire e giustificare norme ragionevoli che governino i giudizi e i comportamenti - là dove, invece, la tradizione topica si fonda sull'idea che il senso ultimo dell'attività della ragion pratica sia la ricerca dell'equità immanente alle varie situazioni della vita -, allora fraintendono anche il senso del rapporto tra l'opera della ragion pratica e le trasformazioni storiche (cfr. pp. 424-425). Tali trasformazioni vengono concepite come eventi esterni, cioè, come eventi rispondenti a una qualche logica indifferente alla ragion pratica, di cui tale ragion pratica deve tener conto come di una modifica del suo campo di gioco, cioè come di qualcosa a cui ci si deve "adattare" per poter continuare la propria partita di sempre. I "tempi nuovi" sono tali perché impongono nuove esigenze che si tratta di assumere come nuove premesse o come nuovi postulati di cornice (cfr. *infra* § 15). Vedremo (cfr. *infra* §§ 28-30) come la tradizione dell'*interpretatio* secondo equità concepisce la storia in modo del tutto diverso (cfr. anche p. 439). Possiamo anticipare il punto nel modo seguente: se quelle trasformazioni storiche meritano di essere prese in considerazione, lo saranno, ma non grazie ad una astratta e preliminare richiesta di adattamento rivolta al gioco complessivo della ricerca dell'equità, bensì in virtù del loro andare a modificare le esperienze dei soggetti concretamente coinvolti in tale ricerca, ossia, *entreranno in gioco* e saranno prese in considerazione attraverso il modo in cui quei soggetti le nominano e le rielaborano all'interno del loro tentativo di rispondere con equità alle varie situazioni in cui si trovano (cfr. anche pp. 462-464).

II.iii Verso una concezione non dualistica della realtà dell'esperienza pratica.

14. *Il dualismo tra mente e mondo alla radice di quello tra fatti e valori.* - È evidente che le teorie dell'argomentazione e le connesse riabilitazioni dei *topoi* dialettico-retorici intendono opporsi al dualismo tra fatti e valori e lo fanno sostenendo che la posizione di valori è un atto che può essere sostenuto e legittimato da ragioni, anche se non da ragioni aletiche, cioè da ragioni che sostengono una pretesa di verità. La tradizione dell'*interpretatio* secondo equità, però, rivela i limiti di quella opposizione e di questi limiti spiega anche l'origine nell'accettazione dogmatica dell'assunto per cui l'unica ragione che può pretendere di essere veritativa è quella logico-scientifica: è da questo assunto che deriva che la ragione dialettico-retorica sia una ragione senza verità, che può solo sostenere al massimo che una certa norma o una certa risoluzione siano *opportune*, dati certi valori e certe istanze di cornice. Per mettere in questione quell'assunto, però, bisogna opporsi al dualismo tra fatti e valori in maniera più radicale di quanto non abbiano fatto le teorie dell'argomentazione: occorre spingersi fino alla sua prima radice, che è il dualismo gnoseologico, cioè la divisione tra pensiero e realtà o tra ragione e verità, quel «sommovimento che, nel trapasso verso l'età moderna ha investito l'idea di verità, il suo rapporto con la realtà e con la ragione umana, l'idea stessa di realtà e di ragione» (p. 99). Insomma, per lasciarsi veramente alle spalle il dualismo tra fatti e valori, non basta contestare l'ideale cartesiano di ragione, bisogna smontare l'impianto che ha portato Descartes ad elaborare quell'ideale.

Come è noto, per Cartesio *non* è immediatamente privo di senso il dubbio sulla conoscibilità della realtà: domandarsi se la mente riesca ad accedere alla realtà è un atto che non si disfa da sé - salvo nel caso in cui sia rivolto alla realtà del proprio pensare: in tutti gli altri casi, non è impossibile restare nel dubbio. Ebbene, che non appaia immediatamente privo di senso essere in dubbio sul fatto che l'esperienza, cioè l'orizzonte della manifestazione, quel che per Cartesio era il *cogito*, sia di per sé esperienza della realtà è *il nucleo essenziale del dualismo tra mente e mondo*. Implica che l'idea di esperienza non rimandi come tale all'idea di realtà quale oggetto dell'esperienza, ossia implica non riconoscere che la mente è in quanto tale apertura sul mondo.

È però altrettanto noto che Cartesio non si accontenta di quell'unica certezza della cui verità sia del tutto impossibile dubitare (cioè, la certezza-verità espressa dalla celebre formula "cogito ergo sum") e, attraverso una complessa mediazione che include una dimostrazione dell'esistenza di un dio non ingannatore, giunge alla conclusione che in tutte quelle esperienze che hanno la caratteristica di essere chiare e distinte si realizza effettivamente un accesso alla realtà. Detto altrimenti, la conclusione è che solo la mente che si attiene alla chiarezza e alla distinzione (e per quel tanto che fa così) è aperta sul mondo. Detto ancora altrimenti, della realtà è conoscibile tutto ciò di cui si può avere una rappresentazione chiara e distinta.

All'interno dell'impianto cartesiano, si impone a questo punto la seguente domanda: delle cose che ci interessano o ci preoccupano quando agiamo, delle cose che Aristotele designava con la locuzione *ta ethika* (*Politica*, IV 11, 1295a 36) o *ta anthropina* (*Ethica Nicomachea*, X 10, 1181n 15), cioè le cose umane, ma non nel senso dei fatti biologici relativi all'uomo, bensì di ciò che riguarda il suo agire, *ta pragmata*, ebbene, di questo variegato ambito di cose e dei rapporti tra loro è possibile avere una conoscenza chiara e distinta e dunque una conoscenza tout court? Chi (non senza l'influsso di «alcuni motivi platonici», p. 353) ha risposto affermativamente ha inteso modellare la ragion pratica, cioè la ragione che si esercita in relazione alle cose umane, sul paradigma della ragione *par excellence*, quella che si muove entro il chiaro e il distinto, cioè la ragione logico-teoretica. Molti di coloro che hanno invece risposto negativamente (come ad esempio Hume - p. 231), lo hanno fatto accettando l'assunto secondo cui non vi è conoscenza al di fuori della chiarezza e della distinzione (o di qualunque altro criterio ristretto sia messo nello stesso posto, cioè nel posto del *criterio ponte* per fare sì che il dominio della mente raggiunga il dominio, separato, della realtà) e dunque hanno concluso che l'ambito delle cose umane sia un ambito entro cui non ci si muove sulla base di una conoscenza, ma sulla base di prese di posizione della volontà, eventualmente legittimate agli occhi degli altri attraverso argomentazioni persuasive e poi integrate con calcoli vari delle loro implicazioni e conseguenze più o meno probabili. È a questo punto che emerge ciò che chiamiamo il dualismo tra fatti e valori.

Il dualismo tra fatti e valori è solitamente identificato nella tesi secondo cui solo riguardo ai fatti vi sono verità da accertare e accertabili, mentre riguardo ai valori non avrebbe neppure senso chiedersi quale sia la verità. Tuttavia, *la radice ultima di tale dualismo risiede nell'idea stessa di valore*⁶⁸ e dunque nella tesi secondo cui le cose umane sarebbero un miscuglio di (meri) fatti e di (misteriosi) valori. Ritengo che cominceremo veramente a pensare fuori da quel dualismo, solo quando disporremo di risorse linguistiche e concettuali grazie alle quali non sentiremo più il bisogno di parlare di valori, neppure per dire che non sono separati dai fatti, come ad esempio dice ancora Murdoch e con lei anche Niccolai. Avremo allora il tipo di vocabolario che Murdoch auspicava, strutturalmente simile, ad esempio, a quello degli antichi, dove non si parla dei valori, ma vi sono nomi per indicare (o tentare di discernere) i beni e i mali, ciò che merita o è degno di rispetto e attenzione, ciò che va biasimato, ciò per cui bisogna trovare una riparazione ecc. Sono queste cose dei fatti? Dei valori? O, ancora, sono un «intreccio» di fatti e valori? Neppure questa

⁶⁸ Un'acuta decostruzione genealogica di questa idea, idea inseparabile dal dispositivo concettuale moderno e dai dualismi che lo caratterizzano, è offerta da C. Schmitt, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla Filosofia dei Valori*, tr. it. di G. Guirisatti, Adelphi, Milano 2008 (notevole in questa edizione anche il saggio finale di F. Volpi, *Anatomia dei valori*, che chiarisce il contesto in cui si inserisce l'analisi schmittiana e la pone poi a confronto con quella nietzschiana e con quella heideggeriana).

terza ipotesi è accettabile e non lo è in nessuno dei due sensi in cui può essere intesa.

Nel primo di questi due sensi, l'intreccio in questione, se anche fosse inestricabile, lo sarebbe solo empiricamente o contingentemente, giacché le due nozioni impiegate per determinarlo, cioè la nozione di fatto e la nozione di valore sono qui assunte come nozioni consistenti e per sé distinte: l'idea è che un fatto è un fatto e un valore è un valore, solo che, *nella nostra realtà*, le due cose si intrecciano e non possono essere distinte che con la ragione – ma appunto, questo vuol dire che la ragione sa tenerle distinte e definirle separatamente. Nel secondo dei due sensi in cui può essere intesa la formula impiegata nella terza domanda, invece, si tenta di contestare anche questa separabilità concettuale, per cui quella formula va parafrasata così: quelle cose sono una *sorta* di intreccio tra i *cosiddetti* “fatti” e i *cosiddetti* “valori”. Qui i concetti di fatto e di valore non sono accettati, ma trattati come nozioni spurie impiegabili solo in attesa di elaborare un concetto veramente capace di pensare ciò che quella formula riesce giusto ad indicare. Ma se, in questo secondo senso, la formula è solo un segnaposto per un concetto mancante, allora è chiaro che non è adeguata. Dunque, che cosa sono quelle cose che ho richiamato poc'anzi, se per pensarle non basta il concetto di fatto, né quello di valore, né parlare di un intreccio tra i fatti e i valori? Una risposta, da articolare, ma non sbagliata come le tre considerate, è semplicemente questa: sono le cose umane, tratti delle situazioni a cui abbiamo da rispondere.

Non appena si comincia a ragionare nel modo che ho appena evocato, la domanda stessa sulla conoscibilità delle cose umane perde di senso. Perde di senso, certamente anche perché appare una domanda che presuppone e proietta un unico modello di conoscenza (ad esempio la conoscenza matematica), ma, ancor più profondamente, perché appare una domanda che presuppone quella separazione tra mente e mondo per far fronte alla quale è stato individuato quell'unico modello di conoscenza. Insomma, il modello di conoscenza sulla base di cui ci si chiede se sia conoscibile anche l'ambito delle cose umane è esattamente il modello di conoscenza che è apparso capace di far da ponte tra la mente e il mondo: ci si può veramente liberare dall'incanto di quel modello, solo se ci si libera del problema che esso pretende di saper risolvere.

Come vedremo tra poco, quando ci si libera di quel problema e dell'impostazione che lo impone, *non si può più dare per scontato neppure il fatto che le cose umane siano un ambito separato*. Non solo le cose umane non sono un ambito, come sarebbero i cosiddetti “valori”, separato dalla realtà conoscibile, ma non sono neppure un ambito della realtà conoscibile, unificato da qualche speciale proprietà (ad esempio l'intreccio tra fatti e valori) che lo identifica e distingue (anche se non ne esclude la conoscibilità). Come vedremo, le cose umane non sono una regione della realtà, piuttosto, sono la realtà considerata sotto un certo rispetto, quello animato dalla domanda umana sul bene. (Si tratta a mio parere dell'autentica

idea di Aristotele, ma è stato innanzitutto Heidegger, nei suoi corsi marburghesi degli anni Venti, a delucidarla: la *phronesis*, intesa come la forma eccellente dell'atteggiamento pratico verso il mondo, è appunto una forma di *aletheuein*, cioè di apertura e scoprimento del mondo, ma «ciò che essa scopre è chiamato in causa sin da principio in vista di un possibile agire»⁶⁹).

In attesa di approfondire quanto appena anticipato (e lo faremo tra poco), attestiamoci sulla seguente osservazione che deriva da quanto detto: una volta che ci siamo lasciati alle spalle il dualismo tra mente e mondo, nella maniera che ho appena richiamato, allora l'unica domanda relativa alla conoscibilità delle cose umane che resta in piedi è quella che, ad esempio, si poneva Aristotele: non se siano conoscibili, bensì *come* lo siano, cioè *secondo quali forme* di conoscenza o, per dirlo in maniera ancor più profonda, che tipo di conoscenza caratterizzi quel modo di accostarsi e abitare la realtà che la rivela l'ambito delle cose umane⁷⁰.

A questa domanda, Aristotele offriva anche una risposta (sia attraverso la sua analisi delle virtù intellettuali relative all'agire, *in primis* la *phronesis* e la *technè*, ma anche la *sunesis*, la *kaloumene* ecc.⁷¹, sia attraverso la sua analisi del metodo appropriato alla filosofia delle cose umane⁷², giacché le cose umane sono conosciute sia del soggetto pratico – che quando è virtuoso realizza tale conoscenza al meglio – sia dalla filosofia che riflette sulla vita pratica e le due forme di conoscenza non sono identiche, anche se vi sono dei rapporti importanti di dipendenza della

⁶⁹ M. Heidegger, *Il "Sofista" di Platone*, tr. it. di A. Cariolato et al., Adelphi, Milano 2013, p. 177. Su questi temi, si veda il recente e puntualissimo studio di R.M. Marafioti, *La verità come 'disvelamento'. Aristotele, Heidegger e l'esserci autentico*, «Logoi.ph – Journal of Philosophy», X/25 (2024), pp. 61-86 (<https://logoi.ph/edizioni/numero-x-25-24/theoretical-issues-ricerca-numero-x-25-24/focus-on-specific-issues-of-the-course-focus-su-specifiche-questioni-del-corso/la-verita-come-disvelamento-aristotele-heidegger-e-lesserci-autentico.html>).

⁷⁰ Al modo di intendere le cose umane che sto qui cominciando ad introdurre si potrebbe obiettare, prendendo ispirazione da Aristotele, che è troppo esteso: non è proprio Aristotele che ci ricorda che oltre alle cose umane ci sono ad esempio anche quelle divine, che stanno al di sopra delle prime (*Ethica Nicomachea*, VI 7)? Ma, sulla falsariga di questa osservazione, si potrebbe anche chiedere in che senso sarebbero parte delle cose umane, nella "mia" accezione, i rapporti tra le quantità indagati dalle matematiche, oppure le dinamiche legiformi indagate ad esempio dalla geologia. La risposta è duplice. In primo luogo, si tratta di riconoscere che perlomeno le indagini sulle cose divine o le indagini matematiche o geologiche sono delle attività umane, ma soprattutto si tratta di riconoscere che ad esempio le cose divine diventano parte delle "cose umane" nell'accezione ampia, attraverso la religione, mentre ad esempio le vicende geologiche diventano una preoccupazione umana nel momento in cui viene il dubbio che le attività industriali umane possano avere effetti anche a quel livello ecc.

⁷¹ Come è noto, la trattazione delle virtù intellettuali occupa il libro VI dell'*Etica Nicomachea*: alla *phronesis* sono dedicati soprattutto i capitoli 5, 8 e 9, alla *technè* il capitolo 4, alla *sunesis* e alla *kaloumene*, il senno e la comprensione pratica, il capitolo 11.

⁷² Sul metodo dell'etica aristotelica mi permetto di rinviare ai primi due capitoli del mio: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, che discute anche la letteratura critica principale sul tema. Più recente è poi il volume di L. Rustighi, *La scienza politica in Aristotele. Funzione, oggetto, metodo*, Carocci, Roma 2024.

seconda dalla prima⁷³). Anche la tradizione topica delle *regulae iuris* offre una risposta a questa domanda (una risposta che consente inoltre di articolare quella aristotelica). Ovviamente, è questa risposta quella che ora innanzitutto ci interessa, ma tale risposta diventa pienamente comprensibile solo se si comprende il senso della domanda a cui risponde e dunque si comprende anche perché tale domanda *non sia e non presupponga* la domanda sulla possibilità o meno di conoscere le cose umane. Quest'ultima "domanda", invece, va disfatta e a maggior ragione va disfatta quella sua versione ancora più carica di presupposti che chiede se sia conoscibile quella "componente" delle cose umane che sarebbero i valori.

Vorrei sviluppare ancora un poco questo giro di considerazioni valendomi delle osservazioni e delle analisi dedicate da Nicolai al modo in cui è concepito il rapporto tra mente e mondo all'interno della tradizione dell'*interpretatio* secondo equità: si tratta delle osservazioni e delle analisi sul tipo di realismo che caratterizza tale tradizione.

15. *Resoconti dualistici dei fatti morali.* – Si legga questo passaggio del libro di Nicolai:

Coloro che hanno difeso l'equità, ovvero il legame tra il fatto e il diritto, coloro che hanno ricercato i principi del diritto in una lunga tradizione istituita dal rapporto tra fonti assai risalenti nel tempo, quali il *Corpus iuris*, e il lavoro che ne ha utilizzati e messi in pratica i criteri, hanno dunque portato avanti nel tempo, dopo l'avvento della ragione moderna, un complesso di idee che risalgono invece a una idea premoderna, o classica, che presuppone un rapporto tra la realtà e il soggetto che si interroga su di essa, un rapporto tra "l'oggettivo" e il "soggettivo", che in età moderna, sul presupposto che la realtà contiene solo fatti, e non *comunica coi valori*, è divenuto difficile ammettere (p. 277 corsivo mio).

A noi ora interessa capire come vada determinatamente inteso questo rapporto tra la realtà e il soggetto, che è presupposto dalla tradizione topica delle *regulae*, cioè come vada articolata questa «idea premoderna della realtà, della ragione, con la corrispondente convinzione dell'esistenza di un rapporto tra le parole e le cose, tra il linguaggio e la realtà», su cui gli eredi e i continuatori moderni e contemporanei di quella tradizione hanno fatto leva per «contrastare le conseguenze che il moderno dualismo tra fatti e valori è venuto introducendo nelle credenze maggiori circa ciò che è il diritto» (p. 275). Prima però, soffermiamoci ancora un poco su tale dualismo per introdurre alcune distinzioni importanti.

Come abbiamo visto, la tesi per cui solo i "fatti" sono conoscibili da ciò che unicamente merita il nome di "Ragione" (che sia l'apprensione dei contenuti chiari e distinti o che sia intesa in altri modi), impone il problema di rendere conto delle

⁷³ Come *pars pro toto*, si rammenti che Aristotele sottolinea come chi si impegna nelle ricerche etiche deve avere una ricca esperienza e conoscenza pratica della vita: *Ethica Nicomachea*, I 1, 1095a 1-4.

cose di cui, in generale, ci preoccupiamo nella vita pratica. Tali cose, per come appaiono a chi si pone quel problema, cioè come una porzione più o meno *distinta* della realtà (perlomeno della realtà quale se la rappresenta il punto di vista comune e ordinario), possiamo designarle: “fenomeni morali” o “fatti morali”⁷⁴. La tesi appena evocata dunque impone il problema di render conto dei fatti morali.

Se dovessimo collocare su un segmento le diverse strategie secondo cui si è tentato di realizzare tale resoconto, dovremmo senz'altro mettere sul primo estremo la posizione (A) che tenta di mostrare che quella stessa Ragione sa conoscere anche i fatti morali (senza ridurli ad altro). Lasciando da parte tale posizione (già evocata nel paragrafo precedente) e volgendoci invece all'estremo opposto, naturalmente, troviamo la posizione (B) per cui i cosiddetti fatti morali non sono per nulla dei fatti rispetto a cui si possano stabilire delle verità: sono piuttosto decisioni, prese di posizione, prescrizioni (per cui, considerare un'azione o una condotta o un carattere ecc. equivarrà a guardare a un fatto e a commisurarlo a quelle prescrizioni oppure a prendere posizione su di esso, attraverso una valutazione compiuta dalla volontà). Per questa posizione, che chiameremo “volontarista”, i fatti *morali* sono identificati dal ruolo che in essi svolge il “dover essere” e tale dover essere è posto dalla volontà. Detto altrimenti: i fatti morali sono essenzialmente dei valori e i valori sono dei voluti⁷⁵. Le conseguenze, non solo sul modo in cui sono concepite le norme morali (cfr. p. 285), ma anche sul modo in cui è inteso il diritto, sono così profonde da costituire un cambio di paradigma rispetto all'intendimento coltivato nella tradizione topica delle *regulae*: «Se il dover essere è separato dall'essere allora il diritto, il dover essere, è solo l'espressione di scelte volte a *determinare* dall'esterno la condotta umana» (p. 292); si tratta del «passaggio [...] verso l'attribuzione al diritto del ruolo di *governare* la realtà sociale e *indirizzarla*, anziché di descrivere la “natura delle cose”» (p. 224, corsivi miei), «*dirigere*, anziché comprendere, la realtà» (p. 355). Il diritto insomma appare come una realtà

⁷⁴ Nelle pagine precedenti e ancora per alcune delle prossime, uso la parola “fatto” nell'accezione dualisticamente compromessa che designa solo una porzione dei fenomeni d'esperienza: innanzitutto, sono i fenomeni la cui conoscenza supera il dubbio iperbolico, dunque, sono i fenomeni autenticamente conoscibili (questa porzione di fenomeni sarà poi determinata in modo diverso a seconda di come è intesa la conoscenza autentica). Questa accezione, che sto criticando in queste pagine, è quella che poi va a fare il paio con la nozione di “valore”. C'è però anche una seconda accezione della parola “fatto” che, grosso modo, serve a indicare qualunque fenomeno. Ciò che sto dicendo ora nel testo è che, una volta isolata la classe dei fatti nel primo senso, cioè dei fenomeni la cui conoscenza dei quali passa il test del dubbio iperbolico, resta da render conto di quei fenomeni che ci preoccupano sotto altri rispetti, ad esempio dei fenomeni morali o “fatti morali”, quelli che ci interessano e preoccupano in quanto soggetti pratici. Resta che questo problema è compromesso dal dubbio iperbolico. Lasciarselo alle spalle significherebbe ragionare semplicemente sui fatti/fenomeni d'esperienza (cioè, sui fatti in un'accezione ampia) e, nello specifico, su che cosa significa preoccuparsene moralmente-praticamente.

⁷⁵ Questa è la decostruzione del concetto stesso di valore a cui Heidegger arriva nei suoi corsi su Nietzsche: cfr. in particolare, M. Heidegger, *Il nichilismo europeo* (1940), in Id., *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 563-743.

artificiale (cfr. p. 165) che serve a *regolare* le condotte *dall'esterno* (cfr. pp. 30 e 294), cioè in nome di esigenze socio-politiche (ad esempio, quella di garantire la convivenza pacifica dei cittadini).

Oltre a queste due posizioni estreme, A e B, esistono comunque perlomeno altre due strategie, C e D, per render conto dei fatti morali, senza però mettere in questione l'assunto dualistico relativo alla "Ragione", che meritano di essere esaminate.

La strategia C è caratterizzata dall'introdurre una sorta di seconda facoltà conoscitiva specificamente calibrata su quel secondo strato della realtà in cui consisterebbe il mondo dei valori. I fatti morali sarebbero fatti speciali e dunque conoscibili con una sorta di ragione speciale da affiancare o giustapporre alla Ragione vera e propria. A svolgere il ruolo di quest'altra speciale facoltà conoscitiva, può essere chiamata l'intuizione oppure la ragione della fede o quella del cuore o l'*esprit de finesse* o la percezione sentimentale o il senso comune, ma, in un'altra variante di questa posizione, si può anche sostenere che dei valori abbiamo idee innate e dunque che è grazie a questa forma di sapere a priori che li conosciamo⁷⁶. Rispetto a questa strategia, Niccolai si sofferma soprattutto sulle sottovarianti dell'innatismo e del senso comune (ma *non* inteso come lo intende Vico; cfr. pp. 147, 198-199, 234). Quale che sia il modo in cui è determinata l'altra forma di conoscenza parallela alla Ragione, la strategia C salvaguarda formalmente la conoscibilità dei fatti morali e l'esistenza di verità morali, ma lo fa al prezzo di dover inventare un'epistemologia a sé attraverso cui articolare quella conoscibilità e spiegare come lo stabilire una verità morale non si riduca di fatto a una decisione, spacciata (anche se in buona fede) per un'attestazione intuitiva.

Naturalmente, la critica appena evocata non varrebbe se l'altra forma di conoscenza, poniamo il cuore, non fosse intesa come una semplice alternativa alla Ragione e dunque il tutto non si riducesse a dire che ad oggetti di natura diversa si accede con facoltà diverse. Immaginiamo, ad esempio, che il cuore sia inteso come il nome dell'intenzionalità trascendentale della mente, cioè dell'apertura esperienziale integrale, mentre la Ragione sia intesa come un'irreggimentazione metodologica o una restrizione metodologica di quello sguardo integrale, volta a concentrare l'attenzione su un aspetto particolare della realtà (ad esempio: le relazioni matematizzabili tra i fenomeni). In questo secondo scenario, la mente umana, proprio in quanto caratterizzata dal cuore, è aperta conoscitivamente sul mondo in tutta la sua ricchezza, ma inoltre ha istituito una pratica, la scienza naturale, in cui questa apertura è organizzata secondo una metodologia precisa e i concetti ammessi per render conto dei dati (e che dunque lasciano apparire solo un

⁷⁶ Si noti che, formalmente, rappresenta solo una variante di questa posizione anche la tesi secondo cui i fatti morali sono essenzialmente prescrizioni imposte da un qualche legislatore (ad esempio Dio) e la loro conoscibilità consiste nella capacità di comprendere la loro promulgazione. Niccolai considera questa tesi nel paragrafo dedicato alla trasformazione che Francisco Suárez ha impresso all'intendimento di origine tomista della legge: cfr. in particolare pp. 117-121.

certo tipo di dati) sono quelli selezionati all'interno dell'elaborazione di un certo modello teorico (come ad esempio la fisica di Cartesio o quella di Newton). Questo tipo di scenario, che è ad esempio lo scenario sviluppato da Husserl (usando tutt'altro vocabolario), è compatibile con la tradizione topica delle *regulae iuris* e anzi le offre un inquadramento generale. All'interno di tale inquadramento quella tradizione si colloca come luogo capace di render conto, con finezza e profondità, del modo in cui si dispiega l'esperienza *pratica* del mondo e in particolare la *deliberazione* in cui ci si chiede come sarebbe meglio che si rispondesse alla situazione in cui ci si trova. Non è che tra i fatti del mondo ce ne sia una sottoclasse (i "fatti morali") cui si accede con occhi speciali, ad esempio gli occhi del cuore. Piuttosto, vi è quel modo di declinare l'unica apertura esperienziale al mondo, caratterizzato dal fatto che in tale modo ci si chiede come si dovrebbe rispondere alla situazione in cui ci si trova. Quando ci si fa questa domanda, è piuttosto ovvio che non si ragiona e non si guarda al mondo allo stesso modo in cui lo si fa quando si partecipa alla pratica di una scienza naturale. La tradizione topica non si limita certo a ricordare questa ovvietà, bensì offre una rappresentazione raffinata del modo in cui effettivamente si ragiona e si guarda al mondo quando ci si fa quella domanda pratica.

Quanto alla strategia D, è quella che afferma che i fatti morali sono conoscibili come tutti gli altri fatti perché *sono riducibili* a questi. Questa strategia la ritroviamo in un certo modo di sviluppare l'idea per cui i fatti morali sarebbero fatti relativi ai costumi: si tratta dello sviluppo in cui i costumi sono intesi come forme abitudinarie di condotta e disposizioni acquisite attraverso l'imitazione o processi di addestramento simili. In questa prospettiva, i fatti morali non sarebbero comportamenti regolati, bensì comportamenti che, attraverso processi di carattere non normativo, sono giunti ad acquisire una regolarità. Tali abitudini regolari possono anche riguardare il modo in cui sono attribuiti lode e biasimo o merito e demerito. Così intesi, i fatti morali sono indagabili, ad esempio, da parte di una sociologia costruita prendendo a modello l'etologia, insomma da parte di un sapere che registra come, nei vari gruppi umani, certi comportamenti (e certi sentimenti e certe disposizioni caratteriali ecc.) vengono apprezzati o non apprezzati in quel modo per cui gli si attacca sopra l'etichetta di "lodevole", "degn", "giusto" o "biasimevole", "turpe", "ingiusto" ecc.

Questa strategia D, che Niccolai evoca soprattutto attraverso il nome di Hume (cfr. pp. 229-231, 273-274), salvaguarda la conoscibilità dei fatti morali, ma al prezzo di svuotarne il significato pratico-morale. Tale significato è quello su cui ciascuno di noi si interroga quando si chiede come dovrebbe agire o come sarebbe meglio che agisse: apprendere che gli uomini (o gli uomini del proprio gruppo sociale) per lo più si comportano così e così o valutano così e così un comportamento di questo tipo o di quello, che importanza può avere per chi si pone la domanda pratica? Può acquisirne solo se si introduce, come ad esempio fanno i vari tradizionalismi oppure

il cinismo realista, una qualche “premessa ponte” che consigli a chi si interroga su come agire, di attenersi alle abitudini dominanti o ai costumi tramandati, ad esempio perché il filtro tradizionale è una fonte affidabile per discernere il bene oppure perché “conviene” fare così per salvaguardare l’ordine sociale o per potersi dedicare il più possibile ai propri godimenti privati o, ancora, perché la domanda di un singolo su come sarebbe meglio agire non ha alcuna consistenza autonoma (al di fuori delle immagini ingenuie di quel singolo), per cui non ha che da maturare fino a ridursi alla domanda su come la propria società valuterrebbe che sia meglio agire.

Siffatte integrazioni della tesi per cui i fatti morali sono costumi (nel senso, non aristotelico, di mere abitudini), che la rendono una tesi capace di dare una qualche risposta alla domanda pratica, sono assimilabili a una posizione su cui Nicolai torna più volte per mostrare quanto sia in realtà lontana dalla risposta che a quella stessa domanda è offerta dall’*interpretatio* secondo equità. Mi riferisco alla posizione secondo cui il diritto ha sì una realtà, come vuole anche la tradizione topica delle *regulae*, ma tale realtà è quella di un *fatto sociale* che cambia nel tempo a causa di dinamiche e tipi di cause in relazione alle quali non ha peso la ricerca dell’equità da parte delle persone. Tale posizione può poi essere sviluppata in due modi che conviene distinguere.

Per il primo, che chiamerò per comodità “determinismo sociale”, quelle dinamiche spiegano come nelle varie società ed epoche si configuri la ricerca umana dell’equità, la quale ricerca è dunque solo una sorta di epifenomeno, qualcosa che va spiegato, ma che non ha potere causale e dunque capacità di spiegare alcunché sul piano storico. Secondo questa prospettiva, sono cause di ordine sociale (come, ad esempio, quelle invocate dal materialismo storico) le cause adatte a spiegare il formarsi e il trasformarsi delle costellazioni giuridiche entro cui le persone *di fatto* cercano di rispondere equamente alle situazioni in cui si trovano⁷⁷.

Per il secondo sviluppo, che chiamerò “realismo sociale”, quelle dinamiche spiegano come, col cambiare dei tempi, nuove *esigenze* vengano ad imporsi a chi delibera, sia esso il legislatore (o l’assemblea legislativa) o il giudice o ancora il soggetto pratico in generale, e gli *chiedano* di *adattarsi* per non essere in ritardo sulle trasformazioni sociali.

Si noti che nel primo caso la deliberazione e la ricerca dell’equità sono salvaguardate nel loro aspetto esperienziale, sebbene siano private di ogni efficacia storica. Detto altrimenti, nel primo caso, l’esperienza della deliberazione è

⁷⁷ Detto altrimenti, l’idea è che il modo in cui gli esseri umani di una data società cercano l’equità spiegherebbe qualcosa del modo in cui agiscono, ma il modo in cui cercano l’equità dipenderebbe per l’essenziale dalle costellazioni giuridiche date, le quali, a loro volta, sarebbero spiegate da cause in cui la ricerca umana dell’equità non ha peso.

salvaguardata, sebbene sia posta come una realtà della cui concreta configurazione cercare le cause *altrove*. Nel secondo caso, invece, lo stesso aspetto esperienziale della deliberazione pratico-giuridica risulta deformato, infatti, qui si sostiene che le circostanze storico-sociali cui ci si dovrebbe adattare entrino nella deliberazione come una cornice di premesse a partire da cui si debba ragionare. L'idea non è che la deliberazione, nella misura in cui deve tener conto di tutto ciò che caratterizza in modo moralmente rilevante la situazione, allora debba tener conto, *nel modo che sembrerà giusto*, anche dei fatti portati da quei cambiamenti storici: tutt'al contrario, l'idea è che il senso di questi fatti, fissato fuori della pratica giuridica (dalla dinamica socio-politica? Dalla dinamica politico-ideologica?), debba essere in questa pratica *assunto come una premessa vincolante*. Insomma, la deliberazione giuridica sarebbe inscritta in una cornice di premesse ed esigenze fissate all'esterno e che perciò tale pratica riceverebbe come esigenze imposte da fuori.

Il modo appena evocato di rendere conto della deliberazione è completamente diverso da quello sotteso alla tradizione topica delle *regulae iuris* e, proprio alla luce di quest'ultimo, appare in tutta la sua inadeguatezza e mancanza di fedeltà all'esperienza. Non possiamo però ancora introdurre nel dettaglio il resoconto su cui si fonda la tradizione topica: lo faremo più avanti (cfr. *infra* sez. II.iv) e solo allora potremo tornare sulla questione che è appena emersa e che possiamo chiamare la *questione della storia* (cfr. *infra* §§ 28-30). In quel momento, cercheremo insomma di capire che ruolo venga assegnato ai cambiamenti storici nella prospettiva della tradizione topica delle *regulae*, ossia, e ancor più profondamente, cercheremo di capire come spiegare il modo in cui le trasformazioni storico-sociali entrano nella deliberazione pratica – posto che non operano solo alle sue spalle (come vorrebbe il determinismo sociale), né vi entrano come contenuto di premesse più o meno vincolanti (come vorrebbe il realismo sociale).

16. *Il carattere vischioso dei dualismi moderni*. – Nel paragrafo precedente, ho descritto quattro posizioni, A, B, C e D che tentano, ciascuna a suo modo, di render conto dei fatti morali, dopo avere assunto, tutte quante, che vi sono dei fatti che, almeno in prima battuta, sembrano molto diversi dai fatti morali e che però sono ciò che noi conosciamo autenticamente (cioè, conosciamo con la Ragione), se addirittura non sono l'unica cosa che conosciamo tout court.

La tradizione topica delle *regulae iuris* non costituisce un quinto tentativo di produrre tale resoconto, accettando quell'assunto. Piuttosto, questa tradizione, *nella sua fase premoderna*, è estranea a quel presupposto, mentre, *nella sua fase moderna*, lo contesta e rifiuta criticamente. Ma la contestazione più radicale, cioè l'unica che non resta a mezza via, è quella che giunge a rifiutare la stessa partizione originaria tra fatti morali e fatti non morali (cioè, è quella che rifiuta tale partizione come partizione originaria). Come abbiamo detto, tale partizione deriva dal

dualismo gnoseologico perché deriva dalla partizione tra i fatti autenticamente conoscibili e gli altri. La storia in questione, insomma, non è una storia che comincia con una classe di fatti di cui colpisce la differenza e la forma di conoscenza dei quali viene considerata l'unica o la principale forma di conoscenza; piuttosto è una storia che comincia con una forma di conoscenza che viene considerata l'unica veramente legittima (l'unica che vince il dubbio iperbolico) e che porta a isolare quella porzione o quell'aspetto della cosiddetta realtà che è ad essa correlato. È così che sorge la classe dei "fatti" e dunque poi sorge il problema se le cose umane di cui tutti ci occupiamo ordinariamente siano anch'esse "fatti" (in questa nuova accezione ristretta) o siano "fatti speciali" (conosciuti da una seconda e speciale forma di Ragione) o siano qualcos'altro, ad esempio valori o miscugli tra fatti e valori.

Nella sua ricostruzione della tradizione topica, Niccolai dedica grande attenzione alla critica di questo assunto e nel farlo, da un lato riprende e sviluppa il lavoro che in tal senso aveva avviato Giuliani, dall'altro lato, si rifà e trova ulteriore ispirazione nella ricerca etica di Iris Murdoch. Tutti e tre, però, non sempre giungono a formulazioni felici del punto e talvolta sembrano restare invischiati nel vocabolario di cui pure stanno cercando di far apparire l'inadeguatezza.

Si noti che Giuliani e Niccolai possono incorrere ed incorrono in questa difficoltà in quanto eredi *moderni* della tradizione topica, in quanto, cioè, si trovano a difenderla in un tempo in cui i dualismi in questione sono penetrati così a fondo nella mentalità e nel vocabolario da rendere faticoso, per loro come per noi, riaprire la via alla prospettiva più antica. Tale prospettiva più antica, invece, è interamente in salvo da quelle difficoltà. Dunque, la sfida che sta di fronte a Giuliani e a Niccolai, e a noi con loro, può essere descritta in due modi:

- come tentativo di pensare le *regulae iuris* e in generale la deliberazione pratica e l'idea di realtà ad essa correlata, al di fuori dei dualismi;
- come tentativo di ricostruire la tradizione topica delle *regulae iuris* e l'idea di realtà ad essa sottesa, in opposizione, non solo, in generale, alle altre prospettive sul diritto e la morale (ad esempio la prospettiva giuspositivista o quella giusnaturalista) o, più specificatamente, alle altre prospettive sulle *regulae iuris* (ad esempio quella propria alle teorie dell'argomentazione), ma persino in opposizione agli autofraintendimenti in cui possono cadere gli stessi eredi di tale tradizione.

Tra queste due descrizioni, la seconda sembra più ristretta e, anche se non presenta la sfida in questione come se avesse solo una valenza esegetica, comunque sembra presentarla come degna di preoccupare soltanto chi abbia già deciso, per qualche sua ragione, di iscriversi nella tradizione topica delle *regulae iuris*. In realtà, però, la seconda formulazione è più profonda della prima e abbiamo già spiegato il motivo (cfr. § 12): perché ci ricorda che non si tratta di giungere all'elaborazione di un bel resoconto, astrattamente sofisticato ma sganciato da una tradizione vivente che lo incarni. Si tratta invece di ricostruire e articolare la *verità*

custodita in quella tradizione, restituendola all'altezza della modernità e contro le formulazioni dualistiche a cui questa induce.

17. *La realtà del mondo pratico-umano.* – Tra le formulazioni che ho definito infelici o non del tutto riuscite dell'idea, non dualisticamente compromessa, di realtà, che è sottesa alla tradizione dell'*interpretatio* secondo equità e che è l'idea di cui abbiamo bisogno per rendere adeguatamente conto della deliberazione pratica umana, c'è ad esempio la seguente, presa in prestito da Michel Villey, secondo cui la natura non dualisticamente intesa è quella «dalla quale si possono discernere sia i fatti che i valori» (p. 132) o quelle che insistono sulla «connessione tra il fatto e il valore» (p. 364) o sulla «connessione tra essere e dover essere» (p. 305) o sul fatto che i fatti «comunicano con valori» (pp. 108, 272) o «incorporano valori» (p. 286). Ma vi sono anche le formule che evocano una realtà che «partecipa continuamente del mondo dei valori» (p. 262) o che è «percorsa da valori» (p. 255) o «non è separata [...] dal mondo dei valori» (p. 234). Aggiungerei poi le formule che riprendono la locuzione di Giuliani: «assegnazione di valore a una situazione» (pp. 280 e 333), ma anche quelle che traggono ispirazione dall'idea espressa da Murdoch secondo cui «il mondo con il quale ci confrontiamo non è solo un mondo di "fatti", ma anche un mondo sul quale la nostra immaginazione ha già lavorato», «il mondo che vediamo contiene già i nostri valori e potremmo non essere consapevoli del lento e delicato processo dell'immaginazione e del desiderio che ha portato all'esistenza di tali valori», «l'attività costruttiva dell'immaginazione e dell'attenzione "introduce" il valore nel mondo con il quale ci confrontiamo. Abbiamo già in parte creato il nostro mondo quando arriviamo a osservarlo e dobbiamo assumerci la responsabilità morale per questo mondo "costruito", per quanto possa essere difficile controllare il processo di costruzione»⁷⁸. Niccolai non solo fa sue queste formule attraverso il modo in cui le cita (cfr. p. 365), ma riprende anche altrove l'immagine della realtà pratica come una realtà alla «costituzione» della quale ha partecipato la mente umana (cfr. p. 333, 379).

Come ho anticipato nel § 14, credo che formule come queste debbano essere intese come dei segnaposto per un'elaborazione efficace che ancora manca. Murdoch, ad esempio, nella prima e nella terza citazione appena riportate, invita a questa interpretazione mettendo tra virgolette, in un caso, la parola "facts", per suggerire che sta impiegando il concetto dualistico, senza accettarlo, nell'altro caso, la parola «introduces», come a voler ricordare che è un'immagine e che come ogni immagine, per quanto possa essere efficace, comunque è sempre anche zoppicante. E d'altronde, come sottolineava spesso Hegel, quando si vuole esprimere un concetto speculativo, è inevitabile che non si possa trovare soddisfazione in nessuna formula: ma non perché tale concetto sia ineffabile, bensì perché qualunque formula, proprio perché fissa, non riesce a contenere quel movimento del pensiero

⁷⁸ Le tre citazioni sono tratte da Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 210-212.

che solo può articolare un concetto speculativo⁷⁹. Per questa ragione, non intendo criticare le formule appena citate per sostituirle con altre, ma per ricondurle a quel movimento concettuale che tenta di portarsi oltre l'opposizione tra mente e mondo e dunque, poi, tra fatti e valori.

Propongo di far partire tale movimento dalla seguente citazione:

Da quando questi dualismi si sono annunciati, la difesa della tradizione delle regole ha assunto i toni di una consapevole differenziazione rispetto ad essi; con le regole, è stata difesa l'idea che il diritto scaturisce dal rapporto tra l'uomo e la realtà, è frutto di un costante coinvolgimento tra l'oggettivo e il soggettivo, l'esteriore e l'interiore, e perciò il diritto è fatto umano (p. 31)

Per render conto di questo *fatto umano* che è il diritto, non conviene prendere le mosse dall'immagine del rapporto tra l'uomo e la realtà, neppure per aggiungere subito appresso che tale rapporto non è una separazione, ma un coinvolgimento: ci si trova infatti giocoforza a sostenere che tale rapporto non è una mera registrazione di "fatti", ma include anche un'assegnazione a tali fatti di "valori", assegnazione che è resa possibile dalle «capacità assiologiche della mente umana» (p. 165, cfr. pp. 29, 381), le quali, si dovrà tosto aggiungere, non vanno intese sulla falsariga della volontà quale è concepita dall'antropologia filosofica moderna ecc.. Che cosa rende così irresistibile entrare in questa spirale infernale in cui ogni cosa che si aggiunge per tappare la falla aperta dalla precedente, ne apre a sua volta un'altra? Credo sia un ragionamento come il seguente: "per quanto si voglia dire che i valori o il dover essere sono incorporati nell'essere, sarebbe ben strano sostenere che tali valori e tale dover essere ci sarebbero anche se non ci fossero uomini, ma se d'altronde si ritiene che verrebbero meno con il venir meno degli uomini, allora non si può sostenere che siano parte dell'essere come lo sono altre cose"; e ragionando così, si finisce per pensare che i valori siano sì parte della realtà, ma perché introdotti dall'uomo ecc. ecc. Per uscire da questa trappola, si provi a cambiare prospettiva: se il diritto è un fatto umano, allora è parte della realtà umana ed è una delle cose umane; partendo dall'idea delle cose umane, non ci si troverà mai catturati dal problema di capire quale sia la realtà *in sé* di tali cose, se con ciò si vuole chiedere quale sia la loro realtà *a prescindere dagli esseri umani*: perché mai questa dovrebbe essere una domanda rilevante? Non sembra neppure sensata! Che le cose umane siano una realtà inseparabile dagli esseri umani non le rende una loro "costruzione", in quel senso del termine che sembra acquisire plausibilità quando si immagina la realtà non umana e poi vi si aggiunge quel che sarebbe portato o introdotto o forgiato (cfr. p. 293) dagli uomini.

Torniamo alla realtà del diritto: invece di tentare di pensarla come risultato di un certo incontro tra l'uomo e la realtà non umana, si tenti semplicemente di

⁷⁹ Quello appena accennato è uno dei temi approfonditi, con ampio esame dei testi hegeliani, da G. Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth, Roma 2020.

descriverla per quello che è. La ricostruzione sviluppata da Nicolai della tradizione topica delle *regulae iuris* offre ben più che alcuni elementi per rispondere. Come vedremo, l'idea guida è che l'esperienza giuridica sia una certa declinazione della ricerca riflessiva compiuta da qualunque essere umano riguardo a come sarebbe meglio che rispondesse alla situazione in cui volta a volta si trova: l'idea guida, insomma, è che l'esperienza giuridica sia una certa declinazione della deliberazione pratico-morale. In tale deliberazione, siamo confrontati a situazioni che consistono innanzitutto nei rapporti entro cui ci troviamo. Per analizzare la struttura della deliberazione, tendiamo a rappresentarla come un nostro esser *di fronte* a una cosa chiamata "situazione", ma ciò che accade nella deliberazione potrebbe invece esser descritto come un interrogarci su come abitare la situazione in cui ci troviamo e come rispondere alle varie pretese normative che in essa ci raggiungono, ci interpellano e ci «domanda[no] di agire» (p. 120). Nicolai parla in proposito delle «implicazioni deontologiche» (p. 31) che hanno le varie qualità della situazione in cui ci si trova: sono le obbligazioni, generali e particolari, connesse ai vari tratti moralmente rilevanti della situazione, che abbiamo incontrato nella prima sezione di questo scritto (cfr. § 7).

Piuttosto che ragionare sul rapporto tra l'uomo e la realtà, ci siamo rivolti alle cose umane, al mondo umano. In una delle sue formule più felici, Nicolai scrive: «la realtà [...] è il mondo che gli uomini hanno in comune» (p. 267). In tale mondo, troviamo esseri umani coinvolti in rapporti qualificati, tra loro e anche con altre cose (ad esempio, con il mondo ambiente, con le risorse naturali). Precisare che tale mondo "incorpora" anche "valori" e "dover essere" suona, da un lato, come un'ovvietà, ma dall'altro, come un'affermazione astratta e astrusa: qual è esattamente l'errore che si intende correggere quando si fa quella precisazione? Forse si vuol dire che il mondo che incontriamo in quegli scambi e in quelle interazioni non è una mera somma di «fatti inerti» (p. 113) che staremmo solo "registrando"? Se è questo l'errore che si vuol correggere, può risultare fuorviante dire che l'intelletto umano non è limitato a questa registrazione, eventualmente aggiungendo che ha anche delle capacità assiologiche grazie a cui può cogliere pure le implicazioni deontologiche o i valori intrecciati a quei fatti. Nella comprensione pratica dei fatti non accadono due cose, più o meno intrecciate, cioè la registrazione dello strato inerte e l'assegnazione dello strato assiologico, bensì una sola. E questa cosa è appunto la comprensione o il tentativo di comprensione (cioè, l'interpretazione) pratica della situazione. Si tratta della messa a fuoco di tale situazione, che impiega tutte le risorse del nostro linguaggio e non solo il set limitato di concetti e di metodi cui ci si impegna a limitarsi quando si fa quella particolare cosa che è partecipare a una pratica scientifica⁸⁰. Il tentativo di mettere a fuoco il

⁸⁰ Per lo stesso motivo, è fuorviante dire che «il dover essere [...] lo si può capire osservando l'essere» (p. 27): questa formula infatti presta il fianco alla interpretazione secondo cui la comprensione dei fatti guida la *successiva* determinazione dei loro risvolti deontologici. In realtà, la

senso di un fatto ha già in sé la messa a fuoco delle sue “implicazioni deontologiche” – ma ce l’ha in sé, non come una componente materialmente separabile, né come una componente solo formalmente separabile (cioè distinguibile solo razionalmente), ce l’ha in sé solo come una componente apparente; detto altrimenti, la nozione che designa il coglimento delle sole implicazioni deontologiche è una cattiva nozione che usiamo perché siamo invischiati nel dualismo e che usiamo con tutte queste precisazioni e aggiunte, “non è separata”, “è intrecciata” ecc., perché stiamo cercando in tutti i modi di sottrarci a quel dualismo. Piuttosto che la strategia delle precisazioni e delle aggiunte, io qui sto esplorando quella della riformulazione radicale del punto. Ad esempio, invece di dire che il mondo che incontriamo nelle interazioni con gli altri non è una mera somma di fatti pronti per essere registrati, non sarebbe più facile dire che ciò che facciamo in quelle interazioni non è solo un registrare fatti applicando un certo set delimitato di concetti e metodi? Chiunque sentirebbe immediatamente che è ovviamente così.

Lasciamo ancora una volta da parte il linguaggio dei “valori” e del “dover essere” e torniamo alle situazioni e ai contesti in cui si dispiega la vita umana: sono le situazioni in cui gli esseri umani agiscono e interagiscono. Sono situazioni qualificate in vari modi e le loro qualità sono ciò che chiede di essere preso in considerazione al momento di determinare come agire: portano obbligazioni e impegni di vario genere. La messa a fuoco delle qualità della situazione, cioè il tentativo di comprendere la situazione in cui ci troviamo, è già una messa a fuoco del modo in cui ci impegna. Ebbene, render conto di tutto questo descrivendolo come un trovarsi davanti un complesso di “fatti” unito a un complesso di prescrizioni volute da altri, cui possiamo attenerci o che possiamo modificare introducendo nuove volizioni, equivarrebbe a produrre un resoconto infedele all’esperienza della deliberazione pratica: quella non sarebbe una buona rappresentazione della realtà umana e del modo in cui ciascuno di noi la abita.

Non proiettiamo qualità assiologiche su situazioni “di per sé” inerti, piuttosto ci interroghiamo sulle qualità assiologiche delle situazioni in cui siamo coinvolti, per rispondervi equamente e con ciò farle proseguire equamente. Si noti fin d’ora come questo implichi che le qualità assiologiche di una situazione non sono solo qualcosa che recepiamo mettendole a fuoco e interpretandole (cioè, cercando di comprenderle), ma anche qualcosa che con il nostro agire contribuiamo a sviluppare. Se è vero che *non* “introduciamo” i valori nel mondo non umano per farlo diventare mondo umano – questa è infatti solo una immagine fuorviante per dire che nel mondo umano, a differenza che nel mondo non umano, ci sono anche i valori, il che è a sua volta un modo astruso per dire che il mondo umano è il mondo umano –, è altrettanto vero che, agendo, introduciamo, almeno

comprensione dei fatti, che, in quanto tale, è già comprensione della loro qualità, guida solo una cosa, cioè l’azione, come Niccolai sa bene e ricorda citando Murdoch (cfr. p. 276).

potenzialmente, delle modifiche nell'articolazione qualitativa delle situazioni che attraversiamo (torneremo tra poco su questo punto - § 19).

Lasciarsi alle spalle il dualismo tra fatti e valori non consiste nel passaggio da questa prima rappresentazione:

di fronte al soggetto umano sta un mondo di qualità primarie su cui il soggetto proietta delle qualità secondarie grazie a qualche sua facoltà (come, ad esempio, la volontà)

a questa seconda rappresentazione:

di fronte al soggetto umano sta un mondo riccamente caratterizzato da qualità primarie e da qualità secondarie, che il soggetto ha da esplorare.

Per lasciarsi alle spalle quel dualismo, occorre invece rivolgere lo sguardo alla realtà umana, dove i soggetti interagiscono all'interno di rapporti qualificati, tentando di far fronte equamente alle differenti richieste e obbligazioni da cui nelle varie situazioni sono investiti. Insomma, la realtà dell'esperienza pratica, che stiamo cercando di definire, *non è tanto la realtà che si offre in tale esperienza, ma la realtà a cui appartiene tale esperienza*, cioè la realtà del mondo umano.

Non c'è possibilità di essere in dubbio sul fatto che, praticando il mondo umano, ciascuno di noi si trovi ad avere a che fare con "valori", "impegni", "obbligazioni": il problema è semmai come vi abbiamo a che fare. Come vedremo tra poco, la tradizione topica delle *regulae iuris*, attraverso il suo sguardo profondo e comprensivo, risponde che non vi abbiamo mai solo a che fare come fossero semplici prescrizioni imposte, a cui reagiamo con una volontà più o meno obbediente o più o meno creativa, piuttosto, vi abbiamo a che fare all'interno di una ricerca, più o meno ben condotta, dell'equità, cioè all'interno di una ricerca della risposta equa alla situazione di volta in volta presente.

18. *Ex facto oritur ius.* - È difficile smettere di essere invischiati nel *dualismo tra fatti e valori* perché per uscirne occorrerebbe giungere a liberarsi dell'*idea stessa di valore* (cfr. anche p. 230), giacché si tratta solo di una nozione residuale, che innanzitutto designa quell'ambito che non è conoscibile o non è immediatamente conoscibile, come si suppone che lo siano invece i "fatti" (cfr. *supra* § 14). Ma ecco allora che ci si può liberare della nozione di valore solo liberandosi anche della *nozione (dualisticamente compromessa) di fatto* (cfr. *supra* § 16), cioè della nozione che innanzitutto designa l'ambito degli oggetti la pretesa di conoscenza dei quali vince la *domanda scettica* (cioè, il dubbio iperbolico). La radice ultima del dualismo è dunque la messa a distanza del mondo o il proprio estraniarsi dal mondo, che sono impliciti nella stessa formulazione del dubbio scettico: dissolvere questa distanza significa tornare a riconoscersi coinvolti nel mondo⁸¹. Insomma, l'idea di

⁸¹ Questa messa a distanza del mondo non è solo un presupposto epistemologico che deforma ogni resoconto delle nostre pratiche (non solo la pratica della deliberazione morale o giuridica, ma

realtà, libera dalla dicotomia tra fatti e valori, non è l'idea di una realtà a cui l'uomo ha da rispondere praticamente e che dunque gli si rivela come un *ob-iectum* tutto intessuto di qualità assiologiche, bensì è l'idea di una realtà, il modo umano, che è fatta di rapporti qualificati entro cui gli esseri umani *si rispondono gli uni agli altri* e rispondono anche a esseri determinati (come ambienti, animali, risorse ecc.). In questo intreccio di risposte, gli esseri umani perseguono i loro fini, ma per farlo e dunque anche per individuare ciò che li può condurre a tali fini (cioè, per selezionare i mezzi e le vie), non possono che tener conto dei tratti delle situazioni in cui si trovano. "Equità" è il nome della qualità che appartiene al modo appropriato di tener conto di quei tratti, cioè delle richieste che avanzano e degli impegni che richiamano. (Si noti fin d'ora che tali richieste possono essere avanzate e tali impegni richiamati, in maniera implicita: non è detto, cioè, che ci sia qualcun altro che li formula. Tuttavia, nel momento in cui i tratti e le qualità della situazione sono messi a fuoco, ad esempio, nel momento in cui una certa relazione è compresa come un'amicizia, un possibile comportamento come una frode, un bene che ci attrae come di proprietà di un altro, ecco che vengono esplicitate le obbligazioni connesse - cioè, le obbligazioni che poi si tratta di comporre in qualche modo, auspicabilmente equo).

Nella tradizione topica delle *regulae iuris* è conservata ed onorata una formula che, sebbene non appartenga letteralmente al Digesto, si collega ad alcune *regulae* in esso raccolte (cfr. p. 59) e soprattutto cattura uno degli aspetti più importanti che appartengono in generale alle *regulae iuris*, perlomeno per come ad esse ci si rifà in quella tradizione. Mi riferisco alla formula: *Ex facto oritur ius* ("Il diritto nasce dal fatto"). Niccolai mostra (cfr. p. 60) come questa formula fosse letta, in quella tradizione, insieme a quella di Paolo che sta all'inizio dell'ultimo libro del Digesto e in particolare con quella sua parte che dice *Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat* ("Il diritto non si genera dalla regola, ma questa risulta dal diritto esistente") e poi «con la più celebre e influente definizione dell'equità» (p. 32),

persino le pratiche conoscitive), ma è anche un'esperienza vissuta. Anzi, si dovrebbe dire che il presupposto epistemologico dualista, quello dissolto dalla stagione dell'idealismo e del neoidealismo o dalla tradizione della fenomenologia, è una messa in forma (erronea e fuorviante) di quell'esperienza vissuta. Insomma, un allentamento pratico dei legami propri al mondo umano ha dato luogo a un'esperienza di estraniamento che, nel gioco linguistico della filosofia, è stata espressa come una tesi epistemologica generale. Ora, se tutto questo è vero, allora, la critica filosofica di tale tesi dualistica dovrebbe essere raddoppiata da un gesto pratico-trasformativo rivolto a quell'esperienza. Più esattamente, di quell'esperienza di estraniamento e messa a distanza occorrerebbe, in primo luogo, fornire un resoconto non dualista: è ovvio, infatti, che in tale esperienza, ben lungi dal venire in chiaro una originaria separazione tra mente e mondo, si produce una declinazione difettiva dell'originario coinvolgimento; in secondo luogo, offrire un gesto trasformativo nei confronti di tale coinvolgimento difettivo. Su tutti questi temi, sono impareggiabili le ricerche di Stanley Cavell, in particolare il suo capolavoro: *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979), trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2001; ma anche: *Il ripudio del sapere: lo scetticismo nelle tragedie di Shakespeare* (1987), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

inclusa anch'essa nel libro *De Regulis* (dove è la novantesima proposizione): *In omnibus quidem maxime in iure aequitas spectanda est* ("In tutte le cose, ma specialmente nel diritto, si deve aver riguardo all'equità"). Da questa lettura congiunta, per come la ricostruisce Niccolai, emerge la seguente idea: «la regola non nasce da una regola preesistente, ma da un certo procedimento, che ricerca nel fatto lo *ius quod est*» (p. 60), cioè, cerca la risposta a tale fatto che conservi o ripristini la giusta proporzione, cioè l'equità, che gli spetta. Se teniamo inoltre presente il nesso tra l'accezione ampia (e non dualisticamente compromessa) di *facto* qui impiegata e quella di *rese* di *causa* (cfr. p. 38), possiamo ben vedere come la formula *Ex facto oritur ius* si colleghi alla nostra attuale domanda sul senso della realtà implicito nella tradizione delle *regulae iuris*: consente di ridefinire la nostra domanda nel modo seguente. Se la regola nasce dal fatto, cioè se la «cosa [...] è la causa della regola» (p. 38), allora come vanno intesi i fatti e le cose?

Ebbene, la risposta a cui siamo pervenuti è che non è un soggetto di tipo cartesiano, cioè originariamente separato dal mondo (salvo scoprire *poi* nella chiarezza e nella distinzione un ponte ecc.), quello che trova la regola nella *res*, per cui non basta precisare che questa *res* non è semplicemente una *res extensa*, ma ha anche delle qualità assiologiche che la mente del soggetto è in grado di cogliere grazie alle proprie capacità assiologiche. Il soggetto qui in questione è invece un soggetto immerso nella *res* o nel *factus* su cui si interroga, cioè nei variegati rapporti in cui quella *res* consiste, i rapporti di cui si tratta di capire come abitarli al meglio e dunque equamente.

La formula *Ex facto oritur ius*, oltre che consentire di porre la domanda posta poc'anzi, consente anche di porne una seconda, non meno importante: se la «cosa [...] è la causa della regola», allora come va intesa la regola? Di certo, non come una prescrizione che dall'esterno raggiunge la cosa per disciplinarla, «modellarla, determinarla» (p. 287), ma allora come? La risposta della tradizione topica è: come un enunciato dichiarativo (cfr. anche p. 171) che «non fa che esplicitare una equità, una corretta relazione con una [qualche] porzione di realtà, che è già leggibile nella realtà stessa, se la si considera col dovuto impegno» (p. 114). Insomma, nella tradizione topica, le regole sono «*interpretazioni di comportamenti*» (p. 295): l'espressione è di Giuliani che porta come esempio la regola (che abbiamo già citato): *Non vult heres esse qui ad alium transferre voluit hereditatem*. La differenza tra intendimento prescrittivo e intendimento descrittivo di una regola è invece chiarita da Niccolai attraverso il commento di un «*topos* che si trova in Cicerone e in Quintiliano»: *Si mater est, diligit filium* ("Se è madre, ama il figlio"). Scrive dunque Niccolai che tale *topos* «può essere usato in senso descrittivo, esprimere ciò che di solito le madri fanno osservare e dunque porger un punto di vista che aiuta a orientarsi in una controversia su chi è la madre di taluno, oppure può essere usato in senso prescrittivo, esprimere ciò che tutte le madri devono sempre fare per

essere considerate veramente tali. La frase non cambia, cambia la funzione che le è assegnata, e nel secondo caso la frase *non funziona* in modo topico» (p. 66).

19. *La realtà del processo dell'agire umano.* - Nonostante la sua potenza di sintesi, la formula *Ex facto oritur ius* non porta in primo piano un'idea assolutamente decisiva nella tradizione topica, su cui Niccolai insiste e che articola come nessun'altra. Si tratta del ruolo incancellabile che ha il soggetto umano in quella nascita del diritto dal fatto e dunque poi anche nella formulazione della regola a partire da quel diritto. La prestazione soggettiva in questione ha un nome ben preciso: è l'*interpretatio*, che dunque, prima di essere interpretazione di proposizioni che esprimono regole o di leggi e dunque di testi, è un'interpretazione del *factus*, della situazione, un tentativo di discernere e comporre le sue qualità moralmente rilevanti (cfr. p. 44n). Prima di approfondire questo aspetto, che ci ripoterà a riflettere sulla deliberazione pratica, tuttavia, vorrei soffermarmi ancora sul problema della eventuale dipendenza ontologica dei fatti umani da tale soggetto.

Se ci chiediamo che cosa faccia tale soggetto, la risposta che dobbiamo dare è che cerca di discernere la qualità delle situazioni in cui si trova, così da poterle attraversare equamente mentre persegue i fini che persegue. Ma questa risposta, abbiamo visto, equivale a dire che cerca di capire quali impegni e obbligazioni siano comportate dai vari rapporti in cui è coinvolto, compreso quel rapporto con sé stesso che è il rapporto con i propri progetti (e dunque coi propri impegni verso i fini che sono stati fatti propri). Se volessimo tornare a usare il vocabolario dei valori, dovremmo dire, all'incirca, che cerca di discernere i valori immanenti alla situazione: sarebbe un'immagine migliore di quella secondo cui li assegna o li forgia. Tuttavia, quel vocabolario rende irresistibile la seguente domanda: "ma i valori che quel soggetto cerca di discernere, chi li ha forgiati e introdotti nel mondo?". Nelle pagine precedenti, ho fatto di tutto per trovare formulazioni in cui questa domanda non si imponga e così farla apparire, perlomeno, come una domanda da non dare per scontata e dunque, eventualmente, da giustificare. Sotto quella domanda, tuttavia, c'è effettivamente una questione che merita di essere recuperata e formulata adeguatamente: l'ho già evocata (§ 17) e posso ora reintrodurla dando nuovamente voce al ragionamento che la porta. Tale ragionamento dice: "questo mondo umano in cui ciascuno e ciascuna di noi ha da tracciare la sua traiettoria e che è fatto dai rapporti qualificati tra gli uomini (e tra gli uomini e vari tipi di entità) è ovviamente un mondo che non potrebbe sussistere senza esseri umani, ma allora sono gli esseri umani che lo fanno essere? E come, forse forgiandolo? Costruendolo? Costituendolo? Qual è il segreto di questo mondo di forme di rapporto, che a ciascun essere umano appare indipendente da lui tanto quanto lo è una montagna e di cui però sappiamo che, a differenza delle montagne, non resterebbe lì se non ci fossero più esseri umani?".

È chiaro che per Niccolai e la tradizione topica delle *regulae iuris* il mondo umano non è un artificio costruito dagli individui attraverso una qualche convenzione o qualche contratto: stipulare convenzioni e contratti e, più in generale, consimili azioni coordinate intenzionalmente presuppongono il mondo comune, ad esempio, presuppongono un linguaggio comune attraverso cui coordinarsi e accordarsi. Vi è allora una sorta di spontaneità naturale che, operando alle spalle degli esseri umani, ha reso possibile l'insorgenza di un mondo comune entro cui quelli sono divenuti i soggetti pratici che conosciamo? Sarebbe insomma un moto naturale che avrebbe portato i primi esemplari della specie umana ad associarsi in modi che ammonterebbero a una prima forma di mondo comune. Sarebbe questa dinamica spontanea, irriducibile a una coordinazione intenzionale, la condizione prima dell'istituirsi del mondo umano, cioè la condizione prima dell'aver luogo, là dove c'erano raggruppamenti di ominidi, di soggetti pratici in interazione all'interno di rapporti qualificati e almeno in parte registrati nel tesoro del linguaggio.

Non è possibile accertare se i frequenti riferimenti ai comportamenti o ai bisogni che apparirebbero alla natura dell'uomo (cfr. ad esempio, p. 228) o che sarebbero «comuni a tutti gli uomini» (p. 29), che compaiono nel libro di Niccolai, debbano essere intesi e sviluppati nella direzione appena accennata. Né d'altronde è importante farlo: se ho accennato a questa prospettiva di analisi, era solo perché consente di aprire e disambiguare una formula che potrebbe generare fuorviamenti di sapore dualistico. La formula in questione è quella che pone l'uomo o, meglio, l'umana ricerca dell'equità, alla fonte del diritto (cfr. ad esempio, p. 229). Ebbene, qualunque uomo che cerchi l'equità, lo fa e lo può fare solo all'interno del comune mondo umano, dunque, quella ricerca non può essere all'origine del comune mondo umano. D'altro canto, osservare questo non implica che quella ricerca sia inscritta nel mondo umano *come in una cornice di premesse esteriori che la vincolano*, né tantomeno implica che da quella ricerca non possano scaturire e non scaturiscano trasformazioni più o meno profonde del comune mondo umano. E queste due tesi, non solo non sono implicate da quell'osservazione, ma sono anche false.

La falsità della prima appare chiaramente se ricordiamo in cosa consiste il comune mondo umano, cioè in rapporti qualificati: ebbene, tali rapporti e le loro implicazioni deontologiche non sono premesse, bensì ciò che nella ricerca dell'equità si tenta di mettere a fuoco; il mondo comune entra nella ricerca dell'equità come ciò che si cerca di mettere a fuoco equamente, *non* come ciò *entro cui* (o *assunto il quale*) si cerca l'equità.

La falsità della seconda tesi può cominciare ad apparire se, ad esempio, si pensa a una situazione in cui era stato stipulato un patto, il quale dunque chiede d'essere rispettato, ma in cui ci si accorge pure che quel patto era stato accettato sotto costrizione: capire che in tale caso non sarebbe espressione

di equità considerare il rispetto del patto come un atto dovuto non comporta solo articolare il significato e la portata della regola *pacta sunt servanda* (su questo torneremo - § 31), ma, nella misura in cui questa comprensione si tradurrà in un'azione che la incorporerà ed esprimerà, allora anche il mondo comune si trasformerà registrando (o consolidando la registrazione de) la differenza tra rispettare qualunque patto quale che sia e farlo subordinatamente al rispetto dell'equità. In generale, il discernimento interpretativo della qualità di una situazione, che si tradurrà in una certa risposta pratica ad essa, può non confermare i modi consueti di condursi in situazioni simili, ma introdurre una differenza che, se registrata e custodita nella memoria sociale, diverrà un precedente e dunque un nuovo termine di paragone, che modificherà il mondo comune e il modo di condurvisi o di abitarlo⁸².

Chiarito che cosa non implica, torniamo sull'osservazione di prima: qualunque uomo che cerchi l'equità lo può fare solo all'interno del comune mondo umano. Ma il comune mondo umano è fatto di rapporti qualificati (che hanno, cioè, delle forme che li distinguono: un rapporto di cooperazione non è un rapporto di competizione, la forma dell'uno non è quella dell'altro) e tali rapporti qualificati sono ciò che si tenta di mettere a fuoco nella ricerca dell'equità. Ora, tali rapporti qualificati si riproducono e durano anche perché le loro forme e qualificazioni sono tramandate e rese familiari a coloro che potranno poi realizzarne degli esempi: posso partecipare a un rapporto di cooperazione perché ho una qualche idea di cosa sia la cooperazione, idea che mi consente ad esempio di usare con una certa competenza questa parola, riconoscendo se quel che vado facendo ne sia o meno un esempio. Ebbene, queste qualificazioni tramandate sono state progressivamente sbazzate lungo la catena delle varie ricerche dell'equità. Si pensi al significato della parola "amicizia": è venuto precisandosi, come la cosa che esso designa è venuta trasformandosi, attraverso i vari tentativi di mettere a fuoco con attenzione certi concreti rapporti. La conclusione del ragionamento è che, se è vero che qualunque particolare esempio di ricerca dell'equità presuppone le qualità del mondo umano (ad esempio la qualità della relazione di amicizia e il significato della parola "amicizia"), è altrettanto vero che queste qualità e il significato delle parole per nominarle sono sempre anche il frutto di precedenti ricerche dell'equità. Dunque, *qualunque esempio di ricerca dell'equità da parte di un qualche essere umano è sempre già inscritto nell'umana ricerca dell'equità (cioè, nella concatenazione di tali*

⁸² Scrive Niccolai: «La possibilità di rispondere alle domande morali sull'agire virtuoso, che l'incontro con la realtà solleva, rientrano dunque, per Tommaso [d'Aquino], come per Aristotele, tra le cose cui l'uomo è proporzionato; né vi erano confini, o gerarchie, tra ciò che l'uomo conosce per sé e la conoscenza valida anche per altri, sicché le risposte che il singolo dà a una domanda sul giusto agire che lo riguarda individualmente possono fornire esempi o modelli, e coinvolgono, in ogni caso, il piano generale o sociale» (p. 167)

ricerche particolari), la quale è a sua volta un momento del processo attraverso cui il comune mondo umano, una volta che si è istituito, va articolandosi e trasformandosi.

Grazie a queste ultime considerazioni, siamo anche giunti a una buona determinazione dell'idea di realtà implicita nella tradizione topica delle *regulae iuris*: è il processo del vivere umano, cioè dell'*agire* umano, nel quale si iscrive anticipatamente ogni singola azione e ogni risposta a situazioni, che tenta di essere una risposta equa; ma è anche un processo che va trasformandosi per effetto di quelle azioni e quelle risposte.

Se ogni singola azione o ricerca dell'equità si dispiegano sempre in uno spazio di istituzioni e rapporti qualificati e nominati da parole, è vero altresì che quelle istituzioni, quei rapporti e quelle parole sono venuti trasformandosi e articolandosi grazie alle precedenti azioni e ricerche dell'equità. La sequenza delle azioni e delle ricerche dell'equità *non ha istituito il mondo comune*, infatti lo presuppone, ma *non ha mai smesso di trasformarlo*: dunque, *nel senso appena precisato*, è vero che, in ogni dato momento, tale mondo comune è sempre *anche* il portato dell'*agire* umano e dell'umana ricerca dell'equità (consiste, cioè, nelle «creazioni storiche dell'uomo», p. 236). (Come vedremo, il dispositivo concettuale che ho appena delucidato si applica anche alle *regulae iuris*: da un lato, la regola è quella che esplicita l'equità che è immanente al fatto o alla situazione presente, dall'altro lato, non è possibile cogliere questa regola senza avere sullo sfondo le regole tramandate, il complesso delle quali, infine, non è indifferente all'elaborazione compiuta nell'*interpretatio* della situazione presente).

È alla luce di questi chiarimenti che propongo di intendere queste due belle pagine di Niccolai:

La strada che contrappone una ragione dai contorni più vasti all'idea moderna, deliberatamente molto limitata, di ragione (ridotta a razionalità e pertanto incapace di fondare i giudizi morali), ha trovato in Vico una sua potente espressione, e lungo di essa si modella, in lui, l'idea che il diritto abbia alla sua fonte l'uomo, il messaggio che tanti hanno tratto dalla sua meditazione [...] e il cui significato è che il diritto è l'espressione, la traduzione in esperienze reali, in istituti e strutture concrete e mondane, della lotta, dello sforzo e del bisogno, in una parola della capacità degli uomini di realizzare, o verosia appunto di rendere *reali*, aspirazioni, interessi e cioè valori, i quali per effetto di quello sforzo costituiscono la realtà, con cui l'uomo poi si trova a misurarsi (p. 265).

La realtà non è *solo* macchinata da quelle forze [*scil.*, le «grandi forze collettive e impersonali, ad esempio le classi sociali (o le masse, o i generi)», p. 274] e perciò, alla fine, da rapporti materiali e di potere, i quali rendono insignificante l'individuo, la sua esperienza interiore, le azioni in cui la traduce, le relazioni cui dà vita nel contesto in cui si trova. [...] la realtà è costituita, invece, *anche* da tutto questo, e cioè da ciò che pensiamo, sentiamo e, per averlo sentito e pensato - qualcosa che accade sempre in relazione a ciò che *l'altro* ci ha suscitato, proposto, domandato -, mettiamo al mondo, nella realtà. Tutte queste implicazioni del pensiero classico [...] significano, in una

parola, riconoscere all'individuo la risorsa simbolica e pratica di essere *interprete della realtà* (e pertanto suo facitore) (p. 275).

II.iv L'interpretatio secondo equità come dinamica della deliberazione

20. *La realtà della deliberazione.* – Ci siamo lungamente soffermati sul senso della realtà che è implicito nella tradizione topica delle *regulae iuris* quale la ricostruisce Niccolai, cioè sull'idea di realtà che è sottesa a tale tradizione e presupposta dal suo modo di render conto dell'esperienza giuridica e, più in generale, dell'esperienza pratica. Lo abbiamo fatto, però, dopo aver chiarito che la posta in gioco ultima non era semplicemente esplicitare una delle idee che operano più o meno implicitamente in una certa veneranda tradizione: la posta in gioco ultima era mettere a fuoco un'idea di realtà grazie a cui elaborare un resoconto valido e fedele della verità dell'esperienza pratica. Detto altrimenti, nel libro di Niccolai e anche qui, la tradizione topica delle *regulae* non interessa solo o innanzitutto come oggetto di un'attenzione erudita, bensì in quanto si ritiene che custodisca la comprensione più profonda e vera di ciò che accade nell'esperienza pratica: non di ciò che dovrebbe accadere se riuscissimo a lasciarci alle spalle i dualismi moderni, bensì, ciò che accade e non ha mai smesso di accadere, anche se, sotto il peso di quei dualismi, è stato frainteso (e perciò, in una qualche misura, si è anche in parte, ma mai completamente, deformato anche *in re* – cfr. § 12).

La chiave per mettere a fuoco tale idea di realtà grazie a cui la tradizione topica delle *regulae* e ora anche noi possiamo comprendere la dinamica dell'esperienza pratica, l'abbiamo trovata quando abbiamo smesso di supporre che si trattasse di capire quanto sia ricca di strati (lo strato dei fatti, ma anche quello dei valori, lo strato delle qualità primarie, ma anche quello delle qualità secondarie e assiologiche, lo strato colto dalla ragione e quello colto dalle capacità assiologiche ecc.) la realtà contemplata dal soggetto pratico e siamo invece passati a chiederci come tale soggetto pratici la realtà, ossia come abiti il mondo umano, come risponda alle situazioni in cui si trova, come si conduca entro i rapporti qualificati in cui è coinvolto.

Se vogliamo considerare il punto di vista filosofico sulla falsariga del punto di vista del *per noi* che opera nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* o sulla falsariga del punto di vista teoretico-contemplativo di classica memoria, allora possiamo riformulare il passaggio appena evocato nel modo seguente: abbiamo smesso di supporre di dover contemplare il mondo come lo contemplerebbe il soggetto pratico, perché abbiamo capito che il soggetto pratico non contempla affatto il mondo (neppure con uno sguardo che non esclude dalla considerazione i valori o le qualità assiologiche) e siamo così giunti a proporci di contemplare come il soggetto pratico abita e si muove nel mondo umano, come riflette sulle situazioni che attraversa, al fine di farlo in modo equo.

Animati da questo proposito e da questa domanda, possiamo finalmente tornare alla deliberazione pratica e così ritrovare anche la problematica che abbiamo esplorato ragionando sul dibattito tra Nussbaum e Putnam. Dobbiamo tornare su questo tema perché l'idea guida della tradizione topica delle *regulae iuris* è appunto che il tratto distintivo e singolare dell'esperienza pratica umana è dato appunto dalla riflessione che la anima (a prescindere dal fatto che talvolta agiamo senza pensare) e tale riflessione è appunto quella che tenta di essere una *interpretatio* secondo equità. Evidentemente, in questa tradizione e anche nel libro di Niccolai, tale riflessione è innanzitutto accostata a partire da quella sua declinazione che è la riflessione e la deliberazione *giuridica*, tuttavia, è del tutto esplicito che questa particolare forma di deliberazione, cioè, più esattamente, la deliberazione che accade in quei contesti particolari che sono i contesti giuridici, non è comprensibile nella sua autentica dinamica (e specificità) se non viene ricollocata sullo sfondo della deliberazione pratico-morale umana in generale. Il fatto è che, come sappiamo, questa tradizione ritiene che l'autonoma realtà del diritto e il suo farsi non siano afferrabili se il diritto non è restituito al «campo dell'azione morale, secondo una linea che collega Aristotele, Tommaso, Vulteo, e Vico stesso» (p. 170, linea che nel XVII secolo include anche Angelo Matteacci, di cui si tratta nella pagina ora citata). Più precisamente, l'idea è riferire il diritto alla prassi *nella sua irriducibilità alla poiesis*: là dove, infatti, è messo in rapporto a quest'ultima, appare come un «fare tecnico, esecutivo» (p. 302) e si genera un divorzio tra la sfera giuridica e quella morale, a sua volta relegata alla dimensione «soggettiva/individualistica» (p. 261n). Invece, per la tradizione topica delle *regulae iuris*:

la norma giuridica e quella morale [...] hanno in comune il loro processo di formazione, le domande che affrontano, che sono quelle di un soggetto il quale, collocato in un tempo, nella concretezza di date circostanze, si chiede ogni volta: come dovrei comportarmi in questo caso? (p. 319, cfr. anche p. 315).

Dobbiamo dunque esplorare la comprensione della deliberazione pratico-morale che è custodita ed elaborata dalla tradizione topica delle *regulae iuris*, facendo particolare attenzione al ruolo che viene riservato alle regole: vogliamo infatti capire che cosa significa prenderle sul serio.

21. *Deliberazione pratica e "vis veri"*. - La posta in gioco ultima della deliberazione, sia quella giuridica, sia, più in generale, quella pratico-morale non è (individuare come) applicare correttamente, nella situazione volta a volta data, la Legge, cioè un complesso di regole e norme dato (quale che sia l'origine che si suppone che abbia, se promulgato da Dio o da un sovrano o, ancora, se ereditato dalla tradizione). Nella prima parte di questo scritto (cfr. § 4), ho mostrato che persino una deliberazione così intesa non potrebbe essere un processo automatico e automatizzabile: la capacità della mente di spaziare sulla trascendentalità dell'essere sarebbe comunque presupposta nel pretendere che la situazione

presente non abbia *nessun'altra* qualità moralmente rilevante, oltre a quelle definite nella fattispecie disciplinata dalla regola a cui la si sta sussumendo. Tuttavia, questa capacità della mente la scopriamo messa all'opera in maniera ben più significativa quando ci accorgiamo che la deliberazione pratica non può affatto essere intesa in quel modo.

Posto, innanzitutto, che la posta in gioco ultima della deliberazione morale non è individuare una risposta pratica alla situazione data, che sia una corretta applicazione della Legge, bensì individuare una o la risposta *giusta* a tale situazione, bisogna poi aggiungere questo: non renderebbe conto della complessità dell'esperienza pratica sostenere che per trovare tale risposta giusta non ci sia altro da fare che trovare la fattispecie già definita e disciplinata che la situazione presente esemplifica. Secondo la tradizione topica delle *regulae*, quello che bisogna fare e che facciamo nei casi migliori è ben altro che controllare se la situazione data, cioè il *factus* in questione, presenti tutti e soli i tratti moralmente rilevanti previsti nella fattispecie definita dalla regola cui, *prima facie*, si ipotizza di sussumerlo. Ciò che facciamo è immergerci nella situazione ed esplorarla tentando di comprenderne la qualità, cioè, tentando di mettere a fuoco e comporre quei suoi tratti che sono moralmente rilevanti. Come stiamo per vedere, le regole ricevute hanno un ruolo in questa ricerca, ma *non* quello che gli viene attribuito dalle posizioni che suppongono che l'equità (o il diritto) stia «tutt[al] nelle regole» (p. 62) e da lì venga trasferita ai fatti grazie a un'opera di mera applicazione: sappiamo infatti che *Non ex regula ius sumatur*, bensì *Ex facto oritur ius*; ossia, l'equità che si cerca è quella «racchiusa» nella situazione stessa (cfr. p. 409) e le regole, usate nel modo appropriato, aiutano a coglierla.

Nella ricerca dell'equità, ho detto poc'anzi che la capacità della mente di spaziare sull'orizzonte trascendentale dell'essere si esercita e si mette in opera in una maniera particolarmente significativa. Lo si può riconoscere facendo almeno due osservazioni:

La prima è che, se tale ricerca può non essere un'applicazione di regole e, in generale, l'esecuzione di una procedura, è proprio perché la mente è capace di fare un passo indietro rispetto a qualunque complesso di regole e a qualunque procedura e grazie a ciò di metterle in questione, cioè è capace di non farne la misura cui si attiene, bensì misurarle a loro volta su un ideale più alto, cioè l'ideale di cogliere l'equità nella situazione singolare in cui ci si trova (cfr. pp. 166-167). (Può ben darsi il caso in cui la risposta equa a una certa situazione sia quella che applica una regola, ma che sia così emerge in un confronto con la situazione, in cui si cerca la sua equità, senza dare per scontato che sia già espressa da questa o quella regola: nel caso appena prospettato, la regola fa da misura alla risposta pratica, ma trova pur sempre la sua misura e la sua ragione nell'equità racchiusa nella situazione, nello *ius quod est*, cioè nello *ius* che emerge *ex facto*). Ebbene, la mente può fare un

passo indietro rispetto a qualunque regola, cioè, può trascendere qualunque regola, appunto perché l'orizzonte entro cui si muove arriva fino ai confini dell'essere, cioè *non* ha confini: è l'orizzonte trascendentale.

Con la seconda osservazione, si va ancora più a fondo perché si nota che la ricerca dell'equità, non solo non è inscritta entro qualche misura più limitata dell'idea stessa di equità, la quale è uno dei nomi del bene, ma, quella ricerca, quando si immerge nella particolarità della situazione volta a volta data, non dà per scontato neppure un qualche set di concetti ricevuti. Sotto questo rispetto i giudizi in cui si concretizza l'*interpretatio* della situazione sono sì dichiarativi nella misura in cui pretendono di rivelare il senso e la qualità di quella situazione, ma non lo sono se si assume che un giudizio dichiarativo è sempre la sussunzione di un caso sotto un concetto dato: qui infatti i concetti stessi si vengono definendo e raffinando nella concatenazione delle interpretazioni. Il lavoro dell'*interpretatio* secondo equità, insomma, ha anche una dimensione inventiva e creativa: da qui l'insistenza di Niccolai, con Giuliani (e Murdoch), sul fatto che in tale lavoro sono inevitabilmente mobilitate delle metafore (cfr. pp. 77-81, 329-333), cioè i concetti non sono semplicemente applicati secondo criteri rigidi, ma anche sulla base di analogie, di somiglianze e differenze tra il caso in questione e altri casi vicini. Ebbene, l'invenzione richiede che la mente sia capace di portarsi agli estremi confini del pensabile, cioè appunto che spazi sull'orizzonte trascendentale.

Che nella ricerca umana dell'equità si eserciti in maniera eminente questa capacità della mente, Niccolai non lo dice esplicitamente, tuttavia, mi pare chiaramente implicito in una delle più importanti tesi che attribuisce alla tradizione dell'*interpretatio* secondo equità, quella che formula ricorrendo a una locuzione vichiana e che dice che nella ricerca dell'equità è all'opera la *vis veri*. Di primo acchito, questa tesi può sorprendere: la deliberazione pratica non sembra una ricerca di verità, non è infatti tesa a rispondere alla domanda in cui ci si chiede che cosa fare? E a una simile domanda, non è forse vero che non si risponde scoprendo una qualche verità, bensì decidendosi?

Per comprendere la tesi evocata, occorre innanzitutto chiarire quale sia la domanda pratica che governa la deliberazione: non è la domanda kantiana, "Che cosa devo fare?", che suppone la concezione kantiana del dovere ed equivale a chiedersi che cosa esiga da noi la moralità universale, ma non è neppure l'astratta domanda che suona: "che fare?". Si tratta piuttosto della domanda su cui portava l'attenzione Socrate: come dovrei vivere e dunque che cosa qui dovrei fare? Ossia, dove portano le mie migliori ragioni?⁸³ Il che equivale a sua volta a: che cosa sarebbe meglio fare? O, ancora: «come è *meglio* agire, pensare, decidere in una data

⁸³ Su questo, si vedano anche le lucide osservazioni di Bernard Williams, nel primo capitolo del suo: *L'etica e i limiti della filosofia*, op. cit.

circostanza?» (p. 51). Vi sono dei fini, assunti i quali sotto un certo loro intendimento, mi interrogo su come concretamente perseguirli nella situazione qualificata in cui mi trovo; ma vi è anche la possibilità di reinterrogare quell'intendimento dei fini e di abbassare questi ultimi allo stato di pre-articolazioni di fini ancor più profondi (come quando, durante la giovinezza, se non, malauguratamente, dopo, ci si accorge che in certi fini che si sono perseguiti, quel che si cercava era in realtà qualcos'altro, ad esempio compiacere i propri genitori e realizzare le loro attese). Queste interrogazioni, sui mezzi appropriati per raggiungere certi fini (che non sono semplicemente i mezzi più efficace, bensì i mezzi appropriati tenuto conto delle obbligazioni generali e speciali che ci vincolano agli altri e a noi stessi e che sono portate dai rapporti qualificati in cui siamo coinvolti - cfr. p. 307), ma che possono anche investire la comprensione iniziale di questi stessi fini, alla luce di ciò che scopriamo su noi stessi, grazie ai rapporti qualificati in cui siamo coinvolti, ecco, queste interrogazioni sono la deliberazione pratica. Sono, cioè, la ricerca con cui ciascuno di noi, «nella concretezza di date circostanze», tenta di rispondere alla domanda: «come dovrei comportarmi in questo caso?» (p. 319).

Per rispondere a questa domanda si vagliano ragioni e considerazioni che, in ultima analisi, fanno riferimento e si appoggiano a tratti e qualità della situazione in rapporto a cui ci si è fatti quella domanda. (La persona che ho di fronte, proprio in quanto è una persona, merita rispetto, ma non è che le devo una spiegazione del mio proposito di andare altrove; nella misura in cui, però, è un amico, allora ho degli obblighi speciali, per cui forse quella spiegazione gliela devo eccome; nella misura in cui, però, questa spiegazione sta cercando di estorcermela, allora il nostro rapporto di amicizia sta quantomeno attraversando un momento di difficoltà, per cui servirebbe una risposta creativa per dare a tale rapporto una nuova chance ecc.: in questo ragionamento cerco quale sia la «giusta proporzione» (p. 61), o equità, nel rapporto con questo amico, che si tratta di assecondare nella risposta pratica). In questo senso, alla domanda su come ci si dovrebbe comportare nel caso presente si risponde mettendo a fuoco la qualità di tale caso e rimettendo a fuoco i propri desideri e fini alla luce di questo caso. Ecco perché la domanda pratica presuppone un impegno verso la verità, verso quella verità relativa alla situazione, che consiste nella sua qualità morale, cioè nell'equa composizione delle obbligazioni e richieste che avanza, delle sue implicazioni deontologiche. E questo è ovviamente ancora più facile da cogliere se ci si figura un soggetto che deve esprimere un giudizio su una situazione e dunque non ha tanto da chiarire i suoi desideri, bensì innanzitutto i desideri e le intenzioni delle persone coinvolte nella situazione e in particolare di chi ha compiuto l'atto che va giudicato: un tale soggetto è ad esempio un giudice, ma è anche chiunque di noi quando riflette su un caso a cui non ha, in senso stretto, da rispondere, ma il giudizio sul quale lo sosterrà in qualche modo qualora dovesse trovarsi a rispondere a casi simili.

Per la tradizione topica delle *regulae*, la domanda pratica, “come è meglio che agisca?” è dunque animata da «un’esigenza interiore» di equità (p. 270), che non è altro che «una spinta innata nell’uomo a ricercare il vero» (p. 236), ossia, ciò che Vico chiamava «vis veri» e che si traduce nella capacità di riconoscere nelle varie situazioni anche qualità e implicazioni deontologiche che vanno contro gli interessi e le inclinazioni particolari del soggetto che sta deliberando (cfr. p. 433). La *vis veri*, insomma, è la capacità della mente di indagare un *factus* senza essere necessariamente destinata a muoversi solo entro le sue preferenze, i suoi interessi e soprattutto entro le sue proiezioni valoriali, cioè entro quel che Niccolai, ad un certo punto, designa come il «particolarismo di una ragione “soggettivizzata”» (p. 262), mentre Murdoch chiamava le “fantasie” dell’io. Si tratta di una capacità che presuppone (anche se non vi si esaurisce) la capacità di spaziare sull’orizzonte trascendentale e dunque di dislocarsi rispetto al proprio punto di vista particolare.

Si leggano a questo punto le seguenti righe, dove ciò che abbiamo chiamato “deliberazione” è descritto come

un orientamento alla conoscenza *veridica* della realtà e alla ricerca dell’assetto *migliore* di date relazioni, orientamento che è soggettivo, perché implica il soggetto, ma è anche impersonale, oggettivo, perché tende non ad affermare il punto di vista arbitrario di un singolo ma qualche cosa che è leggibile nelle cose, sforzo, infine, che delle cose *ha bisogno* per esistere e trovare misura (p. 285).

22. *Regole come ausili al discernimento secondo equità.* – La deliberazione pratica, sia che miri a definire l’azione attraverso cui rispondere alla situazione in cui ci si trova, sia che miri a produrre un giudizio sulla situazione in questione, è animata da «un impegno a essere giusti rispetto alla realtà» (p. 285) e tenta di realizzare un «*decernere secundum aequitatem*» (p. 397). Concretamente, si dispiega come uno «sforzo di conoscere la realtà» (p. 285), di capire il senso dei fatti (cfr. p. 427), di discernere la loro qualità (cfr. p. 177), di «chiamare le cose col loro giusto nome» (p. 262), «per capire quello che, in condizioni date, è il caso di dire e di fare» (p. 285). In particolare, si tratta di impegnarsi «a non sfuggire alla realtà, a non sopprimerla, a non assecondare una tentazione *semplificatrice* sempre presente» (p. 283). Insomma, è ciò che qui ho chiamato il tentativo di mettere a fuoco la qualità di una situazione, attraverso il discernimento di tutti i suoi tratti moralmente rilevanti e una loro ricomposizione narrativa sensata.

Ora dobbiamo tornare a chiederci qual è il ruolo che, secondo la tradizione dell’*interpretatio* secondo equità, va assegnato alle regole nel perseguimento di questo obiettivo. Ebbene, non vi sono dubbi su quale sia la risposta che emerge dalla ricostruzione di Niccolai. Una sua formulazione quasi poetica si trova nelle seguenti righe del giurista italiano del XIX secolo, Matteo Pescatore, dove le *regule* sono chiamate “precetti dell’arte” giuridica:

Così, prima dell'interpretazione, i precetti dell'arte spargono luce sull'esplorazione da farsi; dopo l'interpretazione, quella delle regole, che in effetti indicava la verità, invocata a proposito servirà a giustificare il processo e a dimostrare che la presa risoluzione risponde a quel modo che in simili contingenze tennero i maestri dell'arte (p. 206).

Pescatore distingue dunque due funzioni delle regole, quella che svolgono durante la ricerca deliberativa e quella che svolgono dopo: *dopo*, la regola che infine è apparsa più adatta a comprendere il caso, può essere invocata per giustificare la risoluzione finale⁸⁴, ma *prima*, cioè durante la ricerca, quella regola ha operato *insieme alle altre* per *spargere luce* sul tentativo di mettere a fuoco la qualità del fatto. Dal libro di Niccolai si apprende quanto antico fosse, e quanto poi sia stato frequentemente ripreso, questo ricorso alle metafore della luce (cfr. pp. 87-90, 244-246) per definire il ruolo delle regole nella deliberazione: sono paragonate a stelle polari, ma anche a «fiamme che rischiarano le nostre difficoltà, dipanano le nubi (...) che non ci fanno vedere tutto ciò che di buono e di equo c'è nelle nostre azioni» (sono parole del giurista francese del XVIII secolo, Robert Joseph Pothier - p. 90).

Le regole e innanzitutto le *regulae iuris* sarebbero insomma come delle linee guide dotate di un «valore solo *orientativo*» (p. 212); sarebbero «*ausili* per capire una situazione, per conoscerla, per chiarirla» (p. 65, cfr. anche pp. 98, 208); sarebbero utili a fornire «dei *punti di riferimento* per la singolarità che si chiede come agire in un certo momento e luogo, senza sostituire la sua scelta, ma anche, in quanto offrono termini di raffronto, rendendola possibile» (p. 180). Alessandro Giuliani precisa ulteriormente l'idea presentando le regole come «il tramite di una logica della rilevanza» (p. 328), cioè, sostenendo che, se usata correttamente, la regola «serve [...] a distinguere il rilevante dall'irrilevante» (p. 426) nel *factus* che si tratta di interpretare e mettere a fuoco. Nel tentativo di chiarire ulteriormente le ricerche di Giuliani sul senso attribuito alle regole nella tradizione dell'*interpretatio*, Niccolai scrive:

La regola permette l'esplorazione del fatto alla luce delle costanti note e rilevanti, che in esso ritornano, e delle eccezioni, non offre una soluzione estensibile per via di generalizzazione perché essa propone ogni volta il problema, morale, di attribuire a un fatto il suo giusto valore (in questo consiste un agire corretto rispetto alla realtà (pp. 302-303)

Se questa è la funzione che, secondo la tradizione topica, le regole possono svolgere all'interno della deliberazione (in particolare, quella giuridica, ma anche, più in generale, in quella pratico-morale), qualora siano usate nel modo

⁸⁴ In tale giustificazione, di cui non si dimentichi l'intenzione prima, cioè supportare la pretesa che il giudizio dato sia *veramente* quello equo, si tratta di mostrare che tale giudizio «è sostenuto da quello di tante persone abili che sono state gli autori di queste leggi e dalla approvazione universale che hanno dovunque dopo tanti secoli», secondo l'espressione del giureconsulto francese del XVII secolo, Jean Domat (citata a p. 151).

appropriato, allora si impongono due domande: in che cosa consiste quest'uso appropriato? In virtù di quale loro caratteristica le regole possono svolgere quella funzione di ausilio al discernimento della qualità morale di un fatto? Cominciamo da questa seconda domanda e poi torneremo alla prima.

23. *Le regole come espressione della vis veri.* - Là dove si sostiene che il diritto stia tutto nelle regole, per cui si suppone che la deliberazione sia calcolo (della regola specifica adatta al caso presente) e applicazione (della regola ottenuta attraverso il calcolo), non sorprende che si sostenga pure che le regole sono come stelle polari che guidano la determinazione della giusta risposta alla situazione in questione. Ma la tradizione topica non sostiene affatto che il diritto stia tutto nelle regole, anzi, comincia proprio affermando che *Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat* e dunque mettendo al centro il *factus*, la *res*, il rapporto reale di cui si tratta di discernere quale sia la giusta proporzione, cioè l'equità. Ebbene, all'interno di questa impostazione perché mai le regole ricevute e tramandate dovrebbero essere capaci di spargere luce sull'esplorazione del *factus*? Non converrebbe anzi, con mosse di sapore cartesiano-illuminista, accantonarle tutte in modo da avere la mente sgombra da pregiudizi nel momento in cui ci si appresta ad esplorare la situazione? La tradizione topica risponde decisamente di no, ma in base a cosa lo fa?

La risposta a quest'ultima domanda, che emerge dal libro di Niccolai, fa perno sulla *vis veri*, ma per comprenderla conviene articolarla in due momenti. Il primo è custodito in un'osservazione tanto potente, quanto semplice: le regole tramandate sono la messa in parola di precedenti tentativi di mettere a fuoco il senso e la qualità di situazioni e dunque sono espressive di quella stessa *vis veri* che anima anche le deliberazioni attuali; risultano da precedenti sforzi di cogliere con verità il modo equo di rispondere a situazioni e dunque non avrebbe senso non prenderle in considerazione (dove "prenderle in considerazione" non equivale ad applicarle). Posso riformulare questa prima osservazione nel modo seguente. Nella misura in cui, come abbiamo visto, le regole non sono intese innanzitutto come prescrizioni, bensì come descrizioni o enunciati dichiarativi, si potrebbe dire che sono opinioni (cfr. p. 283) e che perciò, ben lungi dal gettare luce, non meritano attenzione. Semmonché, per la tradizione topica non è affatto *legittimo*, né *ragionevole* scartare a priori qualunque opinione. Non è legittimo, perché il criterio che viene surrettiziamente fatto valere per poter scartare *tutte* le opinioni, ad esempio il criterio della chiarezza e della distinzione, è appunto un criterio introdotto surrettiziamente e che non può essere riscattato (infatti, non appare in maniera chiara e distinta che solo quel che è chiaro e distinto meriti fiducia). Non è ragionevole, perché non tutte le opinioni sono opinioni *arbitrarie* e quelle depositate in regole lungamente tramandate non lo sono di certo (cfr. pp. 46, 254, 369): al contrario, sono il frutto di una successione di sforzi di cogliere il vero non

dissimili da quello che possiamo riconoscere in noi quando riflettiamo seriamente su come dovremmo agire in una certa situazione (cfr. p. 285). Scrive Niccolai che la regola è sì opinione:

ma non opinione qualsivoglia, purché sostenibile, soggettivistica, opinione che si può confondere con un'affermazione di volontà [...], bensì opinione soggettiva che è sforzo di oggettivazione, di riconoscimento della realtà esterna; punto di vista, dunque, che *concorre alla formazione della realtà* e vi *concorre sul lato qualitativo*, nel senso della assegnazione di valore, ed esprime più una logica di necessità che non una di "libera scelta", più un impegno di personalizzazione che non l'accentuazione del soggettivismo (p. 283 - i corsivi sono miei e sottolineano un aspetto che sarà tra poco messo al centro della seconda osservazione).

Ovviamente, il fatto che alla base di una regola vi sia un tale sforzo non ne assicura la validità, ma rende opportuno prenderla in considerazione e discuterla: prendere in conto il punto di vista su una situazione almeno per certi aspetti simile a quella presente, elaborato nel passato e che ha superato almeno fino ad ora la prova del tempo è del tutto ragionevole, anzi, sarebbe irragionevole fare il contrario: non sarebbe dar prova di umiltà epistemica (cfr. pp. 283n, 443) o del riconoscimento della propria «parzialità» (p. 286). In una parola, misconoscere e tralasciare indiscriminatamente il punto di vista che si è espresso nelle regole che trattano di situazioni almeno in parte simili a quella in questione *non sarebbe equo*.

L'osservazione appena sviluppata è potente e per certi aspetti è sufficiente a spiegare perché si suppone che le regole tramandate gettino luce: gettano luce perché sono il risultato di un lungo lavoro di discernimento del senso delle situazioni in cui si articola il nostro comune mondo umano. Tuttavia, va integrata con una seconda osservazione, più profonda e difficile. Per accedere a questa seconda osservazione, si noti innanzitutto come la prima potrebbe di per sé essere usata anche per giustificare il fatto che le opinioni tradizionali siano prese in considerazione e discusse in qualunque ricerca: ad esempio, in una ricerca sul calore perché non tenere in conto le antiche opinioni sugli spiriti leggeri? Incalzati da questo tipo di obiezione, si potrebbe voler sostenere che, in rapporto alla qualità dei fatti umani, non disponiamo di qualcosa come la ricerca scientifica e che è *per questo* che è opportuna la discussione delle opinioni ponderate e dunque in particolare di quelle ponderate per tutto il lungo arco di tempo in cui sono state tramandate. Si tratta di una buona risposta, ma può essere raddoppiata da un'altra, che è ancora migliore.

In nuce, il punto è questo: in relazione ai fatti umani, le opinioni autorevoli tramandate non sono solo punti di vista su di essi, ma sono entrate a farne parte. Consideriamo ancora una volta l'esempio dato dalla regola *Pacta sunt servanda*: tale regola esprime la qualità di molti dei rapporti in cui si stringe un patto, dà cioè voce a un'obbligazione o a una implicazione deontologica di molti di quei rapporti; venendo tramandata è divenuta parte del processo attraverso cui ogni nuova

generazione viene ad apprendere che cos'è e che cosa comporta un patto; il modo in cui ci si comporta entro una relazione di patto dipende anche dall'aver incamerato quella regola durante la formazione (ad esempio, attraverso la fiaba dei fratelli Grimm intitolata: *Il principe ranocchio*)⁸⁵. Quando dunque si deve discernere la qualità morale di una situazione, uno dei cui tratti è che è stato stretto un patto, tener conto di quella regola non è come tener conto di un qualche punto di vista sulla cosa, magari interessante, ma comunque esterno ad essa; al contrario, è un modo diretto per cogliere quel tratto. Si potrebbe dire che il punto di vista espresso dalla regola ha operato nel costituirsi della situazione: ha forgiato le attese reciproche di coloro che hanno stretto il patto, per cui, tenerne conto è tener conto di un tratto della situazione⁸⁶.

La seconda osservazione, insomma, fa attenzione al fatto che per Vico, quanto è espressione della *vis veri*, non è solo una pretesa di verità che è ragionevole discutere per decidere se scartarla o meno, ma si incarna in fatti, creazioni storiche e istituzioni, cioè nei rapporti che costituiscono il comune mondo umano (cfr. p. 236). Le regole, dunque, illuminano l'esplorazione dei fatti perché sono una parte luminosa dei fatti stessi - e sono una parte luminosa perché sono già articolate nel linguaggio, a differenza delle altre parti, che attendono che sia il lavoro della deliberazione (cioè, della messa a fuoco) a dare loro il giusto nome.

24. *Leggere una regola "topicamente"*. - Come abbiamo detto, Niccolai non studia la tradizione topica come un interesse antiquario, bensì sulla base dell'idea che in essa sia custodito il senso più profondo secondo cui pensare il diritto. E pensato in questo senso, il diritto risulta non essere innanzitutto ed essenzialmente il contenuto di regole, norme, leggi o prescrizioni fissate da una qualche istanza (divina, umana, tradizionale ecc.), risulta non essere *ex regula*, bensì *ex facto*, cioè risulta nascere dal lavoro di attento discernimento delle situazioni in cui consiste l'opera della *prudenzia* nel suo significato più antico. Ma allora le regole tramandate nascono esse stesse come messa in parole di analoghi tentativi di discernere il senso pratico o la qualità di situazioni, cioè, sono esse stesse analoghe espressioni di questa *vis veri* (nel doppio senso chiarito nel paragrafo precedente)⁸⁷. Ed è per questo che meritano di essere prese nella giusta considerazione, appunto perché, articolando il senso delle situazioni a cui sono originariamente legate, gettano luce sulla situazione più o meno simile (giacché è pur sempre una situazione che appartiene

⁸⁵ Cfr. J. e W. Grimm, *Tutte le fiabe. Prima edizione integrale 1812-1815*, tr. it. di C. Miglio, Donzelli, Roma 2015, pp. 17-20.

⁸⁶ Scrive Niccolai: «il mondo esiste [≠ è conoscibile] grazie alla *mediazione* dell'uomo, e, nelle sue qualità [che sono il tratto caratteristico dei fatti umani], dipende dalla *qualità di quella mediazione*, dal tipo di impegno di cui è portatrice» (p. 365).

⁸⁷ Ogni regola è da intendere, secondo la tradizione topica, come la «formulazione rappresentativa di una esperienza pregressa», secondo la felice espressione del romanista Carlo Beduschi citata da Niccolai (p. 283).

al mondo umano) che è ora in questione e che chiede di essere messa equamente a fuoco. Resta però da affrontare l'altra domanda formulata alla fine del paragrafo 22, ossia quella che chiede quale sia il modo appropriato di prendere in considerazione le regole tramandate, per affrontare la concreta e particolare situazione in questione, affinché quelle gettino luce su questa. La risposta custodita e praticata dalla tradizione topica si può sintetizzare così: occorre considerarle in maniera topico-dialettica. Vorrei ora riprendere alcuni delle analisi offerte da Niccolai per chiarire questa risposta, cominciando dal riferimento alla topica, per poi arrivare a quello alla dialettica.

Che cosa significhi considerare le regole come topoi e dunque usarle topicamente si può comprendere ragionando a partire da due premesse. La prima formula quella che abbiamo visto essere la natura stessa di una regola: è la messa in parola del risultato di un discernimento della qualità di un certo grappolo di situazioni simili (ad esempio, nel caso di *In dubio, pro reo*, le situazioni in cui non vi sono argomenti dirimenti contro l'imputato). La seconda premessa è una tesi generale di semantica e dice che il significato determinato degli enunciati non è afferrabile se questi vengono separati dai loro contesti d'uso e in particolare da ciò a cui fanno riferimento. Insomma, che cosa un enunciato dice del mondo non è davvero afferrabile guardando al solo enunciato, mentre diventa afferrabile (per come può diventarlo, cioè mai in maniera del tutto univoca) solo se quell'enunciato non è separato da un riferimento alle esperienze che porta a parola (cfr. ad esempio, p. 332)⁸⁸. Ebbene, da queste due premesse deriva che una regola tramandata può essere compresa solo se non viene separata dal riferimento al tipo di esperienze dal discernimento delle quali è nata⁸⁹. In un confronto con alcune analisi offerte dal romanista Carlo Beduschi (a cui appartengono le parole tra virgolette), Niccolai scrive:

⁸⁸ La teoria semantica sottesa alla tradizione topica corrisponde ad alcune delle posizioni difese da linguisti o filosofi del linguaggio contemporanei, ad esempio alla teoria difesa da Patrizia Violi, *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano 2001; vista però l'importanza che Niccolai attribuisce al femminismo italiano del simbolico come luogo in cui sono elaborate idee ed esperienze simili a quelle coltivate nella tradizione topica (cfr. pp. 946-953), può essere interessante ricordare come un'idea del significato vicina a quella appena evocata sia stata sviluppata da Luisa Muraro: secondo Muraro, il significato di un'esperienza non può mai essere interamente catturato da un discorso afferrabile senza riferirsi a quell'esperienza, come invece si suppone e si cerca di realizzare là dove è dominante ciò che lei chiama "regime ipermetaforico"; piuttosto, il significato dei discorsi è afferrabile se non sono separati dalle esperienze, come riconosce quello che lei chiama il "regime metonimico"; cfr. L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Manifestolibri, Roma 1998. Quella strategia argomentativo-euristica che Niccolai chiama "analogia classica" (su cui torneremo tra poco) realizza un movimento di tipo metonimico.

⁸⁹ Scrive Niccolai, per esplicitare un insegnamento che riceviamo dalla brocardia, ma che è custodito da tutta la tradizione topica: «il senso della regola, per essere capito e precisato, richiede di essere rapportato alle cose, e questa operazione chiama in causa l'attività mentale di un soggetto che compara, che individua somiglianze e differenze tra situazioni» (p. 58).

Le parole di cui è costruita una regola sono forme di un rapporto, di «rinvio selettivo, attraverso il dato linguistico, a complessi di esperienza, a relazioni», le quali hanno a loro volta «una dimensione logica», in quanto «costituiscono il tessuto dell'esperienza e sono lo strumento ordinario con cui si prende posizione sulla realtà»: «nel rapporto tra parola e realtà la parola fornisce indicazioni che condizionano l'approccio con la realtà, ma che non possono surrogarla sul piano conoscitivo; al tempo stesso la realtà, per il fatto di venire ricondotta alle parole, si incorpora in esse e ne condiziona il contenuto significativo» (p. 277).

Si noti che quanto detto non vale solo per le *regulae iuris*, bensì per qualunque regola, anche per quelle che vorrebbero, grazie alla loro formulazione “rigorosa”, contenere in sé anche il loro criterio di applicazione (è il miraggio della «norma autosufficiente che da sola riesce a qualificare un fatto», p. 281): come ci ha insegnato Wittgenstein (cfr. *supra* § 4), neppure le regole della matematica hanno in sé il loro criterio di applicazione, neppure del segno di una freccia (→) possiamo stabilire, solo guardandolo, che lo si debba seguire proseguendo nella linea che parte dall'angolo esterno e non da quella che si diparte dall'angolo interno⁹⁰. Le *regulae iuris*, però, hanno la virtù di non occultare come il loro significato sia afferrabile solo se non vengono isolate dalle situazioni in riferimento alle quali sono state elaborate: come abbiamo visto (cfr. *supra* § 12), la loro stessa raccolta non sistematica nell'ultimo libro del Digesto, per non parlare delle “regole sparse”, ci ricorda con forza che nessun ordine sistematico o assiomatico potrebbe fornire qualcosa come un algoritmo di applicazione: per rifarsi a tali regole è del tutto chiaro che le si deve saper interpretare alla luce dei casi e delle controversie cui sono legate (cfr. p. 281). Più esattamente, non è che sia “del tutto chiaro” in generale, ma è del tutto chiaro alla tradizione topica: è una verità *generale* sulle regole, che la tradizione topica ha saputo custodire.

In questo senso, Giuliani si sofferma sull'adagio di Giavoleno, *Omnis definitio in iure civili periculosa est*, e, come spiega Niccolai, vi «vede espressa la consapevolezza che “una lingua giuridica non può esistere indipendentemente da una comunità giuridica e spirituale, perché il diritto si trasmette attraverso l'eredità dello spirito”. [...] *Omnis definitio*, dunque, non ammonisce contro le definizioni, necessarie al lavoro del giurista, ma contro le pretese di purificazione del linguaggio normativo e delle sue categorie dal mondo storico dei valori, in cui si svolge la vita umana, e di cui il linguaggio è portatore» (p. 312).

Tra gli esempi di lettura topica di una regola che si trovano nel libro di Niccolai, vorrei ricordare quello attraverso cui si svela l'assurdità di un certo modo di connettere le due seguenti regole: *Res divinae nullius sunt* (“le cose divine, cioè i beni sacri, non appartengono a nessuno”) e *Quod nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur* (“Ciò che non appartiene a nessuno, per legge naturale, è concesso a chi se ne appropria”) (cfr. pp. 40-41). La congiunzione astratta di queste

⁹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 85, pp. 56-57 e § 454, p. 174

due regole potrebbe portare a credere che le cose sacre appartengano legittimamente a chi se ne appropria, ma la lettura topica impedisce questa inferenza ricordando che le cose divine non appartengono a nessuno appunto perché appartengono a Dio e poiché un uomo non è Dio, non può affatto appropriarsene. La lettura topica offre questo chiarimento, senza bisogno di correggere o circoscrivere la seconda regola (ad esempio dicendo: “Ciò che non appartiene a nessun *uomo* e dunque fatta eccezione per ciò che appartiene a Dio, ecc. ecc.”) in modo che, in seguito, possa essere applicata “automaticamente” (a meno che non sia da circoscrivere ulteriormente). La lettura topica non è una correzione di formule troppo generiche, al fine di renderle formule appropriatamente specifiche, bensì, è un saperci fare con le regole generiche, cioè poi con qualunque regola, visto che, lo abbiamo visto nella prima parte, nessuna regola, per quanto specifica, potrebbe escludere di dover essere ancora circoscritta e specificata di fronte a una qualche differenza moralmente rilevante che, al momento della sua formulazione, non era presente alla coscienza. La lettura topica lascia cadere il miraggio di una regola che ha previsto tutte le possibili complicazioni e dunque si applica da sé⁹¹: piuttosto riconosce che qualunque regola ricevuta debba essere interpretata alla luce dell’esperienza, sia dell’esperienza dal tentativo di leggere equamente la quale quella regola è nata, sia anche alla luce dell’esperienza che ora si cerca di discernere, cioè in cui ora si cerca, non già di applicare correttamente la regola, bensì di agire equamente⁹².

Ma, ancora, la lettura topica non si limita a dire che qualunque regola ereditata va letta, interpretata e applicata esercitando la prudenza (cioè, ponendo la misura ultima nello *ius quod est*, nell’equità della cosa), ma aggiunge che tale *interpretatio* prudente, ossia compiuta secondo equità, non va necessariamente intesa come una specificazione o una circoscrizione della regola di partenza. Torneremo tra poco su questo punto, ragionando sul problema delle eccezioni (§ 31). Per il momento, attestiamoci su quanto appena rilevato: la lettura topica delle regole è un saperci fare con la genericità che appartiene alle regole, un saperci fare grazie a cui tale genericità non paralizza la deliberazione, perché è controbilanciata dal riferimento prudenziale all’esperienza, all’esperienza da cui la regola nasce e a quella in cui, ora, alla regola ci si richiama. Nel lavoro in cui consiste l’*interpretatio* secondo equità, insomma, le regole sono ausili «nella ricerca della soluzione del caso, vale a dire

⁹¹ Si noti che questo sogno o miraggio non è tale *solo* in riferimento all’ambito delle cose umane. Che nella scienza applicata, ad esempio nella costruzione di un laser, si proceda seguendo una procedura algoritmica, i cui passaggi siano dedotti dalla teoria fisica generale, è solo un’immagine: questa è perlomeno la tesi difesa da H. Collins, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, SAGE Publications, London 1985, in particolare pp. 51-78.

⁹² Citando ancora Giuliani, Niccolai scrive: «ci si “rivela l’esigenza insopprimibile di riferirci costantemente all’agire umano nell’interpretare il diritto, per quanto perfetta e razionale possa essere la costruzione logica di un sistema e la geometria delle norme: *interpretare è un fatto tipicamente umano e spirituale*”» (p. 302).

[nella ricerca] del “precedente giusto e opportuno”, qualificanti un modo di giudicare che confida nell’esperienza di chi ci ha preceduto, pur non rimettendosi acriticamente ad essa, perché chiamato, d’altronde, a rispondere a un fatto, che richiede ogni volta di essere visto per quello che è» (p. 355).

A proposito di come vengono intese le regole quando sono ancorate a una «logica topica», ossia quando sono trattate con il “saperci fare” appena evocato, si legga quest’ultima importante precisazione che Niccolai ricava da Pescatore e in cui inserisco una numerazione:

(1) le regole hanno ciascuna un suo ambito, (2) non possono essere separate l’una dall’altra, (3) hanno valore solo orientativo, (4) devono essere comprese nella cornice delle fonti e (5) insieme al caso che è da giudicare (p. 212).

Le pagine precedenti forniscono un commento a ciascuno di questi motivi, tranne il numero 2, che però è essenziale: poiché la situazione su cui si sta riflettendo e deliberando, nella misura in cui è una situazione concreta e particolare, richiamerà di più certe regole che certe altre (sarà cioè più simile ai casi da cui traggono origine alcune regole piuttosto che ai casi da cui traggono origine altre), allora si dovranno privilegiare queste regole, ma senza isolarle dalle altre, le si dovrà mettere al centro dell’attenzione, ma lasciando le altre sullo sfondo *da cui potranno essere richiamate* in caso di bisogno, cioè nel caso in cui, ragionando sul caso in questione, emergano analogie inaspettate con altri casi.

25. *Distinzione dialettiche, dispute, analogia.* – Per Niccolai e la tradizione di cui si fa erede, le regole illuminano il lavoro di *interpretatio* secondo equità della situazione in questione, non solo se vengono considerate topicamente, cioè non isolandole dall’esperienza ecc., ma anche se vengono lavorate dialetticamente. La dialettica in questione non è la *logica dell’apparenza* di kantiana memoria, ma è una logica del vero, come lo sono quella di Platone e quella di Hegel, tuttavia, questa dialettica è strumento della ricerca della verità e della *vis verū* in un senso irriducibile (perché non dimostrativo) sia a quello platonico, sia a quello hegeliano. Si tratta di un senso che trae origine da Aristotele (cfr. pp. 82, 330), il quale, come è noto, tratta della dialettica (nei *Topici*) innanzitutto come della logica delle discussioni (dove cioè si tratta di avere, onestamente, ragione dell’avversario nell’interlocuzione), ma ammette che, in quanto «esaminatrice» possa essere impiegata anche nella ricerca della verità (cfr. *Topica* I 2, 101a 25 - b 4) e di fatto lui la impiega così in molte delle sue opere, *in primis* in quelle dedicate alle cose umane, dove serve per stabilire delle tesi attraverso la discussione delle opinioni autorevoli (opinioni serie e ponderate, denominate *endoxa* e, ovviamente, appartenenti al genere dei *legomena*, dei discorsi), ma senza dimenticare di prendere in considerazione anche

le esperienze e i *phainomena*⁹³. È una dialettica di questo tipo, una «ars inveniendi» (p. 65) capace di verità e che si dispiega esaminando opinioni significative, ma che sa considerare anche esperienze e percezioni, quella che la tradizione dell'*interpretatio* secondo equità attribuisce alla scienza giuridica, ma che sarebbe in qualche modo all'opera anche nel lavoro di discernimento che è compiuto, con più o meno qualità e attenzione, da qualunque soggetto pratico (cfr. p. 252n, 369, 377).

Attraverso questo riferimento alla dialettica, la tradizione topica delle *regulae* mette in evidenza innanzitutto tre aspetti del lavoro di discernimento e *interpretatio*: il primo è dato dall'importanza che in questo lavoro ha «l'arte di saper fare distinzioni nel discorso» (p. 358), il secondo riguarda il ruolo delle dispute o controversie e il terzo riguarda l'uso del ragionamento analogico.

Quanto al primo aspetto, Nicolai spiega come sia stato motivo della ripetuta critica alla tradizione topica secondo cui si perderebbe a cavillare su antichi testi romani (cfr. ad esempio p. 247, dove viene ricordata la diffidenza in proposito, di Hume e di Cartesio). Ma il senso più profondo della distinzione dei termini è quello di cui abbiamo trovato un esempio nella discussione della locuzione “*res nullius*”, le cose senza proprietario, discussione che Nicolai, citando anche Giuliani, commenta così:

L'esempio delle *res nullius* implica «la consapevolezza [che] un fatto può essere simile a un altro per una circostanza, per un'altra no», e richiama un procedimento di analisi dialettico, nel senso di capace di fare distinzioni concettuali perché impegnato nell'esame delle cose per come si presentano: «Il dialettico perviene a identificare [le circostanze] rilevanti, e proprio la considerazione degli elementi circostanziali rende impossibile la frattura, a noi familiare, tra fatto e diritto» (p. 45).

Le distinzioni dialettiche o *diairetiche*, dunque, non meritano di essere equiparate a sofisticherie e cavilli, ma solo in quanto siano prodotte all'interno di una ricerca animata dalla *vis veri*, che trattenga dall'«abuso della distinzione di significati» (p. 328):

le tecniche dialettiche [...] sorgevano dalla consapevolezza che la varietà dell'esperienza sensibile (delle cose) è tale da sormontare sempre le risorse della lingua, che perciò può sforzarsi di ricercare la corrispondenza con le cose, ma non può conquistarla in modo definitivo e tuttavia compie, nello sforzo di mettere in rapporto le parole e le cose, un'opera del vero, in quanto è orientata alla verità. Ma togliendo la *vis veri*, in quanto idea innata, della *diæresis* rimaneva solo un complesso di artifici, mistificatori e soprattutto vani (p. 247).

Quanto al secondo aspetto, il ruolo delle controversie, mi limiterò ad osservare due cose. Innanzitutto, che l'opinione dell'altro è qui ritenuta meritevole di

⁹³ Mi permetto di rinviare nuovamente al mio libro *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, op. cit., in particolare pp. 93-160 dove è discussa anche la più importante letteratura in proposito.

discussione in quanto è supposta animata da un impegno di verità e non il prodotto di un puro arbitrio: merita attenzione in quanto, se è seria, potrebbe apparirvi «un *argumentum veritatis*» (p. 34). In secondo luogo, che se la controversia ha valore in quanto luogo di scoperta e di verità, questo valore si riferisce in particolare alla sua capacità di essere luogo in cui si mettono a fuoco gli elementi rilevanti della situazione in questione (cfr. pp. 328, 418): le diverse parti, infatti, rimarkano aspetti differenti della situazione e dal confronto è possibile giudicare in maniera ponderata quali siano rilevanti e quali no o come comporre quelli rilevanti.

Il terzo aspetto, il ruolo dell'analogia, è particolarmente interessante e Niccolai ci si sofferma a più riprese, soprattutto per distinguere il tipo di ragionamento analogico privilegiato nella tradizione topica delle *regulae* rispetto alla «analogia in senso moderno» (pp. 45, 394)⁹⁴. Questa distinzione, propongo di metterla a fuoco nel modo seguente.

Il punto di partenza non può che essere l'elemento che accomuna le due diverse forme di analogia, cioè l'intenzione di rendere possibile una «*extensio ad similia*» (pp. 395, 397). Ma estensione di che cosa? La risposta che possa valere per entrambe le analogie deve essere molto generale ed è grosso modo questa: il trattamento equo della tal situazione. L'analogia, in generale, promette di rendere possibile un'estensione di tale trattamento equo anche ad altri casi, che sono appunto simili al caso di partenza. Questa determinazione generalissima dell'analogia si specifica o declina diversamente nel caso dell'analogia classica o argomentativa e nel caso dell'analogia moderna. Conviene cominciare da questa seconda perché ingombra il nostro sguardo e ci impedisce di riconoscere la specificità della prima.

La concezione moderna dell'analogia parte dalla premessa secondo cui il trattamento equo di una situazione deriva dalla riuscita sussunzione di tale situazione sotto una regola. Impiegando il vocabolario che abbiamo introdotto fin dalla prima parte di questo scritto, possiamo riformulare il punto nel modo seguente: si può pretendere di aver giudicato equamente una situazione, qualora si possa pretendere che tale situazione corrisponde perfettamente alla fattispecie disciplinata da una regola (cioè, la configurazione di tutte le qualità moralmente rilevanti di quella situazione corrisponde a quella fattispecie) e il giudizio è l'applicazione di tale regola.

Data questa premessa, è chiaro che, se si presentasse un'altra situazione che avesse però la stessa forma morale della prima, cioè, esemplificasse la stessa fattispecie giuridica esemplificata dalla prima, questa seconda situazione sarebbe da giudicare come è stata giudicata la prima. È questo un esempio di *extensio ad similia*? In un senso molto generale sì: le due situazioni considerate sono

⁹⁴ Pur non entrando in questo problema di carattere storico, osservo come Niccolai trovi delle anticipazioni premoderne di questo senso moderno, ad esempio presso il giurista medioevale Azzone da Bologna: cfr. p. 404.

numericamente distinte e potrebbero anche differire per altre loro qualità *non* moralmente rilevanti, ma dal punto di vista giuridico-morale sono simili, *anzi*, sono *identiche* (hanno infatti, per ipotesi, la stessa forma morale)!

È chiaro, comunque, che l'analogia moderna non può prevedere solo questo caso banale (cioè, quello in cui una regola che definisce una fattispecie si estende a tutti i fatti la cui forma morale sia identica a quella fattispecie). Ne prevede infatti anche un altro, quello in cui una norma che definisce una certa fattispecie viene estesa, previa ricalibratura, ad altre fattispecie. Ma a quali? A quelle che condividano con la prima una stessa *ratio* (la «ratio delle norme», p. 45n). L'idea insomma è che una regola, tanto più una regola specifica, disciplina una fattispecie sulla base di qualche principio più generale, per cui, se si fa leva su tale principio (la *ratio* della norma), diventa possibile definire e disciplinare altre fattispecie (cioè, generare nuove norme): queste altre fattispecie saranno simili alla prima nel senso di dipendere dallo stesso principio più generale. L'analogia moderna è dunque una dinamica normo-genetica (cfr. p. 396) che presuppone una gerarchia sistematica tra norme più specifiche e norme più generali (i principi che esprimono la *ratio* delle norme specifiche).

Si tratta di una teoria molto elegante, ma resta da vedere se sia realista, cioè fedele all'esperienza, o sia un sistema di postulati. Per la tradizione topica delle *regulae iuris*, questo elegante modello non è fedele all'esperienza, dove è invece all'opera tutt'altro tipo di movimento analogico.

La premessa, in questo caso, è che il giudizio equo su una situazione può non essere, e spesso non è, la sua sussunzione sotto una regola data ma, in ogni caso, deriva *sempre* da un esame della situazione, alla luce delle regole date, ma essendo pronti a “fare delle eccezioni” (dopo correggerò questa locuzione) per essere giusti con tale situazione. Il movimento analogico sarà dunque dalla situazione particolare data (e di cui si cerca l'equità che racchiude) ad altre situazioni particolari in rapporto alle quali si dispone già di una messa a fuoco della loro equità, una messa a fuoco che è espressa in una delle regole tramandate⁹⁵. L'analogia classica è insomma un «*argumentum a similibus*» (p. 396n), un «passaggio dal particolare al particolare» (p. 408), mediato dal riferimento a regole, ma appunto in quanto tali regole sono comprese topicamente, cioè in riferimento ai casi particolari che sanno mettere a fuoco e illuminare⁹⁶. Le regole gettano luce sul caso in questione in quanto

⁹⁵ Data la ricostruzione che ho offerto nel testo, ritengo erronea la descrizione dell'analogia antica offerta da Piano Mortari e riportata da Niccolai (p. 45n), secondo cui tale analogia «offriva la possibilità di argomentare da una fattispecie particolare a un'altra simile».

⁹⁶ Scrive Niccolai: «Giuliani [...] offre] rilievi sempre molto attenti a far risaltare che, nell'*interpretatio* secondo equità, l'oggetto dell'interpretazione è il fatto; che è sulla somiglianza tra i fatti che verte l'analogia “classica”; che questa è interessata non alla *similaris ratio* tra le norme ma alla *similaris qualitas* tra i fatti, in quanto è volta non a realizzare uniformità e prevedibilità, ma equità, e pertanto è sensibile all'eccezione (si tratta in ultima analisi di rendere a ogni fatto la giusta attenzione, e per tal via fare ad esso giustizia)» (p. 408).

innanzitutto illuminano i casi da cui sono state *indotte*⁹⁷, ma data la somiglianza e dunque vicinanza tra quei casi e questo, allora quella luce raggiunge anche questo e ne mostra qualche aspetto, facilitando il discernimento di somiglianze e differenze, alla ricerca dei tratti moralmente rilevanti.

II.v Implicazioni notevoli sulla coralità della ragione, la continuità della storia e il problema delle eccezioni

26. *Una domanda per Silvia Niccolai.* – Abbiamo lavorato a ridosso della ricostruzione offerta da Niccolai della tradizione topica delle *regulae iuris*: questa ricostruzione è animata dall'idea che in quella tradizione siano custodite e coltivate delle verità generali, innanzitutto, su quel fatto umano che è il diritto e sui suoi principi, ma, seguendo le implicazioni, anche sulla realtà del mondo umano, sui principi della convivenza e sulla dinamica dell'esperienza pratica, quell'esperienza che, quando riflette su di sé, si ordina intorno alla domanda: “come sarebbe meglio agire nella situazione in cui mi trovo?” e dunque si dispiega come una deliberazione morale. Questa deliberazione ci è apparsa, alla luce del libro di Niccolai, come consistente in una *interpretatio* secondo equità della situazione volta a volta presente, in cui le regole sono ausili nello sforzo di discernere e poi comporre le qualità moralmente rilevanti di tale situazione. Si noti che le regole svolgono questo ruolo di ausili, non semplicemente essendo *utili*, bensì essendo *indispensabili*: soffermiamoci ancora un momento su questo punto.

Perché le regole sono letteralmente indispensabili, cioè non è possibile fare a meno di considerarle? Innanzitutto, perché custodiscono un lavoro sulle esperienze umane che, informando l'agire, è giunto a determinare (anche se non come unico fattore) le forme dei rapporti che costituiscono il mondo umano, cioè le forme che si tratta di discernere per poter rispondere equamente alle situazioni in cui ci si trova. Questa è la ragione *ontologica* della loro indispensabilità (cfr. *supra* § 23). Vi è anche una ragione epistemologica che merita di essere chiarita. Nel paragrafo 23, la considerazione epistemologica consentiva solo di mostrare sia l'*utilità* di non tralasciare le regole (sono opinioni ponderate e serie, espressive dello sforzo di verità, quindi è probabile che contengano in sé delle verità che *conviene* raccogliere), sia la *doverosità* di non tralasciarle (non sarebbe giusto o equo non prestare nessun ascolto e quindi misconoscere queste voci che ci raggiungono dal passato), ma si potrebbe aggiungere che è impossibile non tenerle in *nessuna* considerazione. Il motivo è che la somma di esperienze «lungamente sperimentat[e]» (p. 235) che si è depositata nelle regole tramandate e che noi ereditiamo dal passato non si esprime solo in quelle regole ma è giunta a risuonare anche altrove, ad esempio nelle fiabe, ma infine pure in alcune delle *parole* stesse

⁹⁷ L'induzione qui in questione è l'*epagoghé* aristotelica (cfr. p. 49n), che coglie la forma in un particolare, non ciò che astrattamente accomuna più particolari; cfr. pp. 46n, 47-52.

che usiamo per rendere conto della nostra esperienza (cfr. pp. 158, 256). Se dunque non ci si riferisce solo alle *regulae iuris* in senso stretto, bensì al sapere che si è depositato in esse, ma anche altrove, ad esempio nei significati di alcune delle parole che usiamo, allora si può capire in che senso ho affermato che è *impossibile* non tenere quel sapere in alcuna considerazione: di fatto tale sapere è sempre all'opera, perlomeno attraverso il linguaggio ereditato.

A questo punto, si impone la seguente domanda: le regole tramandate in cui si esprime questa esperienza lungamente sperimentata sono proprio le *regulae iuris*, oppure le osservazioni appena fatte valgono in generale per le regole venerande di qualunque cultura e le *regulae iuris* sono “solo” le regole venerande della nostra? Detto altrimenti, si sta qui forse sostenendo che qualunque essere umano, anche uno cresciuto in una cultura lontana nel tempo e nello spazio, quando cerca di interpretare secondo equità la situazione in cui si trova, non può che cercare lumi (nel modo che abbiamo chiarito: topico, analogico e dialettico) nel patrimonio di regole tramandato e le regole di tale patrimonio sono contenutisticamente molto simili a quelle che noi possiamo trovare nel Digesto? Se la risposta fosse affermativa, l'idea sottostante sarebbe che l'intelligenza che ha colto l'equità racchiusa in alcuni fatti umani comuni, nel modo espresso nelle *regulae iuris*, sarebbe simile all'intelligenza operante in altri luoghi e tempi, che, riflettendo su fatti simili a quelli, non potrebbe che essere giunta a risposte simili e le avrebbe espresse nelle “regole” tramandate in quei luoghi e tempi. Ma la risposta alla domanda formulata poc'anzi potrebbe anche essere negativa, infatti, è pure possibile che si stia qui sostenendo solo che qualunque essere umano, anche uno cresciuto in una cultura lontana nel tempo e nello spazio, quando cerca di interpretare secondo equità la situazione in cui si trova, non può che cercare lumi (nel modo che abbiamo chiarito: topico, analogico e dialettico) nel patrimonio di regole che gli è stato tramandato e che potrebbe anche essere contenutisticamente molto diverso dalla tradizione delle *regulae iuris*.

È una domanda che bisogna rivolgere a Silvia Niccolai. Per me è già molto impegnativo rispondere prendendo la seconda via, ma azzarderei che Niccolai vorrebbe spingersi fino alla prima. La verità della prima opzione, comunque, non si può provare con argomenti filosofici (non basta ad esempio dire che anche nei luoghi più lontani nello spazio e nel tempo, troviamo sempre esseri umani con i loro bisogni simili, infatti questa somiglianza non è una ragione sufficiente per convalidare l'ipotesi che tali uomini abbiano dato vita a convivenze articolate in maniere molto simili, cioè articolate intorno ad alcune tipologie di rapporto che sarebbero molto simili alle nostre e che dunque racchiuderebbero equità simili ecc.). Per provare la verità della prima opzione, occorrerebbe invece un'indagine tra la storia e l'antropologia culturale, capace di operare comparazioni tra i complessi di regole tramandati nelle diverse culture. Di una simile indagine, l'unica traccia che ho trovato nel libro di Niccolai risiede nelle pagine in cui lei mostra,

appoggiandosi innanzitutto agli studi di Bruno Snell, come idee simili a quelle articolate nelle *regulae iuris* si trovino anche nelle più antiche massime di saggezza della Grecia antica (pp. 73-77): non si tratta, comunque, di una comparazione sufficiente giacché è anzi probabile che proprio quelle massime, attraverso i rapporti storici tra la Grecia e Roma, abbiano influenzato il lavoro dei giureconsulti romani, cioè abbiano funzionato come lo sfondo di regole tramandate, alla luce delle quali quei giureconsulti hanno tentato di cogliere l'equità racchiusa nei fatti che avevano di fronte, quell'equità che poi hanno espresso nelle *regulae iuris*.

Riformulo il punto in maniera ancor più generale. Scrivendo il suo *studio sulle regulae iuris*, Nicolai può aver fatto una di queste tre cose, visto che di certo non ha semplicemente prodotto un libro di storia del diritto:

- a. ha seguito le tracce della tradizione topica delle *regulae iuris* per rivelarci la verità più profonda sul senso del diritto nella *nostra* cultura; ci ha mostrato qual è la dinamica profonda (lottando con gli auto-fraintendimenti di origine moderna) dell'esperienza giuridica e, più in generale, dell'esperienza pratica, *quali si configurano nella nostra cultura* (dove i confini della nostra cultura sono grosso modo i confini dell'influenza del diritto romano).
- b. Ha seguito le tracce della tradizione topica delle *regulae iuris* per rivelarci la verità più profonda sul senso del diritto e della vita pratica *umani*. Lo ha fatto ricavando i suoi esempi dalla nostra cultura, per cui le sue tesi generali possono dover essere un poco riviste affinché non siano troppo condizionate da tali esempi, ma sostanzialmente la tesi secondo cui ci chiediamo come sarebbe meglio agire e per tentare di rispondere cerchiamo di stare all'altezza della complessità morale delle situazioni e per mettere a fuoco tale complessità ragioniamo *a similibus* ecc., ecco, questa tesi pretende di valere per noi *esseri umani*, non solo per noi eredi del diritto romano.
- c. Ha seguito le tracce della tradizione topica delle *regulae iuris* per rivelarci la verità più profonda sul senso del diritto e della vita pratica umani ma, in proposito, non solo sostiene la tesi appena evocata in "b", ma aggiunge pure che lo sfondo di regole alla luce del quale gli esseri umani delle varie epoche e società cercano l'equità è grosso modo lo stesso da un punto di vista contenutistico (non perché derivi da un'unica fonte, ma perché nei vari luoghi e tempi si è giunti grosso modo alle stesse conclusioni pratiche).

Personalmente, io ho letto il libro di Nicolai nel modo indicato dall'opzione "b", ma forse lei vorrà cogliere l'occasione di questo simposio per esplicitare il suo proprio intendimento del suo libro.

Ad ogni modo, e proseguendo ancora con il mio tipo di lettura del libro di Nicolai, vorrei ora esplicitare tre implicazioni notevoli del resoconto dell'esperienza pratico-morale che tale libro offre e che io ho ripreso, per l'essenziale, nelle pagine precedenti. La prima riguarda la ragione, la seconda

riguarda la storia, mentre la terza è relativa al problema che stava al centro anche del dibattito tra Nussbaum e Putnam, il problema delle eccezioni alle regole.

27. *L'opera della ragione come opera corale.* - Abbiamo visto come la dicotomia tra fatti e valori, che ostacola così potentemente l'autocomprensione della vita pratica e che ha anche effetti pratici deformanti, si radichi sulla separazione tra mente e mondo o tra pensiero e realtà, ma quest'ultima è strettamente solidale con la separazione tra l'io e gli altri. Uno dei modi più radicali di decostruire quest'ultima separazione consiste nel mostrare che quell'io non potrebbe realizzare le sue prestazioni peculiari se non fosse originariamente coinvolto in uno spazio intersoggettivo o, più precisamente, sociale, uno spazio cioè caratterizzato da interazioni intersoggettive, mediate da un'istanza terza (essenzialmente, si tratta del luogo in cui sono apparecchiate le condizioni grazie a cui esiste ed è tramandato un linguaggio e un tessuto di forme di rapporti entro cui si realizzano, differenziandosi, le interazioni)⁹⁸. Ebbene, la tradizione delle *regulae iuris* ci consegna un'immagine delle prestazioni pratiche dell'io che rende del tutto evidente come non possano essere realizzate da un soggetto solipsisticamente inteso. Mostrerò la presenza degli altri nel cuore stesso dell'esperienza pratica del soggetto, quale appare nella tradizione topica, attraverso tre osservazioni, dalla più semplice alla più profonda.

La prima osservazione si limita a ricordare che se, nella deliberazione pratica volta a individuare i tratti moralmente rilevanti della situazione data, giocano un importante ruolo di luoghi di verità le controversie, allora è chiaro che quella deliberazione non può essere innanzitutto una prestazione che si realizza in solitaria.

La seconda osservazione va più a fondo e ricorda che non sono solo quegli altri con cui il soggetto può dibattere o dare vita a un contraddittorio, che entrano nella sua riflessione deliberativa: nella misura in cui tale riflessione prende in considerazione regole, per comprendere le quali è necessario non separarle dalle esperienze che elaborano, ecco che ci si trova a confronto con l'opera delle generazioni precedenti, che hanno distillato quelle regole e le hanno tramandate, reinterpretandole, fraintendendole e riscoprendole. È questo un modo per dire che la deliberazione pratica non può essere compiuta senza memoria, senza una memoria che vada oltre le esperienze del singolo e porti in sé le esperienze altrui, dunque la memoria sociale (cfr. pp. 28, 147, 230n). Ed è molto interessante che la tradizione topica delle *regulae* ci insegna ancora una cosa sul nostro rapporto a tale memoria, cioè che si tratta davvero di un rapporto vivo: le regole non si accendono e dunque non possono gettare luce se sono recepite come proposizioni che parlano da sé; come abbiamo visto, vanno connesse alle esperienze a cui si riferiscono: ma tale connessione non è solo, né innanzitutto l'opera di un erudito che conosca a

⁹⁸ Ho maggiormente approfondito questo tema nel già citato articolo: *Dalla relazione di riconoscimento all'eticità*, op. cit..

menadito il Digesto e il diritto romano; richiede piuttosto uno sguardo “from within”, da dentro il mondo umano (cfr. p. 309), cioè uno sguardo che vada incontro alla regola come all’opera di un altro essere umano e per questo non incomprensibile nelle sue ragioni (cfr. p. 306).

La terza osservazione è questa:

la ragione individuale non è sufficiente: la ragione umana non può avvicinarsi al vero e al giusto senza rapportarsi alle “approssimazioni” che di queste idee sono state realizzate nell’esperienza, quindi depositate nel linguaggio (p. 158).

Queste approssimazioni al giusto che si sono depositate nel linguaggio si sono anche realizzate nell’esperienza, cioè hanno contribuito a rimodellare il mondo umano: quegli stessi rapporti riguardo ai quali l’io si chiede come praticarli equamente, non solo coinvolgono altri (ad esempio, la persona con cui ho stretto un patto), ma incorporano anche forme che sono venute tessendosi lungo la storia degli umani tentativi di vivere equamente o, meglio, *di essere felici, ma senza essere iniqui verso gli altri e verso tutto ciò con cui si è in rapporti qualificati e riconoscibili*, cioè praticabili in maniera intenzionale⁹⁹. Insomma, un soggetto solipsisticamente inteso non potrebbe essere il soggetto di un’esperienza pratica, non solo e non tanto perché non saprebbe discernere le qualità della situazione in cui si trovasse, bensì perché non potrebbe trovarsi in una situazione umana qualificata.

28. *Contro una concezione deterministica della storia.* - Rispetto all’immagine di quel fatto umano che è il diritto e, più in generale, del vivere pratico, cioè del vivere nel comune mondo umano, che ci è consegnata dalla tradizione topica delle *regulae iuris*, quel che ora vorrei tentare di mettere a fuoco è il modo in cui in tale immagine è determinata la relazione tra la vita pratica e la storia. Detto altrimenti: che cosa implica quell’immagine, cioè quel resoconto, riguardo al problema di come pensare la storia? Nel porre questa domanda, uso la parola “storia” in un’accezione il meno impegnativa possibile: non indica però qualunque cambiamento che si verifica nel divenire temporale, bensì i cambiamenti di peso, quelli per cui variano i modi della convivenza umana. D’altronde non occorrerebbe aggiungere alcunché a quanto abbiamo già detto riguardo a quel resoconto della vita pratica, se volessimo solo spiegare come in tale resoconto viene intesa la relazione tra la vita pratica e i cambiamenti ordinari, infatti, la vita pratica è proprio ciò che continuamente passa per quei cambiamenti ordinari. Si può chiarire questo punto con un esempio: il resoconto quale l’abbiamo chiarito fino ad ora non ha nessuna difficoltà a riconoscere che un essere umano che si chiede come sia meglio agire

⁹⁹ Si può avere l’intenzione di partecipare ad un rapporto di un certo tipo (ad esempio, di coltivare un incontro come una *amicizia*), solo se si è in grado di riconoscere (a un qualche grado) tale tipo di rapporto (nell’esempio: se si ha una qualche idea di che cosa sia l’amicizia). Dunque che un’interazione abbia una forma o qualità e dunque una riconoscibilità fa sì che si possa avere l’intenzione di abitarla/parteciparvi/coltivarla intenzionalmente.

nella situazione data si trovi in una situazione qualitativamente diversa se passa da una situazione in cui le sue obbligazioni prevalenti sono quelle verso un suo progetto meditato o verso i suoi talenti a una situazione in cui tra le sue obbligazioni c'è anche quella verso un figlio appena nato o verso un genitore (o un caro amico) affetto da una grave malattia debilitante. I cambiamenti su cui ci interroghiamo quando ci interroghiamo sulla storia non sono cambiamenti come questi.

Più sopra (§ 15), abbiamo anticipato la “questione della storia” distinguendo due posizioni da cui Niccolai separa nettamente l'immagine della vita pratica custodita dalla tradizione topica delle *regulae*. Queste due posizioni le abbiamo chiamate “determinismo sociale” e “realismo sociale” (dove la parola “realismo” ricorre in un senso simile a quello che possiede nella locuzione “realismo politico” e dunque per indicare la richiesta di essere realisti, quando si delibera, rispetto ai cambiamenti sociali). Ciascuna di queste posizioni offre una sua risposta alla domanda sulla relazione tra la deliberazione giuridico-morale e la storia, ma, secondo Niccolai, tali risposte sono diverse da quella custodita nella tradizione topica delle *regulae*.

Nel libro di Niccolai non esiste una vera e propria formulazione e confutazione della posizione che ho chiamato “determinismo sociale”. Non mi propongo di sviluppare tale possibile confutazione, ma vorrei perlomeno distillare la tesi determinista e le opposte tesi anti-deterministe che appartengono alla tradizione topica delle *regulae*.

Per come l'abbiamo introdotto, il determinismo sociale non misconosce la prima e più importante tesi custodita dalla tradizione topica e cioè la tesi per cui l'agire umano risponde al senso che viene riconosciuto alle situazioni all'interno della riflessione deliberativa su di esse. (Non importa che molto spesso gli esseri umano rispondono alle situazioni sulla base di un senso o di una messa a fuoco ricevuta e poco meditata: questo è solo il grado più basso di impegno nel discernimento della qualità della situazione particolare in cui ci si trova). La tesi distintiva del determinismo sociale è che i quadri concettuali sullo sfondo dei quali gli esseri umani di un dato gruppo e di una data epoca mettono a fuoco il senso delle situazioni in cui si trovano e così definiscono le loro risposte pratiche sono quadri determinati da dinamiche che gli esseri umani non possono modificare.

Riformulo la stessa tesi. Il punto di partenza è l'idea forte della tradizione topica: i soggetti pratici sono impegnati a deliberare e determinare il modo equo di perseguire, nelle situazioni in cui si trovano, i loro fini e le loro immagini della felicità. La tesi distintiva del determinismo è che vi sono delle dinamiche storiche che fissano i limiti entro cui di fatto le deliberazioni si dispiegano e entro cui soltanto possono avere effetti le loro risoluzioni. Si noti che questi limiti non sono riconosciuti come tali, cioè come limitanti, dai soggetti pratici: vanno intesi come i limiti del campo visivo, che ovviamente non sono visibili.

Consideriamo la struttura logica della dinamica storica: ci sarà una causa (non importa quanto complessa) A che determina un effetto B che a sua volta ne

determinerà un altro C ecc.. L'idea del determinismo sociale è che a ciascuno di questi effetti, A, B, C, corrisponde un certo quadro concettuale o campo visivo entro il quale poi si svolgono le messe a fuoco delle situazioni e delle risposte pratiche ad esse. Le azioni e le comprensioni delle situazioni che accadono entro i limiti di A, però, condizioneranno i limiti fissati in B *solo entro i limiti di A*, ossia, semplificando un poco, non condizioneranno i limiti fissati in B che dipenderanno solo dai limiti fissati in A. Ciò che accade entro i limiti non ha la forza causale di introdurre scarti e biforcazioni nella dinamica sociale dominante ($A > B > C$). Questa è l'idea peculiare del determinismo sociale e comporta che i soggetti pratici siano come schermati riguardo alle vere dinamiche che condizionano le loro riflessioni e le loro risoluzioni: loro ragionano liberamente, ma entro un campo "visivo" che è fissato alle loro spalle.

Il determinismo sociale può essere negato in maniera più o meno radicale. La negazione meno radicale, che però è già una negazione, afferma che quel che accade entro i limiti di un quadro concettuale o campo visivo, cioè le messe a fuoco e le azioni elaborate sullo sfondo di quel quadro, può avere dei controeffetti inintenzionali imprevisi sulla dinamica generale. Quel che gli uomini pensano e fanno può avere degli effetti imprevisi sulla dinamica generale, anche se tali effetti non possono essere progettati intenzionalmente.

Una negazione più radicale del determinismo sociale sostiene invece che gli esseri umani possano anche riconoscere quella dinamica generale e dunque rispondere ad essa, non solo entro i limiti da essa fissati. Questo vuole ad esempio dire che può accadere che gli uomini mettano in questione i quadri concettuali ricevuti e dentro i quali si sono formati. La potenza trascendentale della mente, che si esprime anche nella *vis veri*, è una condizione di possibilità di messe in questione come quella appena evocata.

In generale, credo che il resoconto della vita morale che emerge dal libro di Nicolai possa far valere, contro il determinismo sociale, l'ontologia del mondo umano che sottende e che ho esplicitato sopra (§ 19 e 23), quella per cui le stesse *forme* dei rapporti in cui consiste il mondo umano dipendono *anche* da come i soggetti decidono di condurvisi e dunque da come sono giunti a ritenere che sarebbe *giusto* condurvisi (cfr. l'ultima citazione del § 19). Detto altrimenti: i quadri concettuali entro cui comincia una deliberazione possono essere raffinati e messi in questione da questa deliberazione nel suo tentativo di essere equa verso la situazione particolare cui ha da rispondere. Ma, non appena si ammette che c'è un controeffetto dell'agire umano sulle dinamiche che sembravano fissare i suoi margini di manovra (non percepiti come tali), allora si è già fuori dal determinismo.

29. *I limiti del campo visivo.* - Negare il determinismo sociale, comunque, non comporta negare che i quadri concettuali e i campi visivi entro cui pensiamo o quantomeno cominciamo a pensare prima di metterli in questione (e comunque,

anche quando li mettiamo in questione, lo facciamo sempre localmente: è sempre ancora sullo sfondo del linguaggio ricevuto che vengono messi in questione alcuni dei significati ricevuti), ebbene, *negare il determinismo non comporta negare che tali quadri dipendano anche da dinamiche che agiscono alle nostre spalle*. Per capire questo punto è utile considerare brevemente la difficile pagina del libro di Niccolai in cui viene commentata la discussione offerta da Carlo Beduschi del «famoso caso del parto della schiava» (p. 277).

Nel caso in questione ci si chiede se il bambino generato da una schiava spetti al padrone «come qualunque altro frutto» generato dalle sue proprietà, «sicché la schiava potrebbe essere stabilmente adibita alla procreazione, onde l'usufruttuario possa accrescersi dei suoi "frutti"» (*ibidem*):

Così sostenne Manlio, seguito da Scevola, in ossequio alla regola generale sull'usufrutto, *quidquid [in fundo] nascitur, quidquid percipi potest, salva rerum substantia* ["Qualunque cosa nasca nel fondo e qualunque provento possa essere percepito appartiene all'usufruttuario, a condizione che la sostanza del bene rimanga integra"]. Bruto oppose che l'uomo non può essere considerato frutto dell'uomo.

Quel che in proposito interessa a Beduschi e a Niccolai è illustrare sulla base di quale ragionamento Bruto sia giunto al suo giudizio. Scrive dunque Niccolai:

«*Non potest*», disse Bruto, ma in relazione a che cosa, per effetto di cosa lo disse, si trattò forse di una petizione di principio, di una mera convinzione soggettiva, di un comandamento etico, magari di un sentimento di equità-benevolenza annunciatore del senso cristiano dell'umanità di ognuno, anche degli schiavi, e, in una parola, di una scelta [...]? In altri termini: dobbiamo pensare di essere davanti a un caso che dimostra, una volta di più, l'influsso della grande storia esterna, del mutare delle stipulazioni generali, sulla decisione di un giudice o sul pensiero di un giurista [...]? (pp. 277-278)

La risposta di Beduschi che Niccolai riprende è decisamente negativa ed esprime al meglio il modo in cui la riflessione giuridico-morale è intesa all'interno della tradizione topica delle *regulae*. Bruto avrebbe risposto negativamente sulla base della sua considerazione attenta del «contenuto reale della controversia». Scrive Beduschi per articolare il punto di vista di Bruto:

La regola del *fructus* deve fermarsi perché non ci sono le condizioni per parlare di un '*frui*' e non c'è bisogno di fare spazio a regole diverse perché non c'è nulla in gioco che giustifichi una deroga al principio di base che assegna al proprietario ciò che il bene produce (p. 278)

Si rimarchi questo passaggio, su cui torneremo per ragionare sulle eccezioni: non occorre introdurre una circoscrizione o limitazione o specificazione della regola, qualcosa come: "Qualunque cosa nasca nel fondo, salvo si tratti di un bambino, ecc.". È sufficiente riconoscere il significato della parola "frutto" che la regola

eredita dal tipo di situazioni e controversie a cui è legata e che è un significato che non include il “frutto del ventre” di una donna. Ecco l'ulteriore e magnifico commento di Niccolai:

Bruto ha detto quello che ha detto perché pensava che la parola *fructus* non avesse senso da sola, convenzionalmente, autoreferenzialmente, ma in un contesto, che non è solo quello della regola, della proposizione, in cui è inserita; la controversia invece è stata il contesto, delimitato, e reale, in cui la parola, e pertanto la regola, ha preso senso. Bruto ha tenuto presente che ogni regola, come la regola dell'usufrutto, rinvia a un rapporto tra persone e tra persone e cose, a qualcosa d'altro da sé; ha visto che un conto è chiamare *fructus* un raccolto, un conto chiamare *fructus* un bambino. [...] I sentimenti e la mentalità di Bruto, verosimilmente diversi da quelli di Manlio, possono averlo spinto a ritenere inaccettabile che un bambino, per quanto nato da una schiava, sia considerato un *fructus*, ma, a vedere che un bambino e un raccolto non sono lo stesso e che la regola dell'usufrutto rinvia a una relazione che influisce su di essa (anziché essere vero il contrario), l'hanno portato il suo senso della realtà e la sua preoccupazione che la regola, fatta di parole, ne rendesse conto correttamente: non cercava il diritto nella regola sola, ma nell'incontro tra una regola e un fatto (in una relazione tra le parole e le cose). La coerenza del discorso, o l'osservanza della regola preesistente, in sé e per sé non erano sufficienti né significativi, occorreva una coerenza rispetto alla realtà osservata (p. 279).

Il suo «senso della realtà», ha permesso a Bruto di vedere e lo «ha portato [...] a dare un certo *significato* al fatto che una schiava avesse partorito, un fatto che non è mai stato inerte, ma ricco di indicatori (c'è una donna, c'è un nato, non ci sono una vigna e un raccolto), un fatto, a cui il suo *dictum* ha reso più giustizia di quello di Manlio, se non altro perché, anziché far finta che quei dati di realtà non ci fossero, li ha visti, li ha nominati, li ha considerati, ha cercato di tenerli in relazione» (*ibidem*).

Nel leggere il fatto come lo ha letto (con un impegno moralmente orientato alla realtà, al vero), Bruto ha agito precisamente come deve agire un giurista: è facile comprendere che, se Ulpiano approva l'operare di Bruto, non lo fa perché la sua soluzione è la più umana, la più adatta sotto certi profili di astratta giustizia o moralità, oppure di convenienza, o in vista di certi fini sociali, ma perché Bruto ha agito come Paolo, nella regola di apertura del *De Regulis*, insegna ad agire, e proprio perché lo ha fatto, diremmo, la sua soluzione risulta la più umana e la più giusta. Prendere la regola dell'usufrutto, tener conto di quale è la *res* di cui esprime la regolarità, l'equilibrio, il giusto assetto. Vedere se la regola riesce a esprimere un equilibrio anche nel caso di un'altra *res*, concludere, se così non è, che in questo caso la regola è viziata, quindi cercarne un'altra, diversa, e che però sia, come quella, capace di essere giusta rispetto alla cosa, e pertanto capace di essere *iuris*. In effetti l'usufruttuario fa qualcosa per cui la cosa fruttifera dia frutti, ad esempio coltiva il campo (ecco il senso del *quidquid in fundo nascitur*). Però non si coltivano gli schiavi, e allora la regola generale dell'usufrutto, estesa sofisticamente attraverso un abuso del verbo *nascitur*, non aderirebbe bene alla cosa (p. 280).

Questa pagina davvero ispirata esplicita in maniera molto chiara il suo principale intento, cioè mostrare come il ragionamento di Bruto e di Ulpiano (un modo di ragionare in cui si realizza al meglio ed esemplarmente, quello che, per la tradizione topica, non solo “si dovrebbe” realizzare sempre, ma di fatto sempre si realizza, *in qualche modo o a un qualche grado*) non assuma sentimenti, esigenze o fini generali come sue premesse: ciò che in esso conta è solo il *factus* e le sue qualità moralmente rilevanti.

In questa pagina, tuttavia, compare anche un’osservazione enigmatica o comunque bisognosa di un’ulteriore delucidazione. Dopo aver precisato che «Beduschi non vuol portare i suoi lettori a sottovalutare l’ipotesi che Ulpiano, il quale spiega e fa proprio il punto di vista di Bruto, abbia avuto sentimenti cristiani, e che questi abbiano contato nella sua conclusione» (pp. 278-279), Niccolai non dice, come le ho fatto dire io poco fa, che è il suo «senso della realtà» ad aver portato «Bruto a dare un certo *significato* al fatto che una schiava avesse partorito» ecc., bensì dice che ad averlo fatto è «l’incrocio tra i due movimenti (quello da dentro, che sono i sentimenti di Bruto, e quello da fuori, che è la realtà del *fructus*-bambino) sul terreno della *quaestio*». Ciò che rende difficile questo passaggio non è il riferimento alla *quaestio*, che è anzi chiarito nella pagina precedente, bensì il concetto di “incrocio tra i due movimenti”, ossia l’incrocio tra i sentimenti di Bruto e la realtà. Si noti che qui i sentimenti giocano nel ruolo del luogo in cui si imprime il cambiamento storico (nello specifico, la diffusione di una nuova religione, il Cristianesimo), dunque, in modo solo apparentemente paradossale, in quelle righe Niccolai non sta tanto parlando dell’incrocio tra il movimento da dentro e il movimento da fuori, ma sta parlando dell’incrocio tra la realtà che ci sta davanti e che cerchiamo di capire e mettere a fuoco e la realtà che opera alle nostre spalle, modificando il nostro sentire e dunque anche i limiti invisibili del nostro campo visivo. Come dobbiamo pensare questo incontro al di là dell’immagine, insufficiente, dell’incrocio? Innanzitutto, nel modo in cui l’ho appena fatto e cioè come un rapporto tra la realtà che vediamo e cerchiamo di interpretare e comprendere e la realtà che agisce sul nostro campo visivo. A questo punto, si tratterebbe di vedere come si dispiega tale rapporto.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il determinismo sociale offre la sua risposta: la realtà che determina il campo visivo entro cui vediamo la realtà che abbiamo davanti è del tutto invisibile e immodificabile da parte dell’opera umana. Così, l’opera umana non è un’opera storica, non ha peso sulla dinamica storica, ma ne è solo condizionata. L’immagine dell’esperienza pratica, che è custodita dalla tradizione topica, porta in sé una risposta diversa. Piuttosto che provare ad articolarla, vorrei tentare di farla baluginare.

Torniamo alla controversia tra Bruto e Manlio. Non è che Bruto veda *la* differenza (tra bambino e frutto) che invece Manlio non vede, piuttosto, vede *come rilevante* (in relazione alla disputa sull’usufrutto) una differenza (quella tra bambino

e frutto) che per Manlio non lo è (sempre in relazione a quella disputa). Questa rilevanza, comunque, Bruto non la attribuisce a quella differenza deducendo tale attribuzione da qualche premessa generale (che catturi un sentimento, una fede, un fine, una esigenza sociale ecc.), piuttosto egli vede quella differenza *così*, la vede *come* rilevante: quella differenza, agli occhi di Bruto (cioè già a livello della sua messa a fuoco dell'esperienza), spicca e conta, anche in relazione a quella disputa. Si noti che, invece, Bruto non vede allo stesso modo la differenza tra la donna del caso e gli altri tipi di proprietà del padrone o, meglio, a proposito di questa differenza probabilmente gli pare un buon resoconto quello di origine aristotelica tra strumento inanimato e strumento animato. Come si spiega il fatto che una differenza (quella tra bambino e frutto) appaia a Bruto come rilevante, mentre non gli appaia così un'altra differenza (quella tra persona e strumento di cui qualcuno possa essere proprietario), che a noi pare altrettanto rilevante?

Il modo in cui Bruto (o qualunque altro uomo) vede le cose dipende sempre anche da tutto ciò (la sua religione, la sua società, la sua cultura ecc.) che ha pesato sulla formazione del suo campo visivo e sui quadri concettuali che impiega attraverso il linguaggio. Questa è la verità ben colta dal determinismo sociale e che può essere salvaguardata dall'integrazione propriamente determinista. Si tratta infatti di aggiungere che quei quadri e campi visivi si modificano anche grazie a ciò che gli uomini fanno e dicono, magari riprendendo osservazioni di altri e reinnestandole in contesti nuovi per tentare di comprendere con verità ed equità le situazioni in cui si trovano coinvolti.

30. *Contro la presunta esigenza di adattarsi ai tempi nuovi.* - L'altro modo che abbiamo introdotto di concepire il rapporto tra la deliberazione pratica e i cambiamenti storici è quello che caratterizza la posizione che ho chiamato "realismo sociale".

Per il "realismo sociale", le dinamiche socio-storiche non operano del tutto alle spalle dei soggetti (cioè, non determinano lo stesso campo visivo dei soggetti), ma si impongono alla loro coscienza *come esigenze o richieste* di "adattamento" (cfr. anche, *supra*, § 13 alla fine). Niccolai dice che richieste come queste si impongono *dall'esterno* (cfr. p. 408) alla deliberazione pratico giuridica: per chiarire questa affermazione, ho scritto che tali esigenze si pongono come le premesse di cornice della deliberazione. A differenza dei limiti del campo visivo, che non sono visibili, le esigenze che si pongono come premesse di cornice chiedono di essere trattate come postulati a cui attenersi o entro il perimetro fissato dai quali permanere: ciò che sta oltre questo perimetro, ben lungi dall'essere invisibile, è rappresentato da quelle esigenze come "non all'altezza dei tempi nuovi" ecc.

Niccolai rifiuta con decisione questa rappresentazione della deliberazione giuridico-morale e il motivo credo possa essere riformulato nel modo seguente: a differenza di tutte le altre esigenze, richieste e obbligazioni che il soggetto può

riconoscere nella situazione cui ha da rispondere, che sono esigenze, richieste e obbligazioni il cui senso è quello che lui stesso scopre e mette a fuoco in coscienza indagando la situazione (cfr. pp. 315-316), le “esigenze di adattamento ai tempi nuovi” (cfr. p. 401) pretendono di imporre al soggetto il senso che deve dare loro e il peso che deve assegnare loro rispetto a tutte le altre. E questo è inaccettabile perché costituisce una violenza alla coscienza ricercante del soggetto. Ovviamente, può ben accadere che un soggetto subisca imposizioni violente, ma questo è appunto un caso difettivo. Il “realismo sociale” presenta una situazione che di fatto è una violenza o un sopruso come se fosse la dinamica naturale della deliberazione, come se per la coscienza non fosse un patimento (cfr. p. 380) dover accettare delle premesse invece di potersi *liberamente* interrogare sul *vero* senso dei tratti reali che quelle premesse nominano. Detto altrimenti, non si tratta di negare quei cambiamenti che vengono nominati parlando dei “tempi nuovi” o *similia*, ma si tratta di capire che questi cambiamenti saranno presi in considerazione nella deliberazione come tutti gli altri tratti della situazione in questione e al fine di comprenderne il giusto senso, quello che alla coscienza, dopo una ponderazione più o meno attenta, apparirà il giusto senso.

Consideriamo ad esempio il cambiamento climatico: in relazione ad alcune situazioni pratiche, forse anche a tutte, tale cambiamento può apparire come un tratto moralmente rilevante di cui mettere a fuoco la relazione con gli altri tratti, ma tale lavoro di discernimento e di messa a fuoco del senso spetta al soggetto pratico; nella situazione in cui si trova, avrà da mettere a fuoco anche questo aspetto e le messe a fuoco proposte da altri potranno ingenerare confronti, discussioni, controversie, negoziazioni concettuali, mediazioni simboliche, che getteranno luce sulla sua riflessione deliberativa. Per il “realismo sociale”, invece, il senso del cambiamento climatico è quello “dato” e la deliberazione, se non vuole diventare anacronistica o cadere “nell’idealismo”, ha da prenderne atto. Ma chi è che ha “dato” quel senso di cui la coscienza del soggetto è chiamata a “prender atto”? (E, di conseguenza, chi e come giudicherà se il soggetto ne ha preso atto *in modo corretto*, cioè, se si è adattato *bene* a quel tratto dei “tempi nuovi”?). Quel senso non è certo nelle cose stesse *in sé considerate*, giacché il senso delle cose emerge nella ricerca che ne fa la coscienza ed è il senso del loro rapporto con la coscienza stessa. Dunque, così conclude Niccolai, quel senso è un senso imposto da qualche centro di potere: è un’ideologia che la pratica giuridico-morale dovrebbe ratificare per avere i piedi per terra ed essere “realista”!

Da quanto osservato emerge il senso della storia sotteso alla concezione del diritto (e della deliberazione morale) custodita dalla tradizione topica delle *regulae iuris*. Niccolai scrive:

Così come non comprende l’uomo, il pensiero moderno non comprende la storia, rifiutandosi di vedervi altro che una formazione razionale, che procede verso il progresso in un movimento volto al superamento del passato, e di capire che, invece,

essa riflette continuità e costanti, in quanto impastata della natura umana, che è sempre la stessa, e perciò non risponde a un piano, pur avendo senso (p. 317).

Per comprendere queste righe, occorre articolare il binomio «continuità e costanti». *Costante* è la presenza degli esseri umani impegnati nella loro ricerca del miglior modo di agire e condursi nella vita: la costanza della natura umana non è tanto il contenuto di una constatazione fatta da una qualche scienza naturale (o dall'antropologia filosofica), dunque fatta "from without" (p. 309), bensì è il contenuto di una *supposizione* in cui ciascuno di noi non può non impegnarsi nel momento in cui tenta di comprendere le azioni o le parole di un altro, anche qualora costui avesse vissuto lontano nel tempo e nello spazio¹⁰⁰: dobbiamo supporre, ad esempio, che avesse dei fini e che si interrogasse su "come perseguirli senza venir meno agli impegni impliciti nei rapporti qualificati in cui era coinvolto". *Continua* è la concatenazione delle esperienze, e relative messe a fuoco, fatte dai vari esseri umani e che ciascuno suppone di poter almeno in parte comprendere, non appena si riconosca nella comune e condivisa condizione umana, cioè non appena vi si avvicini "from within".

Ora, questo senso della storia, ben lungi dal negare la stessa possibilità dei cambiamenti storici, li riconosce come cambiamenti il cui giusto senso non può che emergere là dove i soggetti, confrontandosi e disputando tra loro, cercano di fissarlo, animati dalla *vis veri* e tentando di essere giusti con i vari tratti delle situazioni in cui si trovano. Non è che la tradizione topica delle *regulae* neghi che le cose cambiano, ad esempio assumendo che non c'è mai nulla di nuovo sotto il sole perché la natura degli esseri umani non muta. Piuttosto, quella tradizione precisa che tali cambiamenti diventano significativi per i soggetti solo in quanto passano attraverso i soggetti e le loro riflessioni pratiche. Detto altrimenti, quei cambiamenti, se interrogano i soggetti, lo fanno a partire dal loro impatto sui rapporti entro cui quei soggetti sono presi e a cui tentano di rispondere con equità, rimettendone ogni volta a fuoco il senso. Torniamo ancora all'esempio del cambiamento climatico: il senso che vi riconoscerà un soggetto dipenderà dal modo in cui tale cambiamento penetra nella sua esperienza e dunque nei rapporti che la articolano. Da qui l'importanza di una vita politica ricca di scambi: perché, in una vita politica siffatta, ciascuno ha la possibilità di incontrare, attraverso le parole

¹⁰⁰ Così interpreto, forse contro il suo intendimento, il riferimento di Niccolai ai «profili di continuità e unità che sono la *condizione per pensare* l'esperienza giuridica come esperienza scaturente dall'uomo, anziché dal sistema» (p. 425 corsivo mio). Per me, la continuità in questione è innanzitutto ciò che va posto per rendere pensabile l'esperienza giuridica propria (in quanto eredita da altri regole e linguaggio) e altrui. Forse, per Niccolai, quella continuità è invece attestabile e per questo rende pensabile l'esperienza giuridica propria e altrui. Credo comunque che Niccolai farebbe meglio a non ragionare così, se lo fa, infatti, per attestare la continuità in tutte le varie esperienze bisogna già pensarle per cui o la continuità si constata nelle varie esperienze (ma non la si potrà mai constatare in tutte quelle possibili), ma allora non è condizione di pensabilità di quelle esperienze, oppure è condizione di pensabilità di quelle esperienze, ma allora non è oggetto di constatazione.

dell'altro, il modo in cui certi fenomeni, che lui incontra sotto un certo rispetto (cioè a partire dal loro impatto sui rapporti in cui è coinvolto, ad esempio, sui rapporti sociali della comunità montana a cui appartiene), si rivelano invece all'altro (ad esempio, impattando sui rapporti di lavoro all'interno dell'industria automobilistica in cui è l'altro è impiegato).

Nessun cambiamento storico è escluso per principio dalla considerazione che accade nella deliberazione pratica, ma nessuno "deve" entrarvi con un senso già definito che il soggetto della deliberazione sarebbe chiamato ad assumere. Se di fatto accade che il senso di alcuni fenomeni fissato altrove *si imponga* all'interno della deliberazione di un soggetto (non si tratta dunque del caso in cui la cultura data condiziona il nostro campo visivo operando alle nostre spalle: qui abbiamo a che fare con una forma di imposizione sostenuta dalla minaccia di apparire non al passo coi tempi), allora questi è succube di ideologie che fissano per lui il senso di (almeno una parte di) quel che *gli* accade. E questa, se solo ci si riflette su, appare chiaramente una situazione priva di equità.

31. *L'eccezione conferma la regola?* - In questo scritto, abbiamo preso le mosse da una preoccupazione suscitata in Putnam dal tentativo di Nussbaum di pensare la deliberazione pratica come una ricerca del giusto modo di rispondere a una situazione particolare, in cui le regole ricevute sono delle linee guida che potrebbero dover essere lasciate cadere per stare alla particolarità della situazione. La preoccupazione di Putnam era che, se la posizione di Nussbaum prevede e richiede la possibilità di fare eccezioni alle regole, allora finisca per non prendere sul serio le regole, infatti, quando si comincia ad aprire alle eccezioni, le regole finiscono per esplodere. Putnam pensava ad esempio alla regola che vieta le torture: se ci si apre alla possibilità di ammettere eccezioni, si finisce per fare di quella regola una vaga istanza che invita a non torturare le persone, a meno che non vi siano ragioni per farlo!

Grazie alla ricostruzione offerta da Niccolai della tradizione dell'*interpretatio* secondo equità, abbiamo esplorato un resoconto della deliberazione pratica che raccoglie le più profonde istanze che anche Nussbaum ha saputo far valere nel suo tentativo di restare fedele all'esperienza e che però chiarisce l'indispensabile ruolo di ausilio che in tale deliberazione svolgono le regole¹⁰¹. Resta da capire se in tale resoconto della riflessione deliberativa abbia un posto e, in caso, quale, il concetto di eccezione.

Se bastasse la lettera dei testi per risolvere le domande filosofiche, a quella appena formulata potremmo rispondere facilmente: Giuliani descrive la logica

¹⁰¹ Scrive Niccolai: «La regola serve a istituire questo raffronto, a indicare che cosa è rilevante conoscere per apprezzare la somiglianza o la differenza tra due fatti specifici [cioè, *particolari*]» (p. 45)

topico-dialettica coltivata dalla tradizione dell'*interpretatio* anche come una «logica dell'eccezione» (p. 400) e Nicolai sembra accogliere questa formula:

Tenendo ferma la prospettiva, topica, dell'equità soggettiva, è possibile comprendere che è proprio perché è legato al fatto che il diritto procede secondo una logica dell'eccezione, ma questo non in nome di istanze adattative ad esigenze esterne, ma in nome di una propria esigenza costitutiva, che è appunto l'equità (p. 408).

Cercherò di spiegare perché a mio parere Nicolai farebbe meglio ad abbandonare il concetto di eccezione, non già per correggere l'immagine della deliberazione giuridico-morale consegnata dalla tradizione topica, ma ancora e sempre per articolarla ed esporla in tutta la sua potenza.

Il noto adagio secondo cui *l'eccezione conferma la regola* significa ovviamente che il concetto stesso di eccezione presuppone il concetto di regola. Ma, domandiamoci: quale concetto di regola è presupposto dal concetto di eccezione? Perché abbia senso parlare di eccezione alla regola, occorre assumere che nel caso in cui si fa questa eccezione, avrebbe dovuto applicarsi la regola: la regola chiedeva di essere applicata anche a questo caso come a tutti gli altri che regola e invece in questo caso viene fatta una eccezione. Questa è l'idea.

Ma se questa è l'idea, come non dare ragione a Putnam e prima di lui a Kant, secondo cui ammettere la possibilità di eccezioni rischia di far saltare la certezza della regola? Ogni caso potrebbe pretendere di meritare un'eccezione... A chi paventa questo piano inclinato, di solito si risponde che bisognerà vedere caso per caso se davvero ci sono gli estremi per chiedere un'eccezione. Ma con questa risposta si è già abbandonato il concetto di eccezione: la questione diventa semplicemente quella della specificazione o circoscrizione della regola, cioè della messa a fuoco di una *nuova regola*, più specifica, e per questo più giusta nei confronti di una differenza moralmente rilevante.

Quella appena richiamata è un'autorevole strategia per liberarsi delle difficoltà portate dal concetto di eccezione, ma non è quella sulla falsariga della quale ricostruire il modo in cui la tradizione dell'*interpretatio* secondo equità difende la priorità del fatto particolare rispetto a qualunque regola già data e più o meno generale. Per delucidare quest'altro modo nella sua differenza dal primo (cioè dalla strategia della specificazione), conviene, come sempre, partire dal punto che hanno in comune, cioè il riconoscimento dei problemi che presenta il sogno di disporre di un sistema di regole che si tratterebbe semplicemente di applicare a ogni caso (si ricorderà che era il sogno che incantava la protagonista de *La coppa d'oro*, all'inizio del romanzo). Ecco come il punto è formulato da Nicolai:

nel mondo della prassi [...] domina il problema della scelta su come agire in date circostanze, che sono sempre particolari: perché sono sempre legate a differenti tempi e luoghi e mettono sempre in campo diversi agenti, la soggettività di ognuno, e perciò può accadere che, a uno, il comportamento che in date circostanze altri hanno tenuto sembri scorretto, inopportuno, sbagliato. La giustizia di un'azione in questi casi non

può dipendere dal suo corrispondere a una regola precostituita, dal momento che nel mondo delle azioni umane non è possibile prevedere tutte le circostanze, quindi, non può esservi una prescrizione valida immancabilmente per ogni azione e che risulti accettabile a tutte le coscienze (p. 380).

Per mostrare come la tradizione topica affronti questo nodo, Giuliani ha introdotto l'idea della logica dell'eccezione: «La logica dell'eccezione fa parte dell'*interpretatio* secondo equità *proprio perché* la regola serve a permettere l'esplorazione del caso alla luce della dialettica tra le costanti note e rilevanti, che in esso ritornano, e delle possibili eccezioni, che il caso può incorporare» (p. 409).

Ma come opera questa logica dell'eccezione? Qualche pagina prima, esaminando una disputa tra Bulgaro e la sua scuola, da un lato, e Martino Gosia, dall'altro, disputa in cui sono i primi ad esprimere l'ispirazione più autentica della tradizione topica, Niccolai ricostruisce l'idea di questi nel modo seguente:

tennero fermo il punto che l'*exceptio* è *de regula*. Si intende dire che l'eccezione non rappresenta una negazione/soppressione della regola ma è *la diversa regola più specifica* di un caso con caratteristiche (qualità) particolari, vale a dire è la dichiarazione, a sua volta, dell'equità inerente ad un certo rapporto, considerate le sue caratteristiche (p. 400).

Qui, la logica dell'eccezione è chiarita riportandola alla logica della specificazione. Così, regole generali come *Pacta sunt servanda* sarebbero formule approssimative per catturare o tenere a mente una norma che in realtà è più specifica e che potrebbe essere espressa in maniera più corretta dicendo ad esempio che i patti sono da rispettare a meno che non siano estorti ecc. ecc.

Come anticipato, non penso che una simile ricostruzione afferri il senso più profondo della tradizione topica, quale appare dal resto del libro di Niccolai. Il primo problema sta nel modo stesso in cui la strategia della specificazione intende la generalità della regola: cioè come un difetto, riscattabile al massimo con argomenti di utilità (una regola generale sarà più stringata e quindi più facile da ricordare ecc.). La tradizione topica, invece, «delle *regulae* valorizza proprio l'aspetto generale, se per generale si intende un significato vago, non del tutto determinato, né determinabile, ovvero sia “non del tutto chiaro né del tutto oscuro”» (p. 416). Questa vaghezza è proprio ciò che ricorda come il rifarsi alla regola non possa mai essere una sua applicazione, ma sia interno all'*interpretatio* secondo equità.

Tale *interpretatio*, da parte sua, non è un'interpretazione della regola, animata da un intento normogenetico (anche qualora tale generazione non sia intesa come un calcolo assiomatico, ma come un movimento analogico, nel senso *moderno* del termine): è una interpretazione *delfatto*, un tentativo di metterne a fuoco le qualità.

Tenendo conto delle caratteristiche del fatto una regola generale, di per sé valida ed equa (*pacta sunt servanda*), può risultare *in aliquo vitiata*, e allora occorrerà ricercarne

un'altra, diversa, e che però sia, come quella, capace di essere giusta rispetto alla cosa, e pertanto capace di essere *ius* (p. 60).

Tornando ancora su questo esempio in un'altra pagina, Niccolai scrive: «vale in questo caso *Pacta sunt servanda*, o è *in aliquo vitiata* e vale allora, semmai, *Turpia non servanda?*» (p. 93). E, ancora, questo fondamentale commento:

Una regola, pur di diritto (*pacta sunt servanda*), può non dover essere osservata in certi casi, perché ve ne possono essere alcuni, in cui rispettare il patto non sarebbe equo, in quanto realizzerebbe una sproporzione, e cioè non realizzerebbe il diritto; nondimeno, la regola è di per sé valida ed equa. La rilevanza del fatto non sta dunque nello scalzare la regola, ma nell'incitare a ricercarne ogni volta una che lo restituisca secondo le sue qualità, tenendo ferma l'esigenza generale della giusta proporzione (p. 44).

Nello sforzo di individuare l'equità racchiusa nel fatto a cui la regola non si adatta con giustizia, non si tratta di «scalzare la regola», cioè di decidere sovranamente perché ci si trova in uno stato di eccezione, dove non c'è regola da applicare; ma non si tratta neppure di specificare quella regola per assicurarsi di non averla violata e che dunque essa, nella sua versione più specifica, continui a valere *senza eccezioni*. Quello che succede è ancora un'altra cosa: ci si accorge che la regola che sembrava poter essere la guida per affrontare il fatto in questione, in realtà non lo illumina, non vi si applica. Questo non è fare un'eccezione alla regola! Quella regola, in questo caso, non è da applicare, quindi non occorre fare alcuna eccezione.

Abbiamo già incontrato tre esempi del tipo di situazione appena evocata. Il primo è dato dal rapporto tra la regola *Quod nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur* e le cose sacre: tali cose non sono di nessun uomo, ma non per questo si applica quella regola. Non si tratta di fare un'eccezione, né di limitare o circoscrivere la regola iniziale per fare sì che, attenendosi ad essa, non si incorra nell'appropriazione di cose sacre: si tratta di comprendere il senso di quella regola e perciò vedere che non si adatta al caso perché il fatto che il qui presente bene di nessun uomo *sia un oggetto sacro* è un tratto moralmente rilevante della situazione data. Il secondo esempio è dato dal rapporto tra la regola sull'usufrutto e il parto della schiava: anche lì, non si tratta di fare un'eccezione o una specificazione, ma di capire che quella regola parla d'altro, non di bambini. Il terzo esempio è proprio dato dal rapporto tra *Pacta sunt servanda* e una situazione dove a qualcuno sia stato estorto un accordo attraverso minacce: non è che in questo caso si dia un patto che però può non essere rispettato perché si verificano le circostanze concomitanti previste dalla regola più specifica; piuttosto, in questo caso non si dà un esempio di *pacta*, ma di *turpia* ed è dunque quell'altra regola, *Turpia non servanda*, quella in cui cercare ausilio per trovare l'equità¹⁰².

¹⁰² Nel tentativo di chiarire ulteriormente questo punto, vorrei portare l'attenzione sulla differenza tra queste due prestazioni della ragione (della nostra mente): “Questo è un furto, il furto è sempre sbagliato, dunque, questo è sbagliato” e “Questo è un furto ed è sbagliato proprio per questa ragione”.

Nell'ultima citazione si parla di un incitamento a ricercare ogni volta una regola che restituisca il *factus* presente secondo le sue qualità. Qual è l'idea sottesa, forse che, tra le regole tramandate, ce ne sia già una appropriata, anche se può non essere quella che lo era parsa *prima facie*? O forse che si tratta di generare, attraverso un calcolo deduttivo o un ragionamento analogico (nel senso moderno), la regola appropriata? Né l'una, né l'altra cosa: ben venga se c'è un'altra regola tramandata che illumina il caso meglio della prima, ma il punto dirimente è un altro e cioè che si tratta di cercare la "regola" nel fatto, cioè, più precisamente, che si tratta di cercarvi il diritto, l'equità. La posta in gioco ultima non è la regola, ma l'elaborazione di un giudizio equo, cioè di un giudizio che catturi l'equità racchiusa nella situazione.

Orbene, questo giudizio che tenta di cogliere l'equità del *factus* che giudica, che è stato distillato attraverso un lavoro di discernimento e *interpretatio* di quel *factus*, lavoro in cui si è tentato di individuare tutte e sole le qualità rilevanti e di comporle in un quadro sensato e, per quanto possibile, unitario, in cui ci si è rifatti alle regole tramandate per confrontare il *factus* con altri più o meno simili, secondo il movimento dell'analogia antica, tale giudizio che ha alle spalle tutto questo lavoro avanza forse la pretesa di valere per tutti i casi qualitativamente identici al caso presente? La riflessione moderna sull'idea stessa di norma ci insegna a rispondere di sì: in cos'altro può consistere la pretesa di validità di quel giudizio se non nella pretesa che il suo valore non dipenda dalla particolarità di questa situazione, ma dall'universalità o formalità della regola o massima che incarna? Se si nega questo, non ci si trova nell'arbitrio delle preferenze particolari?

La tradizione topica delle *regulae iuris* ci insegna che le cose non stanno così e che il fondamento del valore di un giudizio è nell'equità particolare che ha saputo onorare. Ben lungi dall'essere al di qua del dominio della ragione, quel giudizio è opera della ragione, la ragione che ha saputo prendere in considerazione i tratti esperiti nella situazione presente, che li ha confrontati con altri, alla luce del sapere tramandato e che ha cercato di comprenderne il senso, nel tentativo di cogliere la verità/equità del *factus* presente.

Il secondo asserto sta dicendo che il fatto che il concreto atto in questione sia caratterizzato da quel tratto che è catturato dal concetto di furto lo rende sbagliato, ma non si impegna sul fatto che tutti gli atti che presentino quel tratto siano sbagliati (o che lo siano tutti quelli che presentano quel tratto più alcuni altri specificabili). Dunque, si domanderà con tono accusatorio, il giudizio su quest'atto non ha nessuna portata sui giudizi futuri, riguarda solo il caso presente? Certo che ha una portata! Ha la portata di una sorta di "precedente giudiziario": se quest'atto, a causa di questo suo tratto, merita di esser giudicato sbagliato, allora la presenza di questo tratto in altri atti è un fatto da ponderare con attenzione nella valutazione di quegli altri atti, è un tratto moralmente rilevante che andrà considerato nella messa a fuoco delle situazioni a cui appartengono questi altri atti. Su questi temi, ha elaborato distinzioni raffinate (di cui però non è sempre chiaro quale esperienza concreta vogliamo salvaguardare - da qui l'importanza di leggerlo *insieme* al libro di Niccolai) Jonathan Dancy nel suo: *Moral Reasons*, op. cit..

Inoltre, se tale giudizio è riuscito a cogliere l'equità del *factus* a cui si riferisce o se almeno vi si è approssimato, allora fornirà un esempio o un termine di paragone per i giudizi a venire. Come scrive Niccolai:

proprio l'esistenza degli *esempi* che provengono dalla condotta altrui, dall'opinione altrui, sono punti di riferimento per prendere una nostra posizione, che, rispetto ad essi, anche differenziandosene, assume senso (p. 380).

Così, un giudizio che sia espressivo della *vis veri*, può spargere luce su altre deliberazioni che cercano di capire come sia meglio agire corrispondendo equamente ai rapporti in cui si è coinvolti. Proprio come la spargono le regole tramandate, quando sono prese sul serio.

LA DIFFERENZA DEL DIRITTO. GUARDARE LE REGOLE CON GLI OCCHI DEL SIMBOLICO IN REPLICA ALLE CRITICHE E AI COMMENTI

SILVIA NICCOLAI

Dipartimento di Scienze politiche e sociali
Università di Cagliari,
niccolai@unica.it

ABSTRACT

In this article I replay to some of the criticisms and develop some of the comments made at the Symposium on my book on the *regulae iuris*. In doing so, I emphasize the influence that the Italian Feminist Thought of the Symbolic has had on my work. In this light, I discuss the definition of the *regulae iuris* as general principles, a definition that refers to a subjectivist conception of law; I then discuss the “metaphysical” components of this conception, which is based on the deontological implications of being and on the “axiological resources” of the human mind. By implying, for all these reasons, an ethic of “virtue”, the *regulae iuris* allow us to recover the law as “impersonal”. This is my conclusion, and it also sums up the sense that being a feminist has had in my work. With its typical “infidelity” to all that is patriarchal (and the Law certainly is that, in many respects) and its constitutive search for freedom, my feminism has allowed me to free myself from some of the consolidated constructs of the Law (in particular, its current instrumental and functionalist conceptions, including the de-constructive views of the Critical Legal Studies) and to discover that, once emptied of them, something else become visible: qualities (or differences) of the Law that make it a valid resource available to everyone, in order to negotiating the sense and value of our experience. It is a movement from the inside to the outside, which reminds us that the source of the law is the human being.

KEYWORDS

Regulae iuris, Feminist Thought, Legal History, Legal Theory, Constitutional Law

Legarsi all'esperienza è stato il punto di leva del femminismo.
Significa scoprirne il nucleo di verità che non è solo soggettivo,
ma riguarda, con le giuste mediazioni, la verità del mondo in cui viviamo
Chiara Zamboni*

*Una premessa sul mio libro e sulla composizione di queste repliche. Raccontare, non dimostrare, l'oscura idea che la fonte del diritto è l'uomo. Sono grata agli amici e alle amiche che hanno partecipato a questo Simposio, a sua volta un grande onore per me, del quale ringrazio la Rivista *Etica&Politica*. Ciascun contributo compie*

* C. Zamboni, *Sentire*, in *La carta coperta*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2019, p. 67.

una ricostruzione attenta del mio libro sulle *regulae iuris*, e ne prende lo spunto per domande, o per riflessioni, di vasta portata, ognuna delle quali è riprova della passione intellettuale e della profondità di pensiero delle autrici e degli autori, e non so dire quale emozione suscita in me il fatto che studi così raffinati e generosi siano stati dedicati al mio. In queste repliche richiamerò alcune delle questioni che le lettrici e i lettori hanno proposto, senza intendere con questo ridurre la portata di ciascuno di questi scritti preziosi, che hanno colto pienamente lo spirito di un simposio, un dialogo amichevole su temi di comune interesse. E il tema di comune interesse è il diritto, ciò che pensiamo che sia; dunque come lo usiamo, quale è il suo stato, quale il suo legame con forme ed esperienze diverse del pensiero e della pratica, come la storia e la filosofia politica e la filosofia morale.

Forse basta dir questo, basta cioè accennare al tema intorno al quale il libro si svolge, per spiegare del libro, l'andamento, che presceglie *il registro del racconto*, meglio in grado di altri, mi pare, di avvicinarsi alla complessità dell'oggetto trattato, e per così dire alla natura di esso, perché il diritto certamente è storia (ma *in che senso* lo sia è questione aperta, e vi tornerò in queste pagine, così come in più d'un caso vi torna il Simposio). Non di meno, il libro - che avendo ad oggetto una traiettoria molto lunga è molto lungo - ha una sua struttura, tant'è che se per un certo periodo ho pensato di pubblicare due volumi distinti poi ha prevalso in me l'idea che dovesse essere un volume solo, perché le due parti sono unite tra di loro e in un certo senso sono, o a me appaiono, costruite a specchio: nella "storia" raccontata nella prima parte (la "storia" delle regole) si trovano le ragioni e il peso della "storia" raccontata nella seconda (la storia della rimozione delle regole dalla nostra cultura giuridica in particolare).

Dunque, nei primi cinque capitoli, la prima parte del libro, intitolata *Le regole*, cerco di rappresentare che cosa sono le *regulae iuris*: per forza di cose, e sia pure scontando una altrettanto forzosa incompletezza, qui il libro segue un percorso che, da un lato, non è solo italiano, ma si affaccia anche su altre esperienze giuridiche, in specie quella francese, e, dall'altro lato, non è solo "giuridico" né solo "storico", ma prende in considerazione alcune tematiche filosofiche (l'innatismo, la logica del senso comune, la separazione tra fatti e valori), per il peso che hanno avuto e hanno ai fini di comprendere sia le regole sia le critiche poi riservate ad una cultura giuridica che se ne faceva vanto. In questo senso, come dicevo, compio nella prima parte un tentativo di ricostruire la "storia" delle regole, che è storia di pratiche e di modi di pensare: parto dal legame tra le regole e il libro ultimo del Digesto e dunque col diritto romano, ne seguo i percorsi nel diritto comune, provo a individuare le ragioni dell'importanza esercitata da esse nella cultura giuridica italiana sino alla codificazione, e, infine, delinea quelli che mi paiono i principali aspetti di ciò che le regole rappresentano nella cultura giuridica odierna. Nella seconda parte, intitolata *Alla fonte del diritto*, individuo alcuni episodi, o alcune "scene", che, anche attraverso emblematiche polemiche (da quella di Scialoja contro *Malitiis non*

est indulgendum a quella di Pietro Rescigno contro *In pari causa turpitudinis*, a quella condotta contro *Nemo locupletari* dai “due costituzionalismi” italiani, il cd. costituzionalismo garantista e quello principialista) hanno segnato tappe decisive per le sorti delle regole in specie nella cultura giuridica italiana, al contempo dimostrando quanto esse fossero centrali al suo interno, al punto che alcuni giuristi hanno dovuto lottare, e strenuamente, contro l’attaccamento di altri alla tradizione delle regole. Si tratta di snodi conosciuti, influenti, già molto o abbastanza studiati, ma che, a mio giudizio, possono acquistare il loro peso solo tenendo presente l’oggetto su cui vertevano, ossia le regole, e precisamente tenendo presente l’importanza, la centralità, la vitalità di esse nella scienza giuridica italiana, un aspetto che invece, proprio perché la memoria delle regole si è perduta (per effetto di quelle polemiche), tende a essere sottovalutato nelle ricostruzioni di quegli snodi. Tenendo presenti le regole, quelle battaglie dottrinali, che si snodano dal positivismo storicista all’avvento del diritto “sociale”, e infine al costituzionalismo, e che a loro volta si intelaiano a correnti di pensiero emergenti in campo filosofico, o politico, mi sono apparse indirizzate a spodestare l’assunto più significativo che la tradizione delle regole porta con sé, e cioè che *la fonte del diritto è l’uomo* (in cui consiste la concezione *soggettiva* del diritto difesa nel libro).

È questo un assunto che può suonare alquanto “metafisico” e che peraltro, tenendo presente il rinvio all’*aequitas/aequalitas* sotteso alla tradizione delle regole, ho inteso e valorizzato nel suo significato isonomico (*reciprocità*: «che nessuno abbia di più, né di meno»), che ha implicazioni civiche («ciò che vale per l’uno vale per l’altro»; eguaglianza tra governanti e governati) e morali (coi problemi del diritto si confronta la mente umana, il pensiero, che ha sede in ciascuno di noi), implicazioni ben chiare, ad esempio ancora a una parte della giurisprudenza d’età statutaria (v. le p. 180 e ss. e da questo momento, nei rinvii al libro, indicherò semplicemente le pagine tra parentesi). Tenendo presenti queste implicazioni, in effetti ho visto, nei «conflitti sul senso e il valore delle regole» (Ferrando), in particolare quelli che si sono svolti da noi a partire dall’unificazione, snodi importanti per testare le qualità dei valori su cui, con l’assenso e la cooperazione dei giuristi, si è costruita prima la nostra unità nazionale, poi la nostra democrazia: quanta eguaglianza tra governanti e governati abbiamo in effetti difeso, liquidando tanto volentieri l’equità come un canone soggettivo e arbitrario, e così in qualche modo dimenticando che essa è in primo luogo *aequalitas*? Di qui il tono «polemico» della mia ricostruzione, di cui parla Giorgio Repetto, dovuto certamente al fatto che, come egli osserva, considero la tradizione delle regole «capace di esprimere un peculiare equilibrio tra ragione e volontà del diritto, nel senso di un connubio profondo tra logica (controversiale, aperta al contraddittorio, scevra da istanze razionalistiche) e etica (non come precettistica morale, ma come attenzione all’umanità del diritto, alla sua connessione con la vita degli individui)». E di qui anche l’orientamento generale del volume, che, come sintetizza Elisa Olivito,

segue il mutare del diritto da scopo in sé a mezzo, col ruotare del suo orientamento «*ad hominem* in uno *ad societatem*». Le regole sono senz'altro la cartina da tornasole su cui ho osservato il passaggio «da una fondazione soggettiva dell'esperienza giuridica, perché umana e individuale, a una fondazione oggettiva del diritto, rivolta a quel tutto impersonale che è la società» (Olivito), la quale ultima, la società, *non pensa*.

Ma, detto tutto questo, convengo che senz'altro l'assunto che la fonte del diritto è l'uomo è difficile da definire, anzi impossibile da definire, senza cadere in semplificazioni, o anche in vere e proprie banalizzazioni: e di qui, di nuovo, la postura narrativa e non dimostrativa del libro, che di questa idea, di questo assunto, cerca di collezionare espressioni, momenti, che aiutino a metterlo a fuoco, e aiutino a mettere in fuoco ciò che significa difenderlo, oppure contestarlo, senza sacrificarne lo spessore, la densità, e perfino, se si vuole, *l'oscurità* (o anche la *vaghezza*, una parola che mi piace, e che prendo a prestito dallo scritto di Fanciullacci). Dopotutto, una certa oscurità, una certa vaghezza, è quanto permette, di un'idea, di una parola, di rimanere viva, lavorabile a sua volta con le idee e con le parole; la vita delle parole, alla fin fine, deve molto al lavoro che ad esse si rivolge per ridurne, senza mai poterne eliminare del tutto, l'eccedenza, la problematicità, la capacità di significazione; è così che le parole possono restare tra noi, «al nostro fianco», per aiutarci a dar senso alla nostra esperienza e al nostro vivere insieme¹. E non c'è dubbio che non vi sarebbe storia delle regole, data appunto la loro *vaghezza*, come la chiama Fanciullacci, o i loro “buchi”, come li chiama Ferrando², senza questo lavoro, che è forse la prima cosa che esse mostrano, e su cui ci danno a riflettere.

L'immagine della parola che sta al nostro fianco, che ho appena utilizzata (e vorrei che “diritto” fosse una tale parola), proviene dal primo verso di una poesia di Ingeborg Bachman che conosco perché fornisce il titolo di un paragrafo del *Catalogo giallo. Le madri di tutte noi*, un importante lavoro del femminismo italiano del simbolico³. Usarla (o il fatto stesso che mi sia affiorata alla mente adesso,

¹Per evitare, cioè il pericolo, «sempre presente», del «tradimento della trascendenza da parte del linguaggio», pericolo che «si rinnova ogni volta noi pretendiamo di dire almeno ogni volta che vogliamo estendere alla lettera un linguaggio che non può supplire la propria insufficienza che correggendosi continuamente»: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (1943), Paris, PUF, 2005, p. 364 (trad. mia).

²«I principi della convivenza, che il diritto a suo modo coglie e tramanda attraverso la tradizione delle regole, non sono dei blocchi compatti di significato, ma hanno dei buchi, che favoriscono il passaggio, e delle zone d'ombra, che si ritraggono alla presa di evidenze e definizioni rigide. Conservano polisemie e ambiguità.»

³ Su cui, mi piace dirlo, ho lavorato di recente con Angela Condello (ne sono risultati tre paper che, col titolo *The Mothers of Us All*, sono apparsi su *Law&Literature* 2024, e una redazione aperta della Rivista Via Dogana³, che si è tenuta nel marzo 2025 presso la Libreria delle donne di Milano. Nell'occasione, il *Catalogo* è stato ristampato in copia fotostatica (Libreria delle donne di Milano, 2025). Il *Catalogo* racconta le riflessioni e i dibattiti di un gruppo di donne, nei primi anni Ottanta

parlando delle regole) è un modo come un altro per mostrare quanto il mio lavoro di giurista è legato a quel pensiero; ciò che risulterà anche da queste pagine. Nel Simposio, questo legame è sottolineato da più parti, e Stefania Ferrando, in particolare, ne fa una chiamata in causa sotto il profilo di quanto esso abbia giocato nel movimento da cui la mia ricerca sulle regole è nata, e nei suoi svolgimenti. È un invito che raccolgo volentieri. Perciò, in queste mie repliche, partirò proprio da quel pensiero, dal modo in cui si è intrecciato alla mia ricerca, e articolerò mia “difesa” dei temi che, tra quelli che svolgo nel libro, sono stati ripresi maggiormente nel Simposio, tenendo conto di questo intreccio, mostrandolo volta per volta. Sono temi tutti profondamente connessi tra loro e dunque ritornanti (come tali li svolgerò) e nelle righe che precedono li ho già annunciati: le regole come principi generali *in quanto* rinvianti a una concezione soggettivistica del diritto e le componenti antistoriciste e “metafisiche” di una tale concezione, che, confidando sulle implicazioni deontologiche dell’essere e su una mente umana capace di coglierle, rinvia a un’etica “della virtù”⁴.

I. GUARDARE IL DIRITTO CON GLI OCCHI DEL PENSIERO FEMMINISTA DEL SIMBOLICO

1. *“Illuminazioni reciproche”*. Iniziando queste mie repliche *a partire* dal pensiero del simbolico rovescio in effetti il percorso del libro, dove il pensiero del simbolico appare per ultimo, in quanto sostengo che tra esso, e la sua visione del diritto, c’è un legame con le caratteristiche della cultura italiana. Quest’ultima ha compiuto un attraversamento del tutto peculiare della modernità, che ha consentito un importante evitamento dei dualismi moderni, e cioè quelli, propri d’altronde di un certo tipo di “metafisica”, che spezzano l’esperienza tra trascendenza e materia, o l’ambito morale tra essere e dover essere, e risalgono tutti (Fanciullacci, da filosofo morale, lo spiega benissimo) alla dicotomia tra pensiero e realtà. È grazie a queste caratteristiche proprie della nostra cultura in generale, e di quella giuridica in particolare, che la tradizione delle regole, specie nel suo intendimento “topico” (su

del secolo scorso, attorno alle scrittrici e alla scrittura femminile, e fu impresso dalle Librerie delle donne di Milano e Padova nel 1981.

⁴ Alcuni di questi temi ricorrono anche nei saggi-recensione dedicati al libro (e i cui Autori in questa occasione ricordo volentieri e ringrazio: M. Frunzio, *Tra diritto romano e diritto costituzionale. Uno studio sulle regulae iuris*, in *Jus Vita e pensiero*, 4/2023, pp. 1-27, on line; L. Buffoni, *Le regulae e il diritto costituzionale*, in *Consulta online* 1/2024, p. 1-57; Ead., *Principi del diritto principi della convivenza*, in *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero giuridico moderno*, LIII, 2024, pp. 808-813; L. Nogler, *Ritornare alle regulae iuris? Sulla riscoperta del pensiero di Alessandro Giuliani come antidoto ai rischi giuspositivistici del costituzionalismo principialista*, in corso di pubblicazione in *Jus Via e Pensiero*) e sono emersi anche nelle occasioni seminariali che sono state dedicate al libro nel Dipartimento di Studi giuridici di Trento (27 novembre 2023) e Bologna (23 febbraio 2024); nel Dottorato in Scienze giuridiche di Firenze (14 aprile 2023) e Pisa (14 dicembre 2024).

cui verrò più avanti) ha sopravvissuto in Italia in modo persistente e qualificato. Con quelle caratteristiche, secondo me, si spiega anche il fatto che un pensiero femminista dai tratti assolutamente originali rispetto a ciò che comunemente si intende per femminismo, e per femminismo giuridico, si sia sviluppato in Italia. Vi sono in effetti parole, con cui il pensiero del simbolico descrive se stesso, in cui (dopo aver studiato le regole) io riconosco una perfetta assonanza col modo di operare dei giuristi di quella tradizione, che consisteva nel «ragionare tenendosi in contatto con la sfera del sensibile e una certa capacità di utilizzarla nel lavoro teorico»⁵. Questi ingredienti, che il pensiero del simbolico riconosce come propri, sono gli stessi di cui era fatta, nel diritto, l'unità tra scienza e pratica (una forma di unità tra pensiero e realtà), travolta poi dall'affermarsi di nuovi orientamenti, divenuti maggioritari a partire dalla fine dell'Ottocento, e oggi dominanti, e che si snodano soprattutto, in Italia, a partire dall'avvento del giuspositivismo storicista.

Invero, l'intento di confutare l'idea, piuttosto diffusa, che il pensiero femminista del simbolico sia estraneo, opposto o diffidente nei confronti del diritto lavora in me da parecchio tempo (e, Elisa Olivito lo ricorda, ormai ho scritto più volte in questo senso⁶). La convinzione che il pensiero del simbolico sia estraneo o ostile al diritto si deve in gran parte a un importante contributo che esso ha offerto, e dal quale ho appena preso la citazione che precede, e certamente al suo titolo, *Non credere di avere dei diritti*, che proviene come si sa da un passo di Simone Weil; e quella convinzione è forse, a sua volta, all'origine della scarsa considerazione che giuriste e giuristi dedicano a questo pensiero. Seguire la via delle regole mi ha permesso di capire che il pensiero femminista del simbolico non si oppone al diritto, ma, coerentemente al proprio collocarsi nel versante di riflessione che, nella contemporaneità, ha criticato la ragione strumentale e le sue manifestazioni, contesta *una certa concezione del diritto*, che coincide con la sua manifestazione storicamente attuale, e che consiste nell'intendere il diritto come una tecnica di ingegneria sociale; una concezione che, della ragione moderna, quale ragione strumentale, è effettivamente un'espressione cardinale, e che oggi gli studi critici o postcritici del diritto fanno propria. Se è vero - e ringrazio José A. Linhares per averlo rilevato espressamente - che la prospettiva del pensiero del simbolico ha la potenzialità di contenere gli esiti invece antiggiuridici di molto di ciò che oggi va sotto

⁵ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Milano, Sperling&Kupfler, 1987 (1° ed.), p. 40.

⁶ Lo ho fatto anche grazie all'invito a partecipare a importanti iniziative che Elisa Olivito ha suscitato, come il convegno "Generazioni dei diritti e libertà femminile", da lei organizzato insieme ad Alessandra Di Martino, poi confluito in un volume dal medesimo titolo (Napoli, Edizioni scientifiche, 2022), che ospita, tra altri, anche studi di Stefania Ferrando e Riccardo Fanciullacci. La scintilla per iniziare a mettere nero su bianco idee e temi, che poi sono confluiti nel libro, è stata peraltro l'invito di Stefania Ferrando a tenere nel 2019 un seminario sulle "Intuizioni giuridiche del femminismo del simbolico", che poi non poté svolgersi, ma mise in moto molto già grazie al suo titolo, così ben pensato da Stefania.

il nome di studi “femministi” o “post-femministi” nel diritto, è proprio per il tipo di cultura, anche giuridica, da cui si snoda e che esprime⁷. In essa ritroviamo le premesse che rendono possibile quella «*intersubjective comparability*», che, come argomenta questo Autore, è a sua volta una condizione di possibilità, «*if not the condition of possibility, of an autonomous Law and its specific form of life*».

Mi preme dire che, nel contrastare l’idea che il pensiero del simbolico sia estraneo al diritto, il mio intento non era quello di portare quel pensiero femminile “all’altezza” del diritto (e del resto il punto di incontro l’ho trovato in concezioni giuridiche largamente dimenticate e certamente sottovalutate, e spesso fraintese, sebbene a mio giudizio vitali). Semmai, il mio intento è stato di trovare *un incontro* tra il diritto e quello che, grazie al pensiero del simbolico, so della libertà femminile, pensando che le due cose potessero arricchirsi reciprocamente. Ed ecco che si è delineata la “spirale”, come Ferrando la chiama e che è in effetti un motore del libro.

Come dicevo, studiare le regole, le culture e le mentalità che le hanno difese, mi ha permesso di capire molto del perché come mai proprio in Italia abbiamo un femminismo che veicola per tanti versi un pensiero critico della modernità, e lo fa perché, analogamente alla tradizione delle regole, lavora nella direzione dell’unità, non della reciproca alienazione, tra pensiero e realtà (il pensiero del simbolico è noto anche come pensiero della differenza sessuale perché *fa pensiero* di quello che altrimenti sarebbe solo un fatto, e cioè il sesso⁸). Ma è vero anche l’inverso, o,

⁷ Per più ampie, e molto stimolanti, riflessioni di José A. Linhares sulle implicazioni degli studi critici e post-critici (e in questo senso degli studi femministi): si v. in particolare *The Pluralism of Identities as a Challenge to Law’s and Legal Theory’s Claim to Comparability*, in *Undecidabilities and Law*, in *The Coimbra Journal of Legal Studies*, 2024, p. 125 ss. Lo sconcertante quadro degli odierni studi critici, delineato acutamente da Linhares, è frutto di quell’“antiformalismo” il cui stretto apparentamento col “positivismo” sottolineo nel libro, riprendendolo da Giuliani, e come Repetto evidenzia. (In punto mi permetto di rinviare al mio saggio *What is happening to the Norm? Gender as Paradigm of a De-formalized Neo-Legal Positivism*, originato da un’iniziativa seminariale promossa da Angela Condello e pubblicato nel volume, dalla stessa curato, *New Rhetorics for Contemporary Legal Discourse*, Edinburgh U.P., 2020, pp. 101-118.) Sui motivi per cui, pur criticando il diritto esistente, non mi rassegno, come donna e come femminista, a esser condannata a considerare diritto, e a praticare come tale, un costruito in realtà antigiuridico vengo nel paragrafo 6.

⁸ E far pensiero del sesso femminile significa restituire ad esso capacità di esprimere un simbolico, cioè un senso, in cui ciascuna può iscriversi, riscattandosi dall’insensatezza che c’è altrimenti nell’esser gettate nel mondo come donne, cioè come soggetti senza storia, senza propri riferimenti, e costrette allora a ricercarle al di fuori di sé (nella cultura, o nella storia, o in un ordine sociale e simbolico prodotto da altri). L’esigenza di ripensare la nozione di “fatto”, sollevandola da un inerte empirismo, facendone appunto pensiero, si spiega facilmente se si considera quanto le donne sono state collocate al livello dei “fatti” (e in qualche modo tornano a esserlo, ogni qual volta si sottolinea, oggi, che il sesso è solo cosa “biologica”); e quell’esigenza annoda il femminismo del simbolico alla critica del dualismo tra fatti e valori, e del materialismo che ne deriva, che corre lungo tutta la cultura italiana. Non sarà un caso che la postura del femminismo del simbolico (la ripeto: far pensiero di un fatto, il fatto di essere una donna) si ritrova al cuore delle contestazioni che, a un femminismo consistente in

meglio, il circolo è più ampio (è appunto una spirale): da un lato, come ora dicevo, il pensiero del simbolico mi ha permesso di capire le regole, di affidarmi, se così posso dire, all'immaginario, alle idee, ai valori e agli ideali transitati lungo la tradizione delle regole, e l'ha fatto, per esempio, e come dirò subito e ripeterò, per l'idea di autorità che esso coltiva. Dall'altro lato, studiando le regole, rendendomi a poco a poco conto del modo in cui i giuristi le usavano e ne ragionavano, mi sono divenuti più chiari procedimenti e atteggiamenti che del pensiero del simbolico sono tipici. Il che significa anche dire, di nuovo, i procedimenti e gli atteggiamenti del pensiero del simbolico sono molto affini a quelli presupposti dalle regole, e dalla cultura e dalle mentalità che le hanno trasmesse. E allora in ambo i casi lavora un'idea di libertà, così come di ordine, di società, e di storia, e, al fondo, un'idea di che cosa vuol dire "essere un essere umano", che, accostando i due ambiti, può «intensificarsi» (Ferrando) e contribuire reciprocamente a schiarirsi (arricchirsi).

Questo effetto di «illuminazione reciproca» (Fanciullacci) è dovuto indubbiamente anche alle «pensatrici autorevoli», come Iris Murdoch, alle quali mi appoggio, e che stato il pensiero del simbolico a farmi conoscere, come Fanciullacci, di quel pensiero profondo conoscitore e amico, vede chiaramente. Se è vero che il libro risponde anche a un'esigenza mia, che Stefania Ferrando vede in quella di stare, come donna, con libertà nel diritto - un mondo forse più di altri impastato di pensiero maschile - di certo questo movimento è stato reso possibile dall'aver "interlocutrici magistrali" (una delle quali è lei stessa)⁹. Sicché se il libro è tanto impregnato del pensiero di Alessandro Giuliani, la ragione per cui il pensiero di questo studioso, che non ho mai conosciuto in vita, mi è apparso così importante è per la pervietà a, o consonanza con, le prospettive del pensiero del simbolico che in esso ho avvertito (nonostante in lui, come in altri, di simili consonanze non vi fosse di certo la minima intenzione)¹⁰, denotata d'altronde dalla

una mera somma di rivendicazioni, faceva Teresa Labriola all'inizio del secolo scorso (*Del femminismo come visione della vita*, Pescara, Stabilimento Arte della Stampa, 1917).

⁹ Importanti studi di Stefania Ferrando, che esplorano tanto le implicazioni dell'avvento del moderno sulla libertà femminile, quanto la natura delle pratiche politiche femminili, mi hanno accompagnata nella stesura del libro (*La liberté comme pratique de la différence. Rousseau, Olympe de Gouges et les Saint-simoniennes*, Tesi di dottorato di ricerca in Filosofia Politica e Storia del pensiero Politico/Études politiques, XXV ciclo, EHESS de Paris e Università degli studi di Padova, 2015; *Sopra la legge*, in *Diotima*, n. 17/2020; *Alla radice. Creare mediazioni, generare diritti*, in *Generazioni dei diritti e libertà femminile*, cit., pp. 163-210). L'espressione "interlocutrici magistrali" è cara al pensiero del simbolico, ed esprime l'in sé della differenza sessuale secondo questo pensiero: «la differenza sessuale non consiste in questo o quel contenuto, ma nei riferimenti e nei rapporti entro cui s'iscrive l'esistenza» (*Non credere*, p. 18). Da questa posizione, e non lo scopro io per prima, confrontarsi col pensiero maschile diventa non solo possibile, ma anche stimolante, arricchisce e non impoverisce.

¹⁰ Per quanto sia una caratteristica che di certo mi è piaciuta del pensiero giuliano l'attenzione portata a misurare i valori di *aequalitas* dell'ordine antico proprio sulla condizione femminile. Nel libro lo ricordo (p. 925 ss.). Oltre a sottolineare come i giuristi d'età comunale, ostili a monopoli d'ogni genere, fossero anche sostenitori dell'idea che una donna potesse fare il mercante, Giuliani si

eccentricità delle sue posizioni rispetto alle correnti divenute maggioritarie della nostra cultura giuridica, e dall'isolamento in cui le sue posizioni sono rimaste. Sicché studiare questo Autore è un po' come "scartarsi" (parola-chiave del pensiero del simbolico, che riprenderò).

2. *Le regole osservazioni di comportamenti.* Il terreno più vasto su cui ha operato l'effetto di «illuminazione reciproca» tra regole e femminismo del simbolico è certamente quello che corrisponde alla definizione delle regole come altrettante "descrizioni e osservazioni di comportamenti", tanto familiare ai giuristi delle regole, quanto ostica ai giuristi odierni, quanto pervia all'occhio del simbolico (sicché per me è stata attraente). E vorrei provare a spiegarmi.

Per cominciare, ricorderò che, come penso sia noto a molti, tra le posizioni tipiche del pensiero femminile del simbolico vi è il rifiuto di un atteggiamento rivendicativo, cioè prescrittivo, quale quello che suona: "affinché le donne siano libere/uguali occorre questa e quest'altra riforma". Il pensiero del simbolico ha visto con chiarezza che un tale atteggiamento sottende un uso strumentale *sia* del diritto *sia* delle differenze. Quando il diritto è inteso come mezzo per in fine, per definizione "giusto" di proteggere questa o quella "identità", a prender campo è la confusione, *moralistica*, tra essere diverso e essere migliore¹¹: la giustizia del trattamento decade a qualcosa che va *meritato* alla luce dei criteri, delle gerarchie, dei fini, assunti da un certo ordine sociale. Nel pensiero del simbolico ricorre in tal modo la stessa diffidenza per i meccanismi premiali e condizionali della giustizia distributiva, che, sulla scia dei giuristi delle regole, Alessandro Giuliani esplicita con la sua preferenza per *Alterum non laedere*, e cioè per un'idea negativa di giustizia,

sofferma sulla sensibilità dei giuristi laici del tardomedioevo verso le virtù muliebri, legate in particolare all'economia: ricorda ad esempio un passo di Albertano, riferito alla moglie, Prudenza. «Il riconoscimento delle virtù intellettuali e morali a Prudenza risulta in antitesi alla diffidenza medievale verso la donna e il matrimonio» (Giuliani, *Giustizia e ordine economico*, Giuffrè, Milano, 1997, p. 111; e a me non è parso senza significato che, nella simbologia tradizionale, Prudenza si guarda allo specchio: è l'allegoria di come la qualità della vita interiore condiziona quella della vita pubblica, che è poi idea fondativa della concezione soggettiva del diritto che vive nelle regole). A mia volta ho riscontrato che più volte l'imparzialità, propria della ricerca dell'equità, a cui erano educati i giuristi delle regole li ha resi "giusti" nei confronti delle donne (p. 458 ss.: furto alla meretrice; p. 701 ss.: danno da gravidanza; ma se vuoi anche il caso del parto della schiava, di cui dirò tra poco nel testo), di certo più giusti di come apparissero le convenzioni e usi sociali, che essi, in nome dell'*aequitas* e di un "corretto" uso delle regole (topico e dialettico), contestavano, perché interessati non a difendere i valori sociali, ma quelli dell'ordine giuridico, e cioè (per usare un'espressione cara a Elisa Olivito) perché interessati a difendere "il punto di vista del diritto" ovvero la sua differenza.

¹¹ Come ricorderò anche più avanti nel testo, è un perno del pensiero femminista del simbolico la convinzione che «La politica femminile non ha lo scopo di rendere la società migliore». La critica alla «confusione tra essere differente e essere migliore» è condotta sul presupposto che «è politicamente inefficace quanto umanamente iniquo far dipendere il significato della differenza femminile da contenuti di natura etica – come, del resto, da qualunque altro contenuto» (*Non credere*, p. 152).

che, avvalendosi del canone “giustizia non è” (non è abuso, non è sofisma, non è frode, non è sproporzione) si fa luce nel campo oscuro della ricerca del giusto¹². Il quale, il giusto, rimane nozione aperta proprio perché vi ci si può avvicinare solo per esclusione, grazie alle operazioni di una giustizia correttiva, consapevole, per prima cosa, dei pericoli che nascono dall’abuso della riparazione (la pretesa antiggiuridica di “avere di più”)¹³. Di qui il senso *logico-etico* che qualifica la struttura

¹² Mi rimetto ad alcuni passi giulianeî, quali nel libro li riferisco e commento alla p. 923 s.: «L’identificazione della giustizia con *Suum cuique* ha introdotto una dimensione contabile e quantitativa, diffidente nei confronti dell’equità: essa sembra guardare all’individuo piuttosto nel suo avere che nel suo essere’ e il suo primato ‘ha finito per favorire una concezione formale della giustizia’. La giustizia distributiva è gravata da strumentalismo etico: la maggiore o minore meritevolezza o utilità di una condotta, misurata sulla base dei criteri e dei fini dell’organizzazione di riferimento, dirige la distribuzione dei beni e degli onori e impartisce una pedagogia sociale, e perciò è sempre una minaccia alla libertà morale dell’uomo, e dunque alla sua dignità, anche quando alcune condotte sono premiate. Il primato di *Alterum non laedere*, invece, esprime ‘una filosofia della giustizia giuridica che non ha tentazioni distributive’. Mentre la ‘identificazione dell’equità con la giustizia distributiva è opera del razionalismo moderno’, una visione dialettica, ancorata ai presupposti della ragione classica, ‘dichiara la sua incompetenza’ sulla giustizia distributiva, e ha il suo campo invece in quello ‘della giustizia riparatrice’. L’equità è non abusare, è il giusto contraccambio e in questo senso è relativa: nel senso che può essere conosciuta solo in relazione a ciò che è stato tolto o dato, ai motivi e alle circostanze che qualificano un certo rapporto’. Giuliani reinterpreta così anche *Suum cuique* in termini di *Alterum non laedere*, lo risolve anch’esso in una proposizione negativa: ‘dare a ciascuno il suo’ non significa garantire il rispetto dell’ordine costituito, per esempio l’ordine delle proprietà e delle ricchezze, è un precetto che non va inteso come protezione giuridica di un assetto economico e politico dato, ma nella sua dimensione di principio della logica giuridica, quale logica della controversia. In questa chiave, esso significa ‘evitare l’abuso nella riparazione, che è nella sostanza abuso del diritto. Questo nasce dal desiderio antisociale di avere di più ed è compito del giudice ristabilire l’eguaglianza dando a ciascuno il suo’. Si delinea così ... ‘l’ideale della giustizia come reciprocità: che nessuno abbia di più, né di meno: proprio qui i giuristi romani hanno trovato ispirazione al principio *Malitiis non est indulgendum*. I presupposti della teoria dell’abuso del diritto sono nella filosofia classica del diritto romano’».

¹³ L’abuso della riparazione è la pretesa della vittima di avere un risarcimento sproporzionato al danno subito; benché sia segno di un’ineliminabile radice del bisogno di giustizia nell’ira (la collera) è compito della ragione giuridica, orientata alla reciprocità, contenere anche questa richiesta (v. anche la nota precedente). Ho appreso queste cose dalla riflessione giuliana sulla *Nozione aristotelica della giustizia*, ma le ho ritrovate par pari nell’analisi del rapporto tra avvocatina e cliente (una forma di affidamento tra donne) condotta da Lia Cigarini, e riflessa, per esempio in questo passaggio di *Non credere di avere dei diritti*, p. 76: «Nel processo le due donne, in rapporto tra loro, possono dare misura e rappresentazione al bisogno femminile, di solito taciuto o espresso in modo incoerente o avanzato sotto forma di richieste eccessive, in un contesto dove, ancor più spesso, l’ascolto di quel bisogno è pregiudicato da stereotipi culturali». Qui il fuoco del discorso è sulla mediazione dell’avvocatina che, in rapporto con la cliente, permette ai desideri e interessi della prima di «isciversi nel diritto modificando la sua struttura»; non di meno, la coscienza del pericolo rappresentato dall’abuso della riparazione, su cui sono istituite le tecniche isonomiche e controversiali dell’*ordo iudicarius*, è puro e semplice, e antichissimo, sapere giuridico, di cui la femminista del simbolico sa avvalersi. Per converso, molte rivendicazioni identitarie incorrono nell’abuso della riparazione e ciò fornisce una chiave d’analisi alquanto esplicativa per comprenderne le implicazioni antiggiuridiche (e rinvio di nuovo a Linhares, ma ricordo che in questo senso ragionava molto precisamente Giorgio

controversiale e dialettica della ragione giuridica, senso che il pensiero giuliano esalta e che è stato particolarmente colto da Francesco Cerrone negli studi che ha dedicato a questo Autore¹⁴, e sulla cui scia per tanti versi mi sono posta.

Ora, il tratto saliente che vorrei evidenziare è che, nel pensiero del simbolico, al rifiuto di un atteggiamento *prescrittivo*, un atteggiamento cioè che sottende una visione strumentale e moralistica del diritto e delle differenze (è questa che conduce a usare il diritto come veicolo di rivendicazioni da considerarsi giuste perché rimediano a storici svantaggi e/o sono utili alla società), corrisponde la preferenza per un atteggiamento, invece, *descrittivo*, e cioè orientato a *osservare* quello che le donne sono e fanno e che si sforza di *nominare* ciò che le donne sono e fanno, di *descriverlo*, appunto, per metterlo in circolo come occasione di maggiore consapevolezza e dunque di capacità di usare certe risorse, che sono già a disposizione di ciascuna, e se si vuole di ciascuno, ma nelle quali si crede abbastanza perché non “circolano” nel linguaggio, e negli scambi sociali, pertanto non sono riconosciute (ovvero, è come se non esistessero). Dalle testimonianze storiche, dalle biografie, dalle cronache, dal comportamento spontaneo di singole donne e grazie a una *analisi interiore* (una dimensione, l’interiorità, che Giuliani privilegia ai fini di capire come nascono le regole ed in generale “le norme della condotta umana”, e che è il cuore della concezione “soggettiva” del diritto: vi tornerò ancora) questo pensiero femminista *osserva*, nel senso che *vede e fa vedere*, che una grande facilitazione per ciascuna verso la realizzazione di sé è l’aver fiducia in un’altra donna, il coltivare una socialità femminile; in altre parole, il dare autorità al proprio sesso, dunque a sé stessa, attraverso il riconoscere autorità a un’altra donna. Ora, chiunque abbia letto *Non credere* sa che esso inizia con una carrellata di figure femminili che hanno trovato la loro libertà e la loro grandezza eleggendo altre donne a propri riferimenti; e, questo, ben prima che sorgessero movimenti di liberazione femminile, o leggi di parità o di “inclusione”. Quale è l’idea che corre in quelle pagine, l’idea che ha potuto far vedere libertà femminile nelle mistiche medievali, o nel farsi di Maifreda seguace di Guglielma?¹⁵ Che la libertà femminile non è il prodotto di alcune istituzioni o di dati tempi ma è una *necessità* sentita

Repetto quando scrivemmo *Law and Community: Alessandro Giuliani’s Aristotelian Vision*, di F.J. Mootz III, G. Bascherini, F. Cerrone, S. Niccolai, G. Repetto, in *Federalismi*, 16/2013, p. 1-29).

¹⁴ A partire da *Ragione dialettica e retorica* nell’opera di Alessandro Giuliani, in *Sociologia*, 2/2009, pp. 43-64 e dagli *Appunti* intorno a interpretazione e principi (con particolare riferimento alle fonti del diritto) nel pensiero di Alessandro Giuliani, in *Alessandro Giuliani: l’esperienza giuridica tra logica e etica*, cur. F. Cerrone e G. Repetto, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Firenze, 2012, p. 617-686.

¹⁵ Sto citando lo studio di Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un’eresia femminista*, La Tartaruga, 2003. Ne sintetizzo in pochissime parole il senso: Maifreda sapeva che, essendo lei una donna, la società non le offriva che ruoli in cui essere seconda (la moglie di, o anche l’abadessa di un monastero consacrato a un Dio-maschio); era una donna piena di forza, di volontà e di orgoglio; scelse allora di farsi seconda a una donna (Guglielma, che per lei era Dio) ciò che le permise di essere se stessa, una donna, senza essere sminuita, ma al contrario ingrandendosi.

sempre dalle singole donne, e che hanno *sempre* cercato, e trovato (quando più, quando meno) i modi per rispondervi, per metterla in pratica, e li hanno sempre praticati come ricerca di una socialità femminile. Dal punto di vista del pensiero del simbolico indubbiamente dunque, per una donna, l'inesistenza o la svalutazione *sociale* del proprio sesso è un problema molto grosso, è decisivo, ma la soluzione non potrà venire dalla società, dal sociale, il quale di per sé è sempre vissuto benissimo senza la libertà femminile; *vi va portata* e *vi può* essere portata a partire da un movimento individuale, singolare, e relazionale, grazie al quale ciascuna, dando credito al proprio bisogno *interiore* di essere in rapporto con la propria simile, per ricevere da un'altra un'immagine migliore di sé e delle proprie possibilità, mette quel bisogno in pratica *nel mondo esteriore*. E lo fa riscoprendo quel che una già sapeva sin dall'infanzia, ma che la svalutazione sociale del sesso femminile le ha fatto dimenticare: e cioè che «per diventare grande, ha bisogno di una donna più grande di lei»¹⁶. La scommessa è che in tal modo prendano forma e visibilità sociale relazioni in cui le donne guardano l'un l'altra come fonti di forza e non strumentalmente, ma sulla spinta di un fine in sé, la propria libertà¹⁷. È questo un movimento interiore ed esteriore di ripristino di una fonte di autorità, quella materna, il cui aspetto più prezioso è di rappresentare la possibilità di relazioni «senza secondi fini»¹⁸: il genere cui appartengono le «cose che non progrediscono e questo non perché rimangano 'indietro' o risultino 'superate' da altre che cambiano col tempo: *non fanno progressi perché sono semplicemente chiamate a ripresentarsi antiche e nuove*»¹⁹.

3. *Le giuste mediazioni*. Ciò spiega come mai, e in che senso, il pensiero del simbolico abbia fatto propria la parola «autorità». Salvando l'idea di autorità dalla sua contestazione moderna, che la ha ridotta a *potere*, esso la identifica, piuttosto, come una risorsa e come la condizione di un ordine, e di un ordine di libertà: sottraendo l'autorità «a chi la usurpa» (i detentori del potere sociale e politico) e restituendola ad una fonte che, col suo esistere, sostiene simbolicamente la nostra esistenza (la madre, la simile), diviene possibile trovare la forza per portare nel mondo i propri desideri, bisogni, parole; la forza (e la ragione) per esistere, in una

¹⁶ *Non credere*, p. 127 ss.

¹⁷ Inserendosi una genealogia femminile «che non mi definisce ma mi riconosce» diventa possibile «trovare la forza e l'immaginazione di ragionare «al di là degli stereotipi», ha spiegato finemente una volta ai miei studenti Clara Jourdan, pensatrice della Libreria delle donne (e giurista), per mostrare come da questo movimento interiore nascano forza politica e mutamento sociale (nel caso, quella del movimento per le *Città vicine*: il mio era un corso dedicato al diritto all'abitare (2019)

¹⁸ L'attenzione del pensiero del simbolico a evitare la confusione «tra la politica e la lotta per il potere», così come a rifuggire la pretesa di costruire la «società giusta», si congiunge alla critica di un «teatro storicistico» risultato di una tendenza a «restringere il significato della storia umana o a esagerarlo», che ha come risultato il tener fuori dal campo delle cose importanti proprio quelle che contano di più, le «relazioni senza secondi fini» che sono essenziali per la vita stessa dell'umanità: (L. Muraro, *Non è da tutti. L'incredibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma, 2011, p. 25).

¹⁹ *Ib.*, p. 81 enfasi aggiunta.

parola²⁰. È la questione delle “giuste mediazioni” cui allude anche il passo di Chiara Zamboni che ho messo in esergo: secondo il pensiero del simbolico, concepire la libertà femminile come il prodotto di alcune istituzioni, o di dati tempi, è incentrarsi su una mediazione non felice e non sicura (la sorte della nostra libertà dipende in quel caso dalle vicende di quelle istituzioni, o dei tempi); laddove la relazione con un’altra donna che sia veicolo di forza, di fiducia, di libertà, è una mediazione a portata di mano, che rende possibile un “possesso sicuro” (altra espressione cara al pensiero del simbolico) della nostra libertà. Invece, «la politica delle rivendicazioni, per quanto giuste, per quanto sentite, è una politica subordinata e della subordinazione perché fa leva su quello che risulta giusto secondo una realtà progettata e tenuta in piedi da altri, e perché adotta logicamente le loro forme politiche»²¹.

Anche le regole mi sono sembrate, per il diritto, mediazioni più felici e più sicure. Aniché affidare la cura (e la vita) del diritto ad istituzioni specializzate, alienandolo da noi, con la loro attitudine equitativa ce ne ricordano la radice nella nostra condotta, nelle nostre parole, in un lavoro che si fa in prima persona per schiarire un conflitto, calibrare due pretese, e che, grazie alla circolazione tra diritto e esperienza comune (come Ferrando sottolinea) accresce non solo un campo tecnico chiamato diritto, ma la convivenza (ed è questo anche il punto in cui il diritto ritrova la sua connessione con l’etica, il tema su cui, nel Simposio, ha lavorato Riccardo Fanciullacci). Le regole sono buone mediazioni del diritto, perché ci ricordano che esso rinvia a noi, come mi pare queste parole di Stefania Ferrando restituiscano assai chiaramente: «Le regole, in quanto sapere nato dall’esperienza, diventano matrici di senso: riattivano la capacità di articolare il proprio diritto, di dire quando si sente abuso ed ingiustizia. E il singolo può essere visto, allora, come qualcuno che nell’ingaggiare un conflitto, ad esempio su un muro, nel denunciare un abuso che lo danneggia, può anche avvertire gli equilibri della vita comune a cui quell’atto abusivo attenta»²².

E il punto cui intendo adesso arrivare è che, osservando che le donne hanno sempre ricercato una socialità femminile come fonte di vigore e di forza, il pensiero del simbolico, o per meglio dire le pensatrici del simbolico, che ritrovano *dentro di sé* quella stessa ricerca, *pronuncia alcune “regole”*: l’affidamento tra donne, l’autorità materna, ecc. In tal modo è messo in parola ciò che risulta

²⁰ «C’è da fare una scelta tra identificare l’autorità simbolica con il potere costituito in quanto assicura (o promette di assicurare, come fa l’opposizione costituita) una qualche sintesi sociale o riconoscere questa autorità alla donna che ci ha messi al mondo, e che ci ha insegnato a parlare. Autorità che le spetta in forza di questa relazione, e che va tolta ai poteri costituiti *i quali la usurpano.*» (L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre* (1992), 2° ed. 2000, Editori Riuniti, Roma, p. 127, corsivo mio).

²¹ Non credere, p. 19.

²² Scrivendo così Ferrando mette assai bene in parole l’idea che le regole rimandando ai singoli, a noi, come «mediatori» del diritto.

dall'*osservazione* (anche introspettiva, lo ripeto) di come le donne si comportano (fatta dando credito ad esse), e che mostra da parte loro la ricerca di relazioni significative con altre. Così una pratica spontanea, irriflessa, perché senza nome, quando osservata e nominata diviene anche una pratica raccomandabile e che si può intraprendere intenzionalmente. Ma non va perduto di vista che, queste regole (l'affidamento tra donne, l'autorità materna) il pensiero del simbolico le *pronuncia ma non le inventa*: non si mette nella posizione di chi fa nuove scoperte e le prescrive, si mette nella posizione di *dichiarare qualche cosa che c'è*, e così nell'essere vede *un elemento deontologico*, che se si vuole, è la scintilla di una possibilità migliore, la quale d'altronde, è già nelle cose²³.

E questo è esattamente quel che succede nelle regole "osservazioni e interpretazioni di comportamenti". Anzi, secondo me, è esattamente quello fa Ulpiano quando, nel passo relativo al parto della schiava, vede operante nel ragionamento di Bruto la regola di Paolo, la prima del libro *De Regulis* (la regola che, se si vuole, verte sulla nozione di *regula*, e di *ius*). La vede, benché Bruto sia venuto molto tempo prima di Paolo, e dunque non potesse conoscere quella regola, la quale raccomanda di tener presente (e proprio per pronunciare buone regole!) che "non dalla regola nasce il diritto ma dal diritto nasce la regola". Il che significa che, per comprendere quale regola applicare e come, occorre ogni volta, tener conto del fatto, della realtà, di cui si tratta: *dar ad essa credito* di avere qualcosa da dire, che può influire sul modo in cui, a nostra volta, la nomineremo e la valuteremo. Bruto, senza fermarsi alla regola dell'usufrutto, che presa nella lettera poteva bastare a considerare il parto della schiava un mero *fructus* appartenente come ogni altro all'usufruttuario, ne ha inteso le parole tenendo conto di ciò a cui erano in concreto riferite (un bambino) e pertanto non ha riconosciuto l'operare della regola. Ulpiano riconosce all'opera la regola di Paolo nel ragionare di Bruto e lo approva proprio perché vede che in quel ragionamento *c'era* già quella regola, che Paolo dunque, a sua volta, ha solo nominato. Quando si nomina qualcosa che già c'è si introduce, *un grandissimo "di più"*: lo scarto enormemente significativo che consiste nel renderci consapevoli di quel qualcosa, nell'acquisirne coscienza, scarto che è tanto più significativo in quanto non annulla né contraddice, ma conferma e arricchisce, *quel che già sapevamo*.

Tutto questo significa che quel che ho imparato dal pensiero del simbolico, e che ho adoperato per studiare le regole, ha molto a che vedere con qualcosa che di cui oggi è senz'altro insolito parlare, specialmente (ma non solo) riguardo al diritto: e cioè la dimensione della trascendenza, una parola che, insieme a "metafisica"

²³ Il ruolo della riflessione femminista è in dunque quello di offrire la cornice di parole che consentono di vedere quello che è: le persone, infatti, nel simbolico dominante non amico del materno, vedono la relazione materna ma non la simbolizzano «perché il dato di fatto non basta mai, la verità corrispondenza da sola non basta, non si regge, e ha bisogno della verità metafisica. *Per vedere una cosa bisogna averne l'idea*» (L. Muraro, *L'ordine simbolico*, p. 117).

compare più volte nel Simposio e che, a ben vedere, è strettamente legata a che cosa pensiamo sia la storia.

E vi verrò presto più da vicino, ma vorrei soffermarmi su un altro aspetto dell'«illuminazione reciproca» e che ancora riguarda le regole “osservazioni e interpretazioni di comportamenti”: la “connessione” fatti e valori attraverso le “implicazioni deontologiche dell'essere” – che ho del resto appena menzionato.

4. *Il parto della schiava e le implicazioni deontologiche dell'essere (La “connessione” tra fatti e valori).* Per farlo, resto sul passo del mio libro relativo al caso del parto della schiava, dove sostengo che «nel leggere il fatto come lo ha letto (con un impegno moralmente orientato alla realtà, al vero), Bruto ha agito precisamente come deve agire un giureconsulto: è facile comprendere che, se Ulpiano approva l'operare di Bruto, non lo fa perché la sua soluzione è la più umana, la più adatta sotto certi profili di astratta giustizia o moralità, oppure di convenienza, o in vista di certi fini sociali, ma perché Bruto ha agito come Paolo, nella regola di apertura del *De Regulis*, insegna ad agire, e proprio perché lo ha fatto, diremmo, la sua soluzione risulta la più umana e la più giusta». Queste sono le mie considerazioni che sono state accusate di anacronismo dalla romanista Marina Frunzio (perché Bruto è venuto molto prima di Paolo)²⁴, ma esse, nel Simposio, hanno lasciato anche insoddisfatto Riccardo Fanciullacci per altro motivo, e cioè perché io sostengo che ciò che ha portato Bruto a ragionare come ha ragionato è «l'incrocio tra i due movimenti (quello da dentro, che sono i sentimenti di Bruto, e quello da fuori, che è la realtà del *fructus*-bambino) sul terreno della *quaestio*». Secondo Fanciullacci, vi è qualcosa di difficoltoso nel passaggio, «non ... il riferimento alla *quaestio*, che è anzi ben chiarito in precedenza, [bensì] il concetto di ‘incrocio tra i due movimenti’, ossia l'incrocio tra i sentimenti di Bruto e la realtà». Fanciullacci riporta l'esempio del parto della schiava alla questione del determinismo sociale e vi vede un importante esempio della fallacia delle tesi secondo cui il campo visivo entro cui vediamo la realtà è *determinato* da condizioni invisibili e immodificabili dall'opera umana, mentre invece (e Fanciullacci dà merito alla tradizione topica delle regole di far affiorare ciò, e occorre dar merito a lui di aver dato di quella tradizione un resoconto magistrale), se è vero che il nostro campo visivo “dipende” da tutto ciò che lo conforma, è anche vero che esso «si modifica anche in base a ciò che gli uomini fanno e dicono». Il che mi trova perfettamente concorde, e certamente troverebbe concorde Giuliani e tutti i giuristi delle regole. Ma c'è un altro aspetto che potrebbe in tal modo rimanere in qualche modo sottovalutato, che mi preme in quanto giurista e che mi porterebbe a ribadire che il tema della *quaestio* non può essere separato da quello dell'“incrocio”. Che cosa intendo per “incrocio”? Che ogni giurista è uomo storico, coi suoi sentimenti, che gli vengono anche dal tempo in cui vive e sono “dentro” di

²⁴ Cit. sopra a nota 4.

lui perché ne formano la mentalità, le inclinazioni, le preferenze, ma, quando incontra un fatto, un giurista lo incontra nella dimensione della controversia, rispetto alla quale deve esprimersi non in nome delle sue preferenze, dei suoi auspici, o in vista di un risultato sociale, ma in base a quello che gli risulta dalla controversia stessa, e nei limiti di essa, senza sovradeterminare, né lasciare silenti, i “fatti”, ovvero i frammenti di realtà che in essa si presentano.

L'esempio del parto della schiava dunque a me serviva (e sarei certa servisse anche a Carlo Beduschi, nella luce dei cui scritti l'ho ripreso) per mostrare come l'autonomia del diritto *si fa* rispetto alle pressioni esterne (comprese quelle pressioni esterne che immettiamo nel diritto quali nostre preferenze politiche o morali): quella autonomia *si fa* in quanto si tiene fermo l'impegno a ragionare *nei limiti* della controversia, di ciò che è rilevante, dei precedenti utilizzabili, poiché si tratta di decidere sulla base di ciò che risulta (la prova) e non sulla base di ciò che *sappiamo già* (i nostri giudizi morali o politici su date questioni). In tal modo il diritto resiste al divenire servente «a un piano, a un risultato», le parole di Giuliani tanto ricorrenti nel libro, indicative degli intendimenti strumentali del diritto.

In altri termini, il passo mi è sembrato un ottimo esempio della *differenza* del diritto (parola con cui posso sintetizzare l'autonomia, la realtà, o la specificità del diritto che ricerco e che rinvento nella tradizione topica delle regole). È una differenza che in tutto il libro svolgo come un saper dar credito alle “implicazioni deontologiche dell'essere” (o della condotta, o del fatto: e riprendo questa prospettiva da Giuliani), secondo un movimento, già tutto racchiuso nell'idea di Paolo (non dalla regola nasce il diritto, ma esso va ricercato nel fatto). Un movimento che va nel senso (io sostengo) della “connessione” tra fatti e valori, per il tramite delle capacità assiologiche della mente umana, che si esercitano nel campo, delimitato, di una *quaestio*.

Come ho detto sin qui, è stato il pensiero del simbolico, che tanto ha influito sulla mia mentalità, a farmi credere nelle implicazioni deontologiche dell'essere, sottese all'idea descrittiva della regola; ma esso ha anche fatto sì che di che cosa siano quelle implicazioni io mi sia fatta una mia idea, nella quale probabilmente risiede anche il motivo per cui, come Fanciullacci mi obietta, non riesco, o non voglio, superare davvero la distinzione fatti valori.

Ricapitolo: l'ipotesi che *l'essere* (la realtà, i fatti, le cose) abbiano implicazioni deontologiche è di per sé un rifiuto della separazione tra fatti e valori, e va bene: essa significa pensare che i fatti non sono inerti, indifferenti al vero o al falso ma prescrivono qualcosa, in particolare circa il modo in cui li mettiamo in parola. Perché dunque, da parte mia, (questa l'obiezione di Fanciullacci) prendersela tanto a cuore *contro* la separazione tra fatti e valori, *eppure* rimanervi «invischiata» utilizzando espressioni che la convalidano, come “connessione” tra fatti e valori o, peggio, a suo giudizio, “partecipazione della mente umana alla costituzione della realtà”?

Perché, secondo me, al fondo dell'idea che i fatti abbiano implicazioni deontologiche sta la speranza che essi *possano significarsi per quelli che sono*, e le parole “fatto” e “valore”, nella lingua che parliamo, servono a *dire* questa speranza. Riporto un'affermazione di Luisa Muraro, che ho appena ripresa implicitamente: «quando concepito «come indifferente al vero e al falso l'essere non può *prescrivere* niente al nostro dire così e colà»²⁵. Queste parole, oltre a essere esprimibili con le “componenti deontologiche dell'essere” dichiarano la scommessa radicale che è sottesa al difenderne l'esistenza, e la scommessa è che «l'esperienza [cessi] di esporsi alle interpretazioni esterne e produca la sua interpretazione. E il reale cessi di presentarsi come mero effetto per diventare principio»²⁶.

Questa scommessa, con tutta la sua radicalità, s'incontra a mio avviso molto strettamente con l'intero intento che percorre la riflessione giuliana sull'esperienza giuridica e ne guida la valorizzazione delle *regulae iuris* (nelle tante chiavi in cui le legge: “osservazioni di comportamenti”, “definizioni dialettiche”, ecc.) È innegabile che la spinta sottesa alla ricerca di Giuliani contro una idea “eteronoma” di norma, così come contro la “morale dell'obbligo” è l'andare alla ricerca di una dimensione del diritto in cui esso sia espressione *anche* di libertà, non solo di coazione (e allora è importante difendere la misura in cui esso nasce per così dire dal basso, da dentro - dall'esperienza, dai fatti, da chi li vive - e non dall'alto, da fuori). Ma quale è il senso, o il fine, di questa spinta? Secondo me, l'auspicio che essa possa favorire la formazione di un ordine sociale che corrisponda a noi, coloro che lo vivono, in quanto capaci di dare un'interpretazione della loro realtà “che li significhi”. Quel che la pensatrice femminista, a me pare, auspica avvenga alla realtà dell'essere donna, e cioè il divenire “valore” di un “fatto”²⁷ (che non cessa di esser tale), lo riscontro come possibilità offerta dalla controversia, la quale, ricercando il valore di un fatto, cioè il suo senso, ovvero la sua qualità, dà ogni volta ad esso la possibilità di significarsi.

Considerata la portata di due grandi scommesse - quella di Muraro, per quanto riguarda la libertà femminile e quella di Giuliani, per quanto riguarda l'ordine giuridico - io ho pensato che le implicazioni deontologiche dell'essere siano prima di tutto un atto di fiducia; è un atto di fiducia nella realtà, nell'essere, che le rende

²⁵ L. Muraro, *L'ordine simbolico*, p. 30, enfasi mia.

²⁶ *Ib.*, p. 94.

²⁷ In altri termini, le proposte di Fanciullacci per un vero superamento della dicotomia fatto valore mi danno da pensare, ma avverto il timore che esse possano sacrificare una forma del pensiero, e della parola, che ci permette di articolare la realtà e i suoi mutamenti (in questo senso rifiutare la dicotomia fatti valori non implica che la differenza tra i due sia da sopprimere, perché “valore” vuol dire “qualità” e dunque il termine può servire a salvaguardare le “differenze qualitative”). È inoltre un'esigenza tipica del ragionamento giuridico, e penserei della dialettica, andare alla ricerca delle *qualità* di un fatto, per individuare quelle appropriate, o, meglio, per escludere quelle inadatte (per cui una certa distinzione tra il fatto e le sue qualità è necessaria e presupposta, e un conto è apprezzare l'uno, un conto le altre).

pensabili, visibili, dicibili, e quell'atto di fiducia non è nell'essere, è nel soggetto. Penso che quell'atto di fiducia può essere il frutto di percorsi piuttosto complicati, e vi verrò nel paragrafo seguente, ma mi pare che qualcosa di esso dovrebbe entrare nei modi in cui parliamo delle implicazioni deontologiche dell'essere, anche solo, forse, "schivandone" definizioni tutte in positivo. Per esempio, secondo Fanciullacci, la "componente deontologica" dell'essere è «il complesso delle obbligazioni, generali e particolari, connesse ai tratti moralmente rilevanti di una situazione, e cioè le regole implicite in certi rapporti, regole che costituiscono l'eticità, e dunque la dimensione normativa da cui prendere le mosse»: quel che ci viene incontro e che ci impegna quando, all'essere, ci apriamo. Sono d'accordo? In un certo senso sì (lo dirò alla fine di questo scritto) ma in un altro senso no, e provo a dirlo adesso: direi che parlerei delle "componenti deontologiche" del fatto, o dell'essere, in un modo un po' meno carico di eticità (se la si intende come normatività), perché non sfugga che, prima della "norma" che l'essere ci indirizza (ciò che a noi prescrive), viene la libertà, che abbiamo esercitato nel dargli credito; e intendo libertà anche nel senso, confuso e ambiguo se si vuole, ma primario, e negativo, di un *liberarsi da*.

Anche questo l'ho imparato dal pensiero del simbolico e parlarne mi aiuta in qualche modo a venire a un tema sollevato da Stefania Ferrando, quello dei moventi che hanno spinto me ad aprire, come ho fatto, un contenzioso col diritto, quale oggi lo si intende, e specialmente nel mio campo, il diritto costituzionale.

5. *Far leva sul "disinteresse": se aprire un vuoto non è cadere nel nulla (I miei moventi)*. Uno degli aspetti in cui consiste l'unicità del pensiero del simbolico rispetto ad altri femminismi, ed un suo profondo elemento di consonanza con le mentalità che diffidano degli usi strumentali del diritto, sta nel suo rifiuto di esempi moralistici, pedagogici, di figure femminili che insegnino a una donna come *dovrebbe essere*. L'ordine simbolico materno è certamente un ordine involontario: non tende a costruire un certo tipo di uomo o di donna, o di società; vero e proprio sommarsi di "scarti"²⁸, i gesti individuali da cui si origina (lo spostamento del riconoscimento dell'autorità verso una fonte femminile) non si finalizzano a un piano, a un risultato. Rifiutando i modelli pedagogici o le "definizioni dell'essere donna/uomo", e ovverosia ogni precettistica, il pensiero del simbolico dichiara che la politica delle donne «non è un modo per raggiungere la giustizia sociale e non deve essere caricata di etica: il suo scopo non è il bene della società, ma l'arricchimento dell'umanità»²⁹.

²⁸ «Il cambiamento può avvenire non solo pe i desideri alternativi guidati da progetti politici ma per un sommarsi di scarti ... questo forse è il nostro modo, perché il movimento femminile è cominciato con il fare qualcosa, riunirsi tra donne, che era come scartarsi. sottrazione senza intenzione di abbattere» (*Il Catalogo giallo*, p. 66).

²⁹ *Non credere*, p. 150.

Siccome, lo ripeto, con questo tipo di discorsi ho formato la mia mentalità, ho dunque inteso le componenti deontologiche dell'essere come opportunità di arricchimento del nostro senso della realtà, che possiamo guadagnare, precisamente, grazie a una posizione di *disinteresse*, che è l'aspetto che ora vorrei sottolineare, e che ho poco sopra introdotto parlando di quel tanto di fiducia, o di libertà, che è in gioco da parte nostra quando, ricercando le componenti deontologiche dell'essere, diamo loro una possibilità.

Introdurre il tema del disinteresse non è una propriamente obiezione a Fanciullacci (il disinteresse, anche come apertura alla realtà, non è affatto escluso, e anzi forse è presupposto dalla sua definizione di "componenti deontologiche"; ed è del resto ben armonizzabile con l'imparzialità richiesta a un giudice). Tuttavia, mi serve a dire, per mettere ora a fuoco più che altro i miei moventi, che c'è un tipo di disinteresse che non è descrivibile solo in termini positivi (una, buona, attitudine spirituale: di apertura, appunto), ma che è descrivibile anche in termini negativi, come una presa di distanza, un "disinvestire da", o, appunto, uno "scartarsi". La caratteristica di questo tipo di disinteresse non è tanto *l'aprirsi* all'essere, ma è (quando quel disinteresse non è distruttivo o autodistruttivo) un *confidarvi*, come qualcosa che ci sorreggerà, anche se per il momento sappiamo bene cosa è ciò da cui disinvestiamo, e molto meno bene ciò che, prendendone distanza, troveremo.

Una delle cui formule più illuminanti, per me, del pensiero del simbolico - e che letteralmente suona: «vuoto simbolico pieno di esistenza»³⁰ - dice che è possibile, e che è una buona strategia, saper "stare nel vuoto senza cadere nel nulla" (così io la traduco a me stessa). Che cosa significa? Significa, in termini di libertà femminile, che occorre liberarsi dai costrutti, dagli stereotipi, dai condizionamenti che provengono dalla società, (in questo senso far vuoto simbolico: far vuoto dell'ordine simbolico dominante), e occorre farlo a costo di scoprire di *essere* "un vuoto", all'interno di quest'ultimo; ma *perché* accedere a questo vuoto? Per *sostarvi*, di modo che nel silenzio che si è fatto delle voci interpretanti, possa essere udibile una voce dentro di noi (per il pensiero del simbolico, la voce che ci indirizza a ricercare e ricostituire una relazione generativa con un'altra donna, come la chiama Ferrando, e quindi con noi stesse. E questa voce è una implicazione deontologica dell'essere).

Per fare del vuoto «un pieno di esistenza» occorre dunque saper evitare, una volta fatto il vuoto (con l'ausilio della critica), di cadere nel nulla. E nel nulla si cade in due modi. O procedendo in modo inarrestabile «nell'ordine delle negazioni» (l'espressione è di Luisa Muraro), come fa il pensiero decostruttivo odierno, che non lascia alcuna risorsa alla realtà (e dunque alla realtà della nostra esistenza di donne) *oppure* affrettandosi a riempire il vuoto, che fa paura, assumendo questa o quella identità sociale ritenuta valida (ad esempio, sempre per restare al femminismo, qualche forma di attivismo volto a finalità socialmente considerate

³⁰ Riprendo l'espressione da *Il Catalogo Giallo*, p. 32.

giuste). In ambedue i casi, vi si cade per la sfiducia che l'essere possa bastare a sostenerci (nel caso di una donna, il semplice fatto di esserlo), dovuta forse a che, quale lo avvertiamo una volta che abbiamo “fatto vuoto” di costrutti e di stereotipi, o di discorsi ricevuti, il nostro essere ha forme assai meno compiute, risolte e, tornite, di quello da cui abbiamo disinvestito.

L'immagine dello stare nel vuoto senza cadere nel nulla, meglio la sua dicitura originale (vuoto simbolico pieno di esistenza) è pensata per la libertà femminile, che si conquista mettendo in discussione i costrutti sociali sulle donne, ma non il fatto di essere donna³¹; ma io credo offra qualche delucidazione anche a questioni che viviamo come giuristi, e in specie come giuriste.

In effetti lo scenario che si apre a noi, giuriste e giuristi dei tempi contemporanei, tempi in cui non è insolita la messa a tema della “morte” o della “fine” del diritto, è cosiffatto: da un lato, possiamo affiliarci a “studi critici” che, assunto che il diritto è un vuoto (perché è solo una sovrastruttura di potere) procedono inarrestabilmente nell'ordine delle negazioni, e non trovando altro nel diritto che un mezzo per condurre battaglie politiche ne negano ogni realtà e valore autonomo rispetto a queste ultime (di qui l'antigiuridicità di queste correnti, che come dicevo Linhares sottolinea)³². In questo modo assumiamo del diritto tutto il negativo e solo il negativo, il che comporta, del diritto, la soppressione come esperienza autonoma (come realtà) e per noi, giuristi, accettare un regime di finzione. Dall'altro lato, scoperto il vuoto (il diritto è solo una sovrastruttura del potere), possiamo riempirlo subito di giustificazioni valide (è un'espressione di potere, sì, ma al passo coi tempi, e votata a finalità utili, coincidenti coi valori che le democrazie costituzionali fanno proprie), il che è, al massimo, accettare un surrogato di una autonomia e consistenza del diritto che si dà per scontato non siano. In entrambi i casi ciò che sopravvive è l'eteronomia del diritto, il suo carattere strumentale, la sua esteriorità³³. Io in effetti

³¹ Cambiare il simbolico richiede un atto di fiducia nella possibilità per un singolo essere umano di riconoscere le cose e le esperienze per come sono ‘in realtà’ e cioè «nel senso del render conto fedelmente della propria esperienza mettendola in comune con l'altro grazie alla parola». Questo è difficile, perché viviamo in un'epoca in cui l'esperienza soggettiva, non da ultimo per effetto di una almeno «parziale sovrapposizione» tra gli aspetti distruttivi della post-modernità e «le decostruzioni operate da un certo pensiero critico» è crescentemente minacciata da un senso di irrealtà. «La faccenda è più sofisticata di come la espongo, ma questo non cambia la situazione per quel che mi riguarda, perché *io non intendo scostarmi da quel modo di pensare secondo il quale le cose semplicemente capitano, le donne ovviamente esistono e io sono una di loro*» (L. Muraro, *Non è da tutti*, p. 20, corsivo A.)

³² V. sopra nota 7.

³³ È del resto come tale, sia come forma di morale pubblica sia come sistema di *governance* sociale, che il diritto non da oggi appare condannato a morte (nell'un caso a condannarlo sono gli studi critici, nell'altro caso le tecnologie, da ultimo la A.I.), e si v. la sintesi che, della tematica, dà M. Ricciardi, *Cronaca di una morte annunciata*, in *Politeia*, n.148/2022, pp. 3-10. Non senza che vi sia chi si mette alacramente nell'opposta prospettiva, quella di garantire la sopravvivenza del diritto dimostrando che esso è “al passo” con l'algoritmo, essendo, in un certo senso, già tale (F. Balaguer Callejón, F., *La constitución del algoritmo*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2022; né

(Stefania Ferrando ha ragione) amo troppo il diritto per accontentarmi di questo: lo amo (vi confido) come un modo prezioso di far affiorare ragioni, punti di vista, convinzioni che *con la sua stessa esistenza* (un'esistenza in cui confido, sebbene non corrisponda al modo di essere del diritto visibile e consueto) esso mi incoraggia a testimoniare e scambiare, a provare a mettere in circolo, a difendere. E allora si può fare, come ho fatto io, un lavoro che se disfa costruzioni (e decostruzioni) le quali, almeno a me, appaiono inappaganti del diritto lo fa perché, nel vuoto che ne risulta, si senta qualcosa d'altro, da cui passare a un «pieno di esistenza». E il «pieno di esistenza (anche questo l'ho imparato dal pensiero del simbolico) non coincide con una realtà operativa e compatta a tutto tondo, con una coerenza tridimensionale e pronta all'uso. L'esistenza è fatta anche di frammenti, di particolari, e anche di ripetizioni, che, se li guardi con attenzione, se dai ad essi credito, dicono che qualcosa c'è, per quanto tutto militi a dirti che *non è*.

II. LA DIFFERENZA DEL DIRITTO

1. *Metafisica e trascendenza (Il problema della storia nel diritto)*. E così, disinvestendo da un certo modo d'essere del diritto (molto solido e reale) e investendo in un altro (alla cui esistenza davo solo credito), ho seguito le tradizioni delle regole.

Nel farlo, è stato inevitabile tornare e ritornare sulla regola di Paolo (e che, ad averla in mente, la si ritrova rimaneggiata e riecheggiata ovunque e sempre, anche ai tempi nostri). L'ho poco sopra menzionata: “non dalla regola nasce il diritto ma dal diritto nasce la regola”.

Il mio scopo non è stato quello di accertare che cosa *veramente* ha detto Paolo (e tanto meno di “decostruirlo”³⁴) ma è stato quello di evidenziare *quale significato è stato assegnato alla regola*, considerata la “regola delle regole” o la guida al modo di usarle. Ed è stato del resto uno dei piaceri della mia ricerca scoprire che il

vi ha dubbio, e nel libro vi accenno, che esista da sempre un logicismo giuridico appassionato alle tecniche combinatorie, agli automatismi (il lullismo). Ma un tale logicismo, almeno, e se non altro per certe sue componenti alchemiche, quindi antiche, non esibiva quell'impegno a dimostrare che il diritto è al passo con i tempi, che invece contrassegna le correnti storiciste modernizzatrici, le quali, da quando sono comparse, non hanno fatto che impegnarsi in quella dimostrazione. Molti hanno paura di non apparire al passo con i tempi, di esser tagliati fuori dalla Grande Storia, dallo spirito dei tempi, ed è anche comprensibile. Quando Vittorio Scialoja, coltissimo e brillantissimo *ventiduenne* si mise contro la tradizione plurisecolare delle *regulae iuris* (vi sto arrivando nel testo), a fare la sua forza fu questa paura, che contagiò molti, io credo. Più che ci ripenso, più mi convinco che quella paura, che allora apparve forza e gli conquistò così tanto potere (intellettuale, accademico), abbia messo un tarlo nell'autonomia dei giuristi (oggi quel tarlo ha anche la forma dei finanziamenti della ricerca, che ci tengono astretti alla Grande Storia, allo spirito dei tempi).

³⁴ Negli studi romanistici il decostruzionismo, à la Yan Thomas, mi pare in effetti il naturale successore, o *alter ego*, dell'interpolazionismo: due modi diversi, ma analoghi, di negare la dimensione del diritto quale storia, per l'appunto *storicizzandolo*.

discorso dei giuristi è stato a lungo impastato degli stessi luoghi, fianco delle stesse parole (ne faccio molti esempi nel libro). Il diritto va ricercato nel fatto, e cioè: dall'individuazione dello squilibrio che segna una certa relazione viene l'indicazione di come ripristinare l'equilibrio (e in questo si esprime l'equità come "fonte di riconoscimento" del diritto) e pertanto, anche, le regole non sono riducibili a un elenco ma vanno plausibilmente considerate come tali tutte le proposizioni, le osservazioni, perfino gli incisi (uno di questi è la da me amatissima *Malitiis non est indulgendum*) che i giuristi romani fanno nel meditare su questo o quel caso, e che sono "sparse" nel Digesto (le regole sono dunque anche "frammenti").

Verrò poco oltre ai profili cui ho adesso introdotto (l'equità e il carattere topico delle regole), mentre ora vorrei soffermarmi a dire che il modo di operare che ho prescelto, quello di *andare alla ricerca di che cosa la regola di Paolo ha significato per chi è venuto dopo, in una tradizione di molti secoli, è di per sé e al tempo stesso tanto un gesto di fiducia nell'essere del diritto, quanto un'opzione per il suo carattere storico e sociale*. Il diritto è "impresa collettiva", diceva Giuliani; e se lo è, lo è anche nel senso che è un "impersonale", un bene cioè che nella sua dimensione fondante non si sviluppa, *non progredisce*, ma è sempre lo stesso, come è tipico, lo dicevo in precedenza, di ciò che non ha secondi fini, e serve a se stesso (di qui il senso valido della ripetitività, dei ricorsi, delle omofonie tra giuristi di tempi, o "generazioni", diversi).

Questa opzione metodologica è sottesa a tutta la ricerca, la riprendo da Giuliani, e da quanto detto sin qui risulta evidente, io penso, che se ad essa mi affido è perché corrisponde, oltre che al modo di pensare dei giuristi delle regole, allo sguardo del femminismo del simbolico, che, come dicevo, consiste in, e mi ha insegnato a, "dare credito" a ciò che la realtà, l'esperienza, la storia, un complesso di pratiche ci mostra.

E dunque, isolare il "vero" significato di una regola - o se per questo di una norma, di un istituto - è certo molto importante a dati fini, ma *altro* è l'indagine intorno al significato "assegnato", riconosciuto, condiviso e intorno ai valori che una certa regola ha trasportato nel tempo, e cioè ai suoi *usi pratici*. Come giuristi, quando privilegiamo la prima indagine a discapito della seconda (o viceversa) riviviamo una contesa ormai plurisecolare che verte sul senso della storicità del diritto e rimanda a diverse idee della logica giuridica (p. 345). In gioco, vi è la possibilità per il diritto di *trascendere* le proprie manifestazioni immanenti, storiche, empiriche e in tal modo valere come istanza ordinante a cui è possibile attingere *sempre* (in qualunque condizione *storica* della legislazione, delle istituzioni, delle esigenze di governo, ecc.)³⁵. Nel libro più volte sottolineo come i giuristi della tradizione di diritto romano comune, dai Glossatori ai nostri giureconsulti d'età statutaria, abbiano inteso il diritto, che essi rinvenivano nel

³⁵ Anche quando la democrazia costituzionale non ci fosse più, per riprendere un tema svolto da Massimo La Torre, e a cui faccio riferimento nel libro (p. 896).

Corpus Iuris, quale bene a essi indisponibile: permetteva di operare, di riconoscersi come giuristi, proprio in quanto non era (dato per) creato e liberamente modificabile da essi (e tanto meno perché “venivano dopo”).

Rompendo con questo atteggiamento in nome degli indirizzi interpolazionisti, tutto impregnato di uno spirito modernizzatore storicista e sociologico, Scialoja condusse la sua battaglia contro *Malitiis* e il relativo “guazzabuglio medievale”³⁶; Gianturco («nella tradizione italiana», secondo Giuliani) ragionò invece in altro senso: va bene, certo, è un brocardo inventato nel Medioevo su un frammento di Celso, ma il punto non è la sua “autenticità”, il punto che interessa a me, come giurista *positivo*, è il suo “valore”, quel che *trasporta* di sensato, di utile, di significativo e di espressivo di principi che costituiscono la scienza in cui opero e che io voglio, devo, *continuare*. Tolgo il ciarpame, ma non butto il succo, se mi interessa un sistema; precisamente, se mi interessa non un ordine inteso come un sistema di deduzioni logiche ma uno in grado di rappresentare «i principi supremi che scaturiscono dal concetto stesso del diritto» (Gianturco, p. 614 e 620).

La questione era, ed è, in che senso il diritto è solo storico, una variabile dipendente, in che senso esso è anche storia e civiltà proprio perché, e in quanto, per certi versi è *sempre lo stesso*.

Tipicamente storicista è l’argomento del “superamento” delle regole, che si è presentato anche nel Simposio e che d’altronde, sin troppo facilmente riferibile a regole vecchie di duemila anni, prova tutto e nulla³⁷. Certo vi sono nel bagaglio delle *regulae iuris* alcune regole “superate” (quelle che riguardano gli schiavi, o le donne, come, pensando forse alla famosa seconda regola che esclude le donne dagli uffici pubblici, nota Manuel Atienza; e non sono superate da oggi); ma l’argomento del “superamento” si presta a essere applicato principi a noi assai più vicini. Potrei citare la norma costituzionale sulla funzione familiare della donna, a molte apparsa superata già nel momento in cui veniva scritta; e potrei citare, sia pure con grande apprensione, l’idea stessa di una democrazia fondata sulla sovranità popolare o dove il Parlamento conta qualcosa, oggi superata dalla *governance* europea e in poche parole dalle esigenze dei tempi nuovi, i nostri, nei quali dibattiamo l’idea se sia ancora attuale il suffragio universale che dà il voto a tutti, anche agli analfabeti, in un mondo in cui si devono prendere decisioni che richiedono competenze specialistiche. Né d’altronde lo scopo del mio lavoro è stato quello di invitare i giuristi a tornare ad applicare *come tale* un *elenco* di regole, ma ho visto semmai nella tradizione delle regole (mi appello alle parole di Repetto, che ben delineano

³⁶ Dicevo quel che penso del suo gesto sopra, alla nota 33.

³⁷ Quell’argomento non è altro che la riaffermazione di se stesso: vi si ripresenta invero l’idea che la storicità del diritto possa essere intesa solo nel senso del “cattivo storicismo” (la storia come piano evolutivo). In questo senso concordo certamente con Atienza: una tale storicità è scoperta recente, ma nego che prima o in assenza di essa si potesse e si sia apprezzata la storicità del diritto (e in nome di ciò, come faccio nel libro sulla scia di Giuliani, avanzo dubbi su che quella recente “scoperta” sia stata anche un avanzamento, un miglioramento nella nostra comprensione del diritto).

il mio scopo, pur non confidandovi) «una proposta di metodo *e di contenuti*» (enfasi mia), che, come tornerò a dire, propone di contenere la priorità che il diritto odierno, per pensare se stesso e la sua funzione, assegna al sociale, se non al “collettivo”, con una riconsiderazione del valore dell'*individuale*, se si vuol salvaguardare, del diritto, quel che ne fa uno spazio di pensiero (e precisamente, riprendo alcune parole da Stefania Ferrando, uno «spazio comune ne quale possiamo *pensare* in termini di equità e non solo di interessi di rapporti o rapporti di potere». L'enfasi è mia).

In realtà l'argomento del “superamento” delle regole non fa che replicare l'incredulità verso la possibilità di riconoscere nel diritto (e non solo) *principi* nel senso di istanze permanenti e *ragioni d'essere*, incredulità che è propria del tipo di storicismo, che nel libro critico, il quale punta su una visione interamente convenzionale e relativa del diritto, anche quanto attribuisce ad alcuni suoi “livelli” i nomi impegnativi di Costituzione, e di conseguenza è disponibile a investire di un medesimo convenzionalismo, e relativismo, *ciò di cui* una Costituzione si occupa, e vale a dire: tanto gli aspetti politici della nostra convivenza, quanto noi, come individui, ovvero come esseri umani. Che questo sia il rischio mi pare innegabile: il mito di un uomo «nuovo» costruito (costruibile) dalla Costituzione in nome delle esigenze sociali (collettive) è talmente radicato in noi, che esso affiora anche nel Simposio, a riprova peraltro di come l'impossibilità di recuperare l'idea di una sorgente “individualistica” (soggettiva) del diritto si accompagni a una opzione asimmetrica (sia pur, o proprio perché, pregna di valenze illuminate)³⁸ quanto al rapporto tra governanti e governati. Ed ecco la semplice, davvero *ingenua* domanda da cui nasce il mio libro: chi controllerà i governanti e *con cosa*, se gli stessi principi del diritto sono assorbiti nei principi costituzionali *mutevoli* (e cioè intesi nel modo che ho descritto); come mettere in discussione l'adeguatezza della regola alla cosa, se i soggetti dell'esperienza, cui la regola si riferisce, sono da quest'ultima ritenuti costruibili e devono in ultima analisi fare leva, per agire, non sulla propria ma «su una realtà progettata e tenuta in piedi da altri»?

È vero, lo ammetto, la mia critica allo strumentalismo è financo eccessiva ed è proprio Elisa Olivito, un'autrice che nei suoi studi difende il “punto di vista del diritto” ed è sensibilissima al problema dell'uso strumentale del diritto costituzionale³⁹, a farmi giustamente notare che, però, di convenzioni, dunque di

³⁸ Giorgio Repetto lo dice molto raffinatamente, come gli è proprio, ma lo dice, parlando della necessità, impostasi con l'epoca contemporanea, in cui «non è più possibile separare e contrapporre l'istanza individuale *e quella collettiva*», «di assegnare valore propriamente normativo a quelle istanze associate al modo d'essere moderno delle costituzioni ma anche (e questo pare il nodo saliente), di *iscrivere il problema dell'individualità entro coordinate [offerte da] nuovi valori capaci di rinnovare, in un contesto mutato, lo spazio espressivo dell'individuo e dei suoi principi* (come sarà evidentemente nella Costituzione repubblicana)» (enfasi mie).

³⁹ Lo comprova il suo più recente studio, *L'incudine e il martello. Itinerari del pensiero su permanenza e mutamento nel diritto costituzionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024.

accordi, vive anche la *durata* dei principi. Ma, in questa, non sento un'obiezione, perché in quel modo di ragionare sento riecheggiare l'atteggiamento che praticava Gianturco nell'andare alla ricerca di certi principi fondamentali, «intorno ai quali tutti si accordino», e per “tutti” si intende non un impossibile unanimità, ma un rinvio a ciò *che ha sede in tutti*, il pensiero, ed un invito dunque ai giuristi a restar memori che «protagonista del mondo del diritto è l'uomo» (Giuliani).

È questo atteggiamento e il corrispondente senso della storia che permette di parlare di “principi costitutivi del diritto” senza implicare un giusnaturalismo “astratto e metafisico”, e che, se urta col dogma storicista e positivista ancora così tanto presente tra noi, realizza invece quel tipo di «metafisica realistica» che Angela Condello in modo stimolante rinviene nel libro (parlando di una sorta di «ricerca dell'essenza nell'esperienza»⁴⁰, o quella forma di «trascendenza» (quale riscatto del diritto dalla mera immanenza) avvertita da Elisa Olivito, e che la coglie anche nel suo significato di garante della continuità nel cambiamento, della possibilità, come Elisa scrive, di immaginare «altre strade» senza condannare alla caducità ogni esperienza. (Da un punto di vista un poco diverso anche Linhares introduce la parola trascendenza quando accenna a «*a kind of successful, even though always momentary, situated transcendence*» per alludere al «punto di equilibrio» cui tende il ragionamento pratico attraverso la relazione dialettica, che riesce a istituire, tra i poli e i contesti dei diversi orizzonti coinvolti.)

La «metafisica realistica», o la «trascendenza del diritto» sono in effetti due istanze in cui mi riconosco⁴¹, che formano la sostanza di quella mia sin troppo insistita

⁴⁰ Grazie alla quale mi discosterei, e sono alquanto grata del rilievo, «dalla teoresi essenzialista per cercare la verità in ciò che c'è; per pensare a una giustizia, appunto, *resa nella realtà* – idealizzata e praticata, detta e interpretata» (enfasi A.).

⁴¹ Mi sento invece meno a mio agio con la parola trascendentalità, che compare nello scritto di Fanciullacci e in quello di Repetto. Con intenzione molto valorizzante nei confronti delle *regulae iuris*, Fanciullacci suggerisce che in queste ultime è in gioco la capacità trascendentale della mente, intesa, in modo non kantiano, come la capacità di «uscire dai confini e pensare qualsiasi cosa». A questa immagine molto bella vorrei però accostare la considerazione che mentre il pensiero sceglie (o può scegliere) liberamente i temi di cui occuparsi, il giurista (tipicamente il giudice, ma non solo) incontra quelli che gli vengono portati: non sceglie le *quaestiones*, se le trova davanti; e il fatto di operare con riferimento ogni volta a una data *quaestio* impedisce al giurista di pensare “qualsiasi cosa”, in quanto occorre stare a, ovvero “rispondere”, a quei certi argomenti che le parti sviluppano (è il rapporto tra il chiesto e il pronunciato, limite all'arbitrarietà del giudizio). Giorgio Repetto usa invece la parola “trascendentale” con riferimento al pensiero di Del Vecchio, che era un kantiano. Convegno con Giorgio che per Del Vecchio la non arbitrarietà del diritto fosse istanza «trascendentale», nel senso di indicante «l'essenza del diritto», ma, come lo stesso Repetto ricorda, e come sottolineo anche nel libro, questa visuale andava insieme col pensare l'esistenza di un «sostrato del diritto che si conserva e si tramanda attraverso le sue mutazioni» e che ne radicava il fondamento nell'interiorità (le facoltà spirituali dell'uomo). Perciò penso (ma è Giuliani che lo sostiene) che Del Vecchio filtrasse nel suo kantismo i motivi profondi, e tutti storici, propri della scienza giuridica italiana convinta dell'esistenza dei principi costitutivi del diritto, e che io preferisco declinare in termini di trascendenza del diritto. Parlare di trascendenza del diritto è assai meno impegnativo, ma per me molto più interessante, che parlare della sua trascendentalità, perché, in fondo, vuol dire

critica allo strumentalismo, e nelle quali certamente opera il tipo di mentalità, o di sguardo, che porto con me grazie al pensiero femminista del simbolico – quello che mi ha reso possibile pensare che Ulpiano riconoscesse nel ragionare di Bruto una regola, intrinseca all’essere del diritto, che non era ancora stata pronunciata, mettendovi il di più del nominarla, del nominarla *per come la vedeva*, e cioè *lasciandola attaccata alla cosa* (al “caso” di cui si trattava), anziché far cadere quest’ultima. In modo topico.

2. *Metonimia e metafora (il carattere topico delle regole)*. La trascendenza può offrire l’occasione di andare oltre noi, oltre la mera immanenza o l’irrimediabile “individualità”, o anche “naturalità” della nostra esperienza, ma col rischio di annullarci, di perderci o di negarci nella nostra materialità, corporeità, realtà. Il pensiero femminista italiano del simbolico ha molto ragionato su questo.

In un libro importante Luisa Muraro ha sostenuto che occorre guardarsi dall’idea che il simbolico, e dunque la lingua (e il diritto è lingua), sia costituito unicamente dal registro metaforico, che conosce solo un modo per unificare la realtà, quello di generalizzare, di astrarre, sulla base di analogie più o meno presunte, così gerarchizzando l’esperienza. Se si vuole salvaguardare quest’ultima, occorre riconoscere e valorizzare nel linguaggio la componente metonimica: tutti quei momenti in cui la lingua non si separa dall’esperienza vissuta, assume senso anzi perché i parlanti condividono una realtà, cui il loro parlare fa riferimento. La metonimia è il registro del linguaggio capace di individuare *legami* tra cose ed esperienza senza istituire gerarchie (come avviene quando la cosa A è raccordata e subordinata alla cosa B in quanto ritenuta ad essa simile), perché procede mettendo le cose una *accanto* all’altra⁴².

Credo sia impossibile per chi è giurista leggere una riflessione di questo tipo senza riconoscere quanto il diritto deve all’asse metaforico, e quanto ha ad esso pagato (tutte le volte in cui ha dimenticato che il lavoro del giurista «è continua correzione di metafore», come dice Giuliani). E l’asse metonimico? Su di esso lavorano le regole, in particolare nel loro intendimento topico, una delle cui assi è la “analogia argomentativa”, tanto pregiata da Giuliani, e di cui dà un esempio Bulgaro quando per spiegare cosa sono le *res nullius* non parte da una definizione generale, né vi tende, ma fa *un elenco* («prima i pesci, poi gli uccelli»). Sono stata molto lieta di vedere questo aspetto, che nel libro effettivamente non sviluppo espressamente, colto e esplicitato da Fanciullacci, compreso il richiamo al pensiero di Muraro e il nesso con l’analogia argomentativa o “classica”.

soltanto che il diritto è qualcosa di cui si può fare pensiero, il che è l’unico modo (fare pensiero di qualcosa) di cercare di dare ad essa un significato, e un significato che ci corrisponda, perché la sede del pensiero è sempre e solo la singolare mente umana.

⁴² Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia* (prima ed. 1981), Manifestolibri, Roma, 2004.

Che cosa è un atteggiamento topico? Nel suo saggio Fanciullacci ne dà un resoconto del tutto preciso, ma per comodità di questa esposizione ne faccio di nuovo uno a mia volta, e riparto da Paolo. Come accennavo poco sopra, nel leggere la sua regola i giuristi italiani ancora del maturo Ottocento si facevano punto d'onore di una convinzione: *le regole non sono solo quelle del libro 50.17 (o.50.16), si trovano sparse nel Digesto, e non vanno studiate separate dal caso* (ad. es.: p. 175, 456). (Di ripetizioni di questo genere, a mia volta lo ripeto, è fatta la storia del diritto quale bene impersonale, pertanto trascendente; e si tratta ogni volta anche di “invenzioni”. Nel senso musicale, in cui l'invenzione è variazione, composizione polifonica a più voci, basata sull'imitazione, nel senso della *ripresa*, che introduce dei cambiamenti continui; e nel senso retorico, in cui l'invenzione è una scelta, la scelta di argomenti adatti al caso. Questi mi paiono i significati della parola *invenzione*, in cui essa è riferibile al lavoro del diritto, e non collide con *ripetizione*⁴³.)

La convinzione che ho appena richiamata (le regole sono sparse e stanno attaccate ai casi) aveva importanti corollari, tra cui il maggiore è che è sempre ben possibile riscontrare che una certa regola in un certo fatto “non ha luogo”, ma ciò non significa che sia “abrogata” (cioè *superata*), perché può sempre tornare utile per altri fatti, in cui invece “ha luogo” (come scriveva Rapolla, p. 456), e soprattutto implicava la capacità di vedere nelle regole principi universali e *parziali* tempo stesso (p. 67), o, se si vuole, principi eterni senza essere assoluti. Era questa lettura di Paolo il segno distintivo di quella che chiamo tradizione topica delle regole.

Topico vuol dire: che non perde di vista il caso, o meglio il fatto, cui ogni regola è legata, in relazione al quale è nata (era un allenamento a non dimenticare che è nel fatto che la regola schiarisce il suo senso). Topico è l'atteggiamento che si oppone, perciò, alla generalizzazione indiscriminata del contenuto delle regole e ad operazioni selettive volte a racchiudere le regole in un sistema autosufficiente e concluso che prestabilisca quale regola è valida/vigente, quale no, e che cosa ciascuna significa.

Topico, del resto, non vuol dire “casistico” nel senso che “vai dove ti porta il caso”, perché la logica di equità di cui tutte le regole erano sentite, e sono, portatrici, rappresenta la costante con funzione unificatrice (Elisa Olivito lo nota molto precisamente⁴⁴): se io in un singolo caso decido diversamente che in un altro, ma lo faccio per apprezzare le differenze o le circostanze che lo differenziano dall'altro,

⁴³ Tutto questo mi viene in mente intorno al bel titolo del contributo di Linhares (il lavoro dei giuristi è sempre un “pezzo concertato”, anche nel senso proprio di *concertus*, che è una gara o una discussione); mentre sono meno a mio agio con l'uso della parola invenzione fatto da Fanciullacci, collegato alla sua concezione della trascendentalità («l'invenzione richiede che la mente sappia portarsi agli estremi confini del pensabile, cioè appunto che spazi sull'orizzonte trascendentale»).

⁴⁴ Parlando del «legame tra argomenti generali e casi particolari».

sto applicando *una logica che è sempre la stessa* (l'equità)⁴⁵. Di qui la *certezza* del diritto nella variabilità delle soluzioni, e la ragione per cui l'atteggiamento topico dei giuristi della tradizione italiana delle regole, come ho ricordato poco sopra con l'esempio di Gianturco, non era *non affatto ostile ad una "sistemica del diritto" intesa come "sviluppo degli aspetti costitutivi"* (Giuliani, p. 292), *la considerava invece un valore eminente, il principale valore, anzi l'ideale, espresso da ex iure regula* (Giuliani, facendosi interprete di queste concezioni: p. 488 ss., 452). Ciò riportava all'idea che la regola è *una sola*, ed è l'equità; lo *ius quod est* è (è stato inteso come) la giusta *proporzione, la giusta commutatio*, che va sempre ricercata o ricostituita in fatti che sono molto diversi, ma che a me, che li guardo come giurista, pongono sempre la stessa domanda; in un certo senso *l'anima* (di nuovo una parola introdotta da Condello, e ben scelta) che permette al diritto il mutamento, il movimento, nella permanenza. Ciò implicava, per converso, che l'equità è anche *limite* al diritto (Giuliani, p. 461): il diritto non ha una logica che vale in astratto, ma una che è sensata, e legittimata, *in quanto legata alla disputa* (p. 284).

Topico, allora, vuol dire anche: un atteggiamento consapevole della naturale *delimitazione* del campo di applicazione delle regole "classiche" (romane) e che si oppone alla loro trasformazione in assiomi da applicare meccanicamente (il gesto invece della Scuola colta)⁴⁶; *topica è la logica giuridica in quanto logica della rilevanza*, volta a determinare in concreto, in relazione al caso, e cioè tra i parlanti, «se una definizione è troppo ampia o troppo stretta» (Giuliani, p. 328; ma è il Vico delle *Istituzioni oratorie* ed è ancora una traslitterazione di Paolo nel solco della tradizione italiana). È la logica della rilevanza, propria dell'equità, che aggancia le regole alla dialettica, e quindi alla retorica (di qui le regole "definizioni dialettiche" e centri di argomentazione di Giuliani e il senso della "logica del probabile"/*ratio probabilis*). Perché? Perché le regole servono a interpretare *fatti*; sono i fatti, nell'*interpretatio* secondo equità l'oggetto dell'interpretazione, non, come per noi, le norme e di qui il naturale rapporto tra diritto e vita (Fanciullacci lo sottolinea).

⁴⁵ In un certo senso, concordo con Fanciullacci, quando osserva che nella logica topica dell'equità non vi è mai eccezione alla regola, perché l'esame del fatto si limita a scalzare una regola che risulta non appropriata. Penso d'altra parte che parlare dell'equità come logica dell'eccezione (Giuliani) sia anche un modo per ricordare che la regola di giudizio va sempre rapportata al fatto che l'ha generata. Ossia: ammettere in modo ampio la possibilità che la decisione del caso sia sensibile alle caratteristiche del fatto singolo comporta di ridurre la generalizzabilità delle regole; un diritto permeato dalla logica dell'eccezione è cauto e prudente nell'usare i precedenti, legati ciascuno alla disputa che li ha originati.

⁴⁶ Nel modo topico di intendere le regole, forse lo si coglie, vi sono intrinseche prove di come l'argomento del "superamento", che ho menzionato in precedenza, si indirizzi in realtà ad altra cosa di ciò che forma la sostanza delle *regulae iuris* della tradizione topica. E cioè, alle regole intese come norme. Solo a queste ultime, non alle regole topiche, si adatta la prospettiva del superamento, mentre le regole topiche sapevano, semplicemente, farsi da parte (sicché nessun giurista delle regole avrebbe difficoltà ad ammettere che alcune di esse, oggi, "non abbiano luogo", non perché "superate" ma perché non adatte a dati casi).

La regola, allora, tiene il fatto *presente* alla lingua che ne parla: e poiché in quel fatto sono coinvolti individui, esseri umani, essa rinvia al loro senso dell'ingiustizia subita o al loro bisogno di giustizia, e ne fa, lo dicevo in precedenza richiamando Stefania Ferrando, i mediatori di queste istanze (e allora: la fonte del diritto è l'uomo).

E perciò, tipico è un atteggiamento in cui opera una concezione del linguaggio che resiste alla logica razionalistica di marca portroyalistica, e che, se non vuole né persuadere né comandare, è perché serve piuttosto a *negoziare*: a negoziare il senso e il valore dei fatti e delle azioni, delle scelte e delle esperienze⁴⁷; e per questo *evita l'eristica*. Perché accetta «un comune patrimonio di regole» (Giuliani, p. 322 nota 77; v. anche p. 587) che rimandano non alle idee innate ma alle opinioni comuni, storicamente e socialmente esistenti, che, in quanto le si suppone orientate dalla *vis veri*⁴⁸, offrono l'interfaccia di una costante verifica della plausibilità del nostro discorso e del suo carattere non arbitrario (p. 328 ss.; per il raccordo con la dialettica: p. 251 ss.): il vanto e la sfida etica e logica di una scienza «in cui nessuno può definire a modo proprio» (Giuliani: p. 957; 369, 717, Del Vecchio: p. 729 p. 173) ma grazie alla quale, e proprio per questo suo carattere, ciascuno può impegnarsi per far salire a livello della parola, per far diventare comune una esperienza individuale, un torto subito, una ingiustizia che ancora non è stata riconosciuta come tale (il movimento del diritto dal suo interno).

Dunque, a me pare che gli aspetti topici delle regole, se si vuole la loro natura “problematica” (che come dirò subito appare invece a J.A. Linhares un ostacolo a considerarle principi del diritto) sono altrettanti presidi a che nel diritto, nelle sue parole, rimanga presente l'esperienza cui è collegato; la dimensione topica è come un asse metonimico, che impedisce la metaforizzazione incontrollata, attraverso la quale la realtà di ciò di cui si parla, e di chi parla, può essere cancellata (è quella dimensione che permette, semmai, il lavoro del giurista, «continua correzione di metafore», ed evita che si riduca a discorso su discorsi).

Proprio col loro modo di operare *che tiene presente* alla lingua ciò di cui parla, le regole, l'asse metonimico, costituiscono il diritto come una realtà che trascende le sue singole manifestazioni, nel mentre vi rimane ancorata e ne è mossa. Lo costruiscono in primo luogo nel senso che, pur ancorato all'esperienza, il diritto

⁴⁷ Oggi penso che in questo valore della lingua come “negoziante” stia la dimensione della logica giuridica “eticamente orientata” che anima la tradizione delle regole e che Giuliani mette in parola; e il vero motivo per cui quella logica supera sia la mera persuasione, sia il comando. Ed è una pratica assai valorizzata dal pensiero del simbolico («conversare bene, contrattare bene»: la scoperta che Jane Austen fa fare alle lettrici del *Catalogo giallo*, p. 3 ss.) e forse l'aspetto valido della retorica, o meglio di «un modo di accostarsi ad essa», cui allude Muraro in un passaggio de *L'ordine simbolico*, p. 130.

⁴⁸ Fanciullacci lo sottolinea e io colgo l'occasione per ricordare che si tratta di una presunzione (le regole sono presunte esprimere una ricerca orientata dalla *vis veri*) ed è una presunzione nella chiave del preferibile, orientativo della ragione giuridica (la quale si esercita nella direzione di un meglio, non di un peggio: *Quisque praesumitur bonus*).

non si condanna all'immanenza, perché il continuo negoziare sul valore delle cose e delle azioni, che in esso si realizza, permette che una singola cosa, una data azione, cessando di essere "insignificante" o fraintesa, possa essere "elevata" a regola del vivere insieme.

Le regole allora sono principi del diritto nel senso che ci rimandano al suo "principio" alla sua ragione d'essere, che è la realtà degli esseri umani che contrattano reciprocamente il senso e il valore delle proprie azioni, ed in tal modo lo spostano, in quanto ne sono, e ne restano, la misura.

Dal loro fondo metonimico proviene un'importante raccomandazione: non si dovrebbe parlare di "libertà" senza tener conto dei soggetti che la ingenerano. Questo può farci capire quanto pericolosa sia la tentazione in cui cade il diritto costituzionale ogni qual volta, anche ponendosi al servizio di benevole istanze di governo, pensa di poter essere esso a progettare (riprendo le parole di Repetto) gli «spazi espressivi dell'individuo». Vi è qui in gioco una profonda inversione rispetto al patrimonio che la ragione giuridica veicolata dalle regole contiene, ed emerge un motivo per tornare a ripensare quel patrimonio: per la *forza critica* che oggi esso esprime.

3. *Slegature (le regole "principi generali del diritto")*. È stato sicuramente perché vi avvertivo questa forza critica che ho dato corso all'esigenza, da cui il libro è nato: l'esigenza di verificare, e anche di darmi ragione, di un'affermazione di Alessandro Giuliani, sulla quale Francesco Cerrone aveva richiamato l'attenzione ben prima di me⁴⁹, e che è stata tra noi a lungo, nella nostra *coniugalis societas* fatta anche di interessi di studio vicini e intersecantesi, un tema di riflessione e discussione: per l'appunto l'affermazione secondo cui le *regulae iuris* sono i principi costitutivi del diritto (di per sé, un atto di fiducia nell'*esistenza* del diritto). È una delle principali affermazioni del libro – discussa e finemente contestata da José A. Linhares nel suo "pezzo concertato", e su cui riflette anche Elisa Olivito, parlando semmai di una «correlazione tra *regulae iuris* e principi generali rintracciata e indagata nel contesto di una esperienza giuridica che è storia e si fa storia nella realtà delle relazioni umane» – è appunto quella che ho appena ripresa anche chiudendo il paragrafo precedente: che le *regulae iuris* sono i principi del diritto.

Questa affermazione, peraltro, da parte mia registra solo un fatto; e se il libro contiene una "teoria", come osserva Angela Condello, lo fa nel senso in cui "teoria"

⁴⁹ Negli *Appunti*, cit. sopra a nota 11. L'autorizzazione, per dir così (e la parola mi piace molto) per noi che siamo costituzionalisti a studiare Alessandro Giuliani, le cui posizioni sono così lontane dai capisaldi della nostra disciplina, è venuta da Angelo Antonio Cervati (*Il pensiero giuridico di Alessandro Giuliani e il diritto costituzionale*, in *Per Alessandro Giuliani*, cur. F. Treggiari, Perugia, Università degli Studi, 1999, pp. 17-54).

indica il mettere in parola «quello che c'è»⁵⁰, il che (come ho imparato dal femminismo del simbolico) inizia col vederlo (*teorein*, vedere).

È un fatto, dico, che le *regulae iuris* sono state tramandate come principi del diritto; nel libro affermo che ciò è avvenuto attraverso due tradizioni, poiché, oltre alla tradizione “topica” legata alle tecniche dell’equità-*proportio*, particolarmente persistente in Italia, ha operato grandemente nel diritto comune anche la tradizione anti-topica, razionalizzante e sistematica, inaugurata dalla scuola colta⁵¹. Benché diverse e qualche volta in aperto conflitto tra loro, le due tradizioni hanno mantenuto una profonda comunicazione reciproca e sono valse a perpetuare l’idea che il diritto ha propri principi, è una realtà che presenta unità nel tempo e nello spazio. Ciò faceva sì che nel diritto fosse visto un “fatto” cui inerisce un valore perché, come adesso dicevo, è una creazione umana, ha alla sua fonte l’uomo, capace di comunicare e di agire nell’area della qualità⁵². Sebbene anche questa concezione del diritto (un fatto cui inerisce un valore; «una realtà che ha i suoi principi»: Condello) non sia il frutto di una mia “teoria”, nel senso di una mia tesi, ma rifletta un modo reale di pensare e fare il diritto – che peraltro, è vero, faccio mio e ripropongo – capisco benissimo, d’altro canto, che questo modo di pensare e di fare il diritto, sia talmente lontano dal modo in cui oggi lo pensiamo e lo facciamo, da poter apparire «assolutamente originale» (Condello) o addirittura «contrario al senso comune» che è oggi attribuito alla parola diritto (Atienza).

Tra il modo di sentire e fare il diritto che la tradizione delle regole mi ha fatto toccare e quello odierno c’è davvero *lontananza*, ed io per prima ho sperimentata. Mi piacerebbe saper dire quanto strano, appassionante e rivelatore è stato per me scoprire che al fondo dell’odierno discorso sui principi c’è la plurisecolare realtà di un complesso di regole, veicolo a loro volta di ideali, di storia, di costanti, e di cui io non sapevo nulla, *eppure sapevo qualcosa* della nostra storia giuridica, ad esempio: l’avvento della codificazione e le relative resistenze, oppure la pagina che concerne l’avvento finalmente modernizzatore dei temi del diritto sociale su una giurisprudenza parrocchiale e ancorata a valori individualistici ormai inadatti ai

⁵⁰ Cfr. sopra nota 23. Benché un poco ironica, coglie dunque nel vero la considerazione di Manuel Atienza, che lamentando la mancanza nel mio libro di una presentazione “sistematica” dell’approccio al diritto che adottato nel libro si domanda se non sia “una conseguenza dell’ispirazione “topica” che lo caratterizza.

⁵¹ Che le *regulae iuris* siano arrivate sino al codice del 1865 e anzi ben oltre è cosa nota; ma solitamente, anche nel solco della ricerca di Peter Stein, la traccia che viene tenuta presente è quella sola della grande trattatistica francese *moderna*, *via* Domat-Pothier. Mi sia consentito far un vanto al mio libro di aver ricostruito la presenza, accanto e in modo spesso intrecciato con questa più nota via di sopravvivenza delle regole, che porterà all’Esegetica, e che chiamo tradizione anti-topica, dell’altro percorso, che chiamo tradizione topica e nel quale vedo l’importante quanto contrastata caratteristica propria, che si può a sua volta anche chiamare *differenza*, della scienza giuridica italiana.

⁵² Calza di certo benissimo al diritto l’espressione “cosa umana” che Fanciullacci propone come alternativa capace di uscire *davvero* dal dualismo fatti/valori. Ho brevemente discusso il punto sopra, nel par. 4.

tempi... dietro questi figurini avverto ora qualche cosa che non va nel modo in cui come giuristi ci rapportiamo alla nostra storia, al nostro passato, un modo talmente selettivo che spesso ci impedisce di capire di che cosa parlavano davvero gli autori che andiamo a ricercare⁵³. Siccome ciò di cui parlavano, e come lo intendevano, lo abbiamo dimenticato, cadiamo in fraintendimenti, e così riduciamo un discorso ai termini del nostro, spesso a conferma di esso. Per esempio (ne faccio alcuni esempi nel libro) siccome noi non possiamo più concepire le *regulae iuris* come principi del diritto, nel senso in cui lo erano, ma siamo rimasti familiari ai principi generali della sistematica pandettistica, alcune costruzioni di giuristi ottocenteschi che usavano le regole, e le chiamavano principi generali, in quanto appartenevano alla tradizione italiana che tali le considerava, vengono oggi interpretate come “anticipazioni” o “inclinazioni” della nostra cultura d’età codicistica verso il “sistema” (nel senso pandettistico), conferme della sua (allora) irresistibile forza. Mentre a me appaiono svolgimenti di quella tradizione, che da una tale forza “irresistibile” non si lasciava sedurre (o non del tutto)⁵⁴. Tra le due cose c’è differenza, per esempio solo nel secondo caso si possono rintracciare i caratteri propri, ossia le differenze, di una cultura, in questo caso la nostra.

Io per molto tempo avevo dunque conosciuto i principi del diritto attraverso i discorsi che si fanno su di essi, letteralmente come il prodotto di discorsi, e specialmente, devo dire, dei filosofi del diritto; conoscevo i “principi generali dell’ordinamento giuridico dello Stato”, come si esprime il nostro art.12 preleggi, e cioè come tema di diritto positivo (i principi che si estraggono per generalizzazione e astrazione dalle norme vigenti); conoscevo i principi “costituzionali”, che in ultima analisi sono le norme costituzionali stesse o elementi conduttori generali e fondanti che in esse si esprimono (l’uguaglianza, la ragionevolezza, ecc.); conoscevo le “norme di principio”, che racchiudono direttive e indirizzi destinati a una ulteriore specificazione. E sapevo bene che in Italia tra gli anni Venti e Quaranta si discusse molto della possibilità che il legislatore formulasse principi generali. Ma in nessun caso potevo capire il nocciolo del problema. Quel che non sapevo, era che al fondo di tante e tali diramazioni e mutamenti dell’idea di principio ci fosse non *una o più teorie mutevoli*, e in questo senso una o più *idee*, ma un insieme di precetti, di criteri logici, di consigli, che sono serviti a *praticare* il diritto. È questo ciò che per molti secoli i giuristi europei hanno guardato come i principi del diritto. E a ciò corrispondeva la convinzione che il diritto fosse un campo di attività con propri fini, per questo dotato di propri principi; e in questo senso dotato di autonomia. Studiando le regole, e solo allora, ho capito che sino alla fine dell’Ottocento (e in

⁵³ In chi ha affinità con questi temi quanto sto dicendo forse richiamerà alla mente quanto alcune clausole interpretative sul femminismo, ad esempio la distinzione della sua storia in “ondate” o il suo inizio “moderno”, possono oscurare che la libertà femminile è leggibile fuori da questi tracciati, prima di essi, o anche, qualche volta, nonostante essi.

⁵⁴ Anche in questo senso le regole hanno operato come «impacci», hanno fatto «resistenza», come scrive Stefania Ferrando.

realtà, come mostro nel libro, ben oltre) qualunque giurista cui fosse stato chiesto l'esempio di un principio non si sarebbe avventurato in definizioni teoriche né avrebbe chiesto preliminarmente: di quale ordinamento stiamo parlando?, ma avrebbe citato senza esitazione *Impossibilia o Auditor et altera pars*. È così che mi sono accorta che le vicende delle regole sono le vicende dell'idea che *il diritto abbia o meno principi propri, e pertanto sia a sua volta qualcosa, dotato di autonomia e cioè anche: che esiste per sé*. Ciò che si è consumato nelle battaglie contro le regole è questa idea, l'idea che il diritto esista per sé, e tutto ciò che in pratica vi corrispondeva, e che ne faceva *la differenza* rispetto ad altri modi di operare e di pensare; questo, a favore del convincimento storicista (il cuore di ciò che io chiamo lo strumentalismo) che il diritto si spieghi nel legame con l'espressione della volontà politica (Repetto), legame che rischia di giustificare il giuridico solo in quanto sia funzionale a quella volontà (il che, mentre del diritto mette a repentaglio la differenza, ne implica la possibile *superfluità* come Stefania Ferrando avverte chiaramente; forse perché come me, anzi molto meglio di me, legge le cose con gli occhi del simbolico). E d'altra parte, poiché ancora oggi le regole sono indicate come principi "generalissimi" del diritto (come qualche volta si dice) ciò significa che di quella idea, *della differenza del diritto*, abbiamo ancora bisogno e dunque, in qualche modo, è ancora all'opera, per quanto, come sostengo nella parte finale del volume, le regole, in un tempo che è votato si direbbe alla esteriorità, convenzionalità, relatività e strumentalità del diritto (p. 965) restino come un segno di contraddizione, o anche, per usare una parola che è nel libro e che è ripresa da Angela Condello e da Stefania Ferrando, *come una "slegatura"*.

Un'altra cosa che ho imparato dal pensiero del simbolico è l'importanza delle slegature (vi tornerò in conclusione), quali risorse per «fare vuoto». Quando le si nota permettono di disfare e rileggere un discorso che riceviamo, aprono una via d'uscita, danno ingresso a qualcosa di nuovo, che spesso è qualcosa di dimenticato, e possono rimetterlo in gioco, senza si possa d'altronde prevedere, tanto meno prestabilire, se e cosa da questa rimessa in gioco potrebbe venire.

4. *Sociale o individuale? Il problema del "prius" (a proposito dell'equità e della mia critica al positivismo e al costituzionalismo)*. Studiando le regole ho iniziato a vederle, come dicevo, a vederle come oggetto reale, concreto, materia prima della pratica e della scienza del diritto. Ciò mi ha permesso di capire che il "diritto naturale astratto e metafisico" contro cui si sono rivoltati i giuspositivisti italiani nel maturo Ottocento (e tanti dopo di loro), non era solo un'etichetta molto molto impropria, come è ormai abbastanza assodato, ma aveva una mira precisa, che erano appunto le regole, e per una ragione a sua volta precisa, e cioè perché esse erano veicolo, in realtà *del tutto storico e mondano* (ciò di cui non poteva dubitare chi si formava sul *Corpus iuris*), dell'*equità*, riguardata dalla tradizione di diritto

comune come *una cosa che si fa* (che gli uomini fanno, possono fare), e precisamente il fare umano che è fonte del diritto.

L'equità-*proportio* è un'accezione dell'equità da un lato immediatamente comprensibile, del tutto semplice, dall'altro oggi a noi molto lontana, direi che ci è divenuta estranea. Come mai? Credo che la sua rimozione sia dovuta al legame con la sorgente controversiale del diritto, con la logica della controversia, e cioè col suo significare che il diritto nasce... facendolo, e cioè ricercandolo, là dove, e poiché, se ne sente il bisogno, là dove si è rotto un equilibrio, c'è stato un torto (di nuovo: tra uomini, nelle cose che gli uomini fanno, e *da dentro* gli uomini). Questo, per tornarvi ancora una volta, è il senso della frase di Paolo, che apre il Libro *De Regulis*: è una specie di indovinello, in verità, col suo dire "non dalla regola nasce il diritto, è la regola che nasce dal diritto" (lo *ius quod est*) che però appariva molto chiaro chi aveva in mente l'equità-*proportio*, e che anche a me, ora che la tengo presente, appare chiaro. Se fare il diritto è fare l'equità, cioè ripristinare in ogni caso la giusta proporzione, ciò significa l'equità, quel fare umano che esprime la capacità e il bisogno di ricercare una giusta proporzione, di rimediare un torto, contenere un abuso, è la fonte del diritto.

In questo senso, come Giorgio Repetto nota, il libro certo non rilancia per l'ennesima volta un diritto giurisprudenziale contro il diritto dei legislatori, ma riprende invece l'idea che la matrice del diritto siano i soggetti, gli individui (l'uomo, appunto, le sue azioni, colte "dal punto di vista giuridico" e cioè dal punto di vista del rapporto con altri) e un compito, un'attitudine, un impegno o una capacità: quello appunto di ricercare tra individui, e con le risorse della ragione umana, un equilibrio, il giusto contraccambio, la giusta proporzione. Ma dir questo è, da un certo punto di vista, cadere dalla padella nella brace: se non ripropongo l'usurato "diritto dei giudici" finisco in una idea di diritto affidata alla dialettica soggetto-soggetto (Linhares) che, nel mondo odierno, non è praticabile, né credibile, né forse utile, compreso il suo appello all'etica della virtù (come Giuliani la chiama) e il suo ruotare attorno all'individuale, al soggettivo, l'una e l'altra cosa troppo "moralistiche" e lontane dalle odierne esigenze di governo della società che sono prevalenti nel diritto.

Queste mi paiono in sostanza le ragioni delle perplessità, delle riserve, o anche del rifiuto delle posizioni che il libro, rinominandole, fa proprie. Con vigore Manuel Atienza⁵⁵ risolve il libro in un attacco, esagerato, contro il positivismo, e

⁵⁵ Che mi fa piacere ringraziare qui anche per avermi invitata a tenere nel 2020, nel Seminario permanente di filosofia di Alicante, da lui diretto, un incontro sul tema delle regole, quando stavo ancora attendendo alle ricerche poi sfociate nel libro (a testimonianza della sua generosità e curiosità di studioso). In un panel promosso da M. Atienza e J.A. Linhares al Congresso Mondiale dell'Associazione Internazionale per la Filosofia del Diritto e la Filosofia Sociale (Losanna, 2019) avevo in precedenza presentato un paper sulla ricezione italiana di Dworkin, in parte convogliato nel libro e pubblicato, col titolo *Between principles and rules*, nel volume, dagli stessi autori curato, *Human Dignity and the Autonomy of Law*, Springer, 2022, p. 133 ss.

anche contro il neopositivismo; potrei portare a mia difesa l'osservazione di Giorgio Repetto, in cui mi riconosco (là dove rileva che do più credito a certo positivismo che a certo anti-formalismo, benché consideri il secondo figlio del primo), o far valere il fatto che le regole sono innegabilmente diritto positivo (nel senso che, e perciò erano espressioni di un diritto naturale "classico", non si vedeva alla loro fonte Dio o la Natura, o la Ragione).

Non sarebbe però il modo di dare alle critiche di Atienza il giusto peso, di sintomo, quali sono di una contesa evidentemente senza fine: se è vero che il libro rimette in circolo quella metafisica realistica, o quella trascendenza che risiede nel vedere nel diritto una struttura intertemporale, impersonale, che, nel suo nocciolo, *non progredisce*, potremmo veder accadere nel Simposio, attraverso le limpide pagine di questo autore così importante, il puro e semplice riproporsi dei motivi di fondo della battaglia storicista contro le regole, di cui nel libro ho ricostruito alcuni capitoli.

Ma devo ammettere anche che, studiando le regole ho capito che il giuspositivismo in effetti ci è costato troppo, cioè, è costato per l'appunto dimenticare l'equità, regina ormai da tempo dei discorsi sui discorsi, concettualmente inafferrabile perché addirittura innominabile (lo potrei chiamare un processo di alienazione dei giuristi da se stessi), nel che vi è il rischio di dimenticarne, anche, e già l'ho detto, i rivolti etici, le implicazioni costituzionali. Come accennavo poco sopra, le regole mi hanno insegnato che l'equità è una cosa semplicissima da capire, per quanto molto impegnativa da fare. Lo insegna Bulgaro, di nuovo leggendo Paolo: in ogni caso, bisogna ricercare *X per X*, la giusta proporzione, e lo si fa con l'ausilio di tecniche, a loro volta eticamente orientate (come Giuliani ha spiegato e come Bulgaro sapeva: in primo luogo evitare la *cavillatio*, il sofisma). Se ascolto l'altra parte è perché, in mancanza, non deciderò mai in modo giusto, ma in uno arbitrario, ed essere un giurista mi vincola a questo impegno. Iniqua è dunque una decisione che viene presa senza tener conto di un complesso di esigenze logico-etiche che (come Giuliani chiarisce, e Bulgaro sapeva) sono costitutive del diritto, e cioè: non sono valori morali *esterni* al diritto, come il post-positivismo (lo rivendica Manuel Atienza), invece ribadisce proprio quando riapre i ponti tra morale e diritto, pertanto due mondi *diversi*.

Se il diritto serve a far operare un'istanza di reciprocità, decidere una controversia tra individui richiede sempre l'attenzione a che ciò avvenga in modi che, se generalizzati, siano compatibili con il vivere insieme (tema evidenziato, tra altri, da Carlo Beduschi): la struttura controversiale del diritto collega valori individuali con esigenze sociali (ne argomento a lungo nel libro, ed è il punto tanto felicemente espresso da Stefania Ferrando con parole che ho menzionato in precedenza, nel par. I, 3). A rimuovere questa istanza costitutiva si orienta l'eterna e, mi sia permesso dirlo, un po' capziosa polemica col carattere "individualistico" delle regole, che con eleganza Giorgio Repetto riprende per difendere l'inevitabilità

storica non solo di inserire, nel diritto, la dimensione pubblica quale prospettiva del governo della società (e dunque il diritto costituzionale), ma di renderla dominante⁵⁶; una critica che, mi sia consentito dire anche questo, aggira tutto il senso del richiamo all'individuale e al soggettivo che opera nella tradizione delle regole, e nell'interpretazione che ne offre Giuliani, la quale si incentra sul chiamare in causa, con l'individuo, con la soggettività, *la vita interiore* e la sua irriducibile esigenza, ovvero la capacità, che è anche una necessità, di ricercare una *consonanza* tra sé e l'ordine esteriore, sociale⁵⁷. Direi che l'ordine sociale è *al centro* della tematica delle regole: oggi, i valori "soggettivi" cui esse si ancorano lottano contro un «doloroso stato di cose» che cent'anni fa Simone Weil ha diagnosticato con queste parole: «Noi viviamo in un mondo in cui niente è a misura d'uomo»⁵⁸. Le regole, ricordando la matrice soggettiva del diritto, non puntano a difendere l'individualità-individualistica: ma la qualità del vivere insieme, minacciata ogni qual volta il punto di vista "oggettivo" (il sociale, il collettivo) si distacca da quello soggettivo, o lo piega alle proprie esigenze⁵⁹.

Il punto allora, è che la possibilità o meno di considerare le regole principi del diritto ha alla sua radice il problema del *prius*, come risulta molto chiaramente

⁵⁶ Mi ha stupito, ma significherà pur qualcosa, che alcune critiche che rivolgo alla mia disciplina siano state tra gli aspetti del libro più condivisi dai non costituzionalisti: per Luca Nogler (cit. sopra a nota 4) il libro «costituisce un'occasione per discutere su alcune distorsioni metodologiche che i giuristi hanno impresso all'attività giuridica nell'età contemporanea dei diritti fondamentali. L'idea che la Corte costituzionale disponga di un potere prescrittivo illimitato perché formalmente tutto il diritto è iscritto *ex ante* nella fonte costituzionale mette in ombra il ruolo del contenuto della relazione inter-personale alla quale la regola di diritto costruita dal giurista è chiamata, di volta in volta, a dare una risposta concreta».

⁵⁷ Con riguardo agli argomenti con cui Giorgio Repetto contrappone al Vico che disegno nel libro uno molto più sensibile alle esigenze della "giusta ragion di stato", ossia più "modernamente" orientato a legare il giuridico al problema del governo, vorrei dire che, e posto che come è noto esistono molti Vico, secondo l'opzione metodologica che ho richiamato in precedenza non ho preteso di stabilire che cosa veramente ha detto Vico, ma sono andata a ricercare il senso che alla sua lezione è stato dato nel corso del tempo da chi ha inteso recepirlo e farsene forza, anche se si tratta di autori oggi dimenticati o che sostenevano un punto di vista rimasto recessivo. E ho ritrovato che a lungo il richiamo a Vico è stato fatto per sottolineare la radice del diritto nell'individuo, nella sua naturale socialità, nelle capacità immaginative della mente umana e per trovare *in ciò* i fondamenti di un ordine politico (come nel caso del "vichista giuridico" Luigi Capuano, p. 224 ss. e in un certo numero di altri esempi "sparsi" nel libro).

⁵⁸ Un concetto-chiave di S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione* (1934), trad. it. Adelphi, Milano, 2000.

⁵⁹ «Avere separato la singolarità soggettiva degli esseri umani dalla realtà fattuale concependole in un rapporto di reciproca esterioresità, fino alla reciproca esclusione (...) ha avuto l'effetto di accrescere in quantità e rigore la conoscenza oggettivante del mondo a spese della soggettività conoscente che, separata dal suo sentire che è il vero senso di sé, è diventata fragile e rischia di trovarsi fatta a pezzi dal sapere specialistico» (L. Muraro, *Non è da tutti*, p. 35-36). Penso che si tratti della violenza che il realismo sociale esercita sulla coscienza, che Fanciullacci mette a fuoco con giudizi coi quali mi sento profondamente in sintonia; e penso che quella violenza consista nel negare la posizione di «principio», quale fonte del senso delle nostre esperienze, che spetta alla nostra individualità pensante e cosciente.

anche dallo scritto di José Linhares, pur portatore di un punto di vista più affine di altri al punto di vista coltivato nel libro. Linhares coglie esattamente ciò in cui, nella visione giuliana, che faccio mia, consiste la «specificità del diritto» (che, come detto, chiamerei anche la sua differenza), e pertanto il *prius*: quella specificità, scrive questo Autore, accostando alcuni passaggi del libro, che in questa occasione rimetto in italiano, risiede «[n]ella realtà del soggetto e [n]ella verità della sua esperienza» (p. 420), o nella «consapevolezza che il diritto venga dopo l'esperienza che l'uomo ha fatto della realtà, dopo l'idea che della realtà si è fatta osservandola e vivendola» (p. 945), e cioè, egli sintetizza, «in the acknowledgment that legal materials overlap normative and non normative dimensions whilst assimilating a previous human experience». Pur riconoscendo che le regole «vengono dopo il consolidamento di una esperienza», Linhares ne ribadisce però, con Castanheira Neves, la differenza dai principi, i quali non sono regole in quanto, a differenza di queste ultime (che pure collaborano con essi, ma sono essenzialmente un catalogo di problemi, di argomenti, di *sic et non*) attengono alla dimensione della comunità, dell'ordine sociale, che servono a mantenere e costruire, attraverso certi contenuti, certi “mandati” che convogliano⁶⁰.

Credo molto di questa obiezione sia dovuto al tenere in primo piano, come del resto anche io faccio nel libro, il carattere controversiale, dialettico, delle regole; tuttavia, nel libro svolgo anche l'argomento (ripreso peraltro da Giuliani) secondo cui vi è una connessione tra l'ordine giuridico e l'ordine della comunità (e tra le comunità), in quanto il primo, con le sue forme e le sue procedure, convoglia *contenuti* che, se messi a repentaglio, possono compromettere l'ordine sociale; questi contenuti sono tutti riconducibili all'eguaglianza (l'eguaglianza delle parti nel processo, per cominciare) e direi che hanno anche la portata di un mandato. Ma con una differenza, rispetto ai “mandati” che oggi caratterizzano le proposizioni a cui sole si è disposti a riconoscere la natura di “principi”: non è un mandato che disegna fini, obiettivi *in positivo* (l'eguaglianza *sociale* o la dignità, o lo sviluppo della

⁶⁰ «Considering normative principles in this way certainly means distinguishing them from *regulae iuris*, to the same extent that it means defending an understanding of the “human foundation of law” which, notwithstanding the relevance given to the institutionalization of the case-controversy — as a *microscopic* model of community (of thirdness) relativizing the subjects (interrupting the face-à-face immediately experienced in the subjects encounter) —, is not based on the experience of the *regulae iuris* — and on the “subjective conception of Law” to which the *search for the preferable* warranted by those *regulae* confers the possible level of rational control (if not “objectivity”) —, but rather on the plausibility of a specific *respondere* — as a *respondere* which on the one hand consecrates the dialogical dynamics between *thirdness* (in an objective sense) and *concreteness* (exemplarity) as a specification of the dialectics between “old” and “new” demanded by *phronesis*⁶⁰ and that on the other hand justifies an explicit construction of *humanitas* (taking seriously the invention of a community of comparable equals and their dignity as rank or status).» Subito dopo Linhares precisa che non considerare le regole principi non significa ignorarne il prezioso contenuto.

personalità, tutti adattabili ai più vari contenuti⁶¹); esso raccomanda criteri per vagliare, per sottoporre a esame, *anche* quegli obiettivi positivi, affinché, come è sempre possibile, non si riducano a loro volta, a sofismi, sotto il manto della loro altrimenti indiscutibile “giustizia”, intesa come corrispondenza alle esigenze “sociali”. E, Giuliani diceva, *ogni* sofisma è un *atto* ingiusto.

5. Un ordine che si fa da sé: che cosa fa ostacolo a pensarlo, che cosa permette di farlo? (A proposito dell'autorità, della prudenza, e delle regole regole naturali di diritto). Direi che ogni qual volta noi poniamo come prius del diritto l'ordine sociale l'ordine giuridico appare subalterno, derivato, e “funzionale a” (il mantenimento del primo). E noi poniamo come prius l'ordine sociale a partire dal giusnaturalismo moderno: per questo sulla questione del prius, fatto come ripeto coincidere con l'ordine sociale, concordano le obiezioni alla visuale accolta nel libro, pur diversamente argomentate e fondate in prospettive culturali diverse, sollevate da Atienza, Repetto e Linhares. Queste obiezioni aiutano a render chiaro perché la tradizione delle regole, e più ancora le sue riprese in età contemporanea, in primis quella di Giuliani, appare scandalosa o semplicemente improponibile. Lo

⁶¹ Che cosa significa oggi, per esempio, fare una politica *sociale*? Un tempo vi era una tacita ma ferrea convenzione che sociale fosse ciò che risponde a una ingiusta distribuzione della ricchezza e va a vantaggio delle classi svantaggiate (ad esempio, l'edilizia popolare); per noi oggi, sulla scia anche di precise scelte di natura costituzionale, in quanto elaborate dalla Ue, *sociale* è in cui è coinvolta la società nel senso dei portatori di interessi (come le imprese) e sta in alternativa a “pubblico”. Così in nome del sociale ... avanza il privato; il che va bene, ma andrebbe spiegato, affinché il giudizio sulla cosa possa essere consapevole. Ad esempio, in nome l'edilizia *sociale* sono adottati programmi di rigenerazione urbana che, promuovendo l'attrattività della città, generano aumenti vertiginosi dei costi al metro quadro, coi relativi effetti di esclusione, e che sono pilotati da interessi privati. Chi conosce la materia sa che le confusioni generate dall'avvento dell'edilizia residenziale sociale (dopo un'epoca di edilizia residenziale pubblica votata ad assicurare la casa come “servizio sociale”) sono enormi, a cominciare dalla compromissione cui espongono la trasparenza della comunicazione pubblica (i sindaci annunciano in buona fede un programma di edilizia sociale, le persone comprendono che arriveranno le case popolari, invece arriva un *co-housing* ecologicamente sostenibile, destinato ai ceti medi ed anzi, selettivamente, a chi è già “sensibile” ai temi ecologici: di qui proteste, inani). Se trasformazioni di tali dimensioni dell'idea di politica sociale possono essere fatte rientrare sotto il grande cappello delle finalità “sociali” della Costituzione italiana, come i costituzionalisti spesso si incaricano di confermare, senza fare invece una gamma importante di opportune distinzioni, ciò ci dice soltanto che siamo sul terreno dell'abuso della parola, qualcosa che non dovrebbe accadere nel campo del diritto, a pena di perdere la sua differenza rispetto non dico alla politica, ormai, ma alla propaganda. L'esempio mi serve per dire che l'interpretazione della Costituzione non può avvenire senza un accorto uso dell'arte delle distinzioni, se si vuol far sì che i governati possano avere un controllo sui governanti: ecco la portata sostanziale, e *insuperabile* (in termini di eguaglianza, e anche di democrazia) di un criterio che pure è solamente logico-dialettico (l'uso sorvegliato delle parole). Delle cose di cui riferisco mi sono accorta, d'altro canto, grazie all'impegno di non perdere di vista il legame tra le parole e le cose che contrassegna gli studi di una costituzionalista, Elisa Olivito, a partire dal suo *Il diritto costituzionale all'abitare*, Napoli, Jovene, 2017.

è, intanto, perché implica il porre come prius del diritto l'ordine giuridico⁶², in questo senso la controversia, procedura ordinata a ricercare un componimento “giusto” grazie, per cominciare, all'evitamento dell'abuso che tanto facilmente può farsi ai danni di un accusato (e di qui il principio in dubio pro reo). Ma lo è, soprattutto, perché pensare che il diritto risponde a un problema intrinsecamente giuridico, che è quello appunto dell'ordine giuridico, mette davanti al problema di pensare un ordine che si fa da sé (è l'unità tra scienza e pratica) non grazie alla spinta di un legislatore ma grazie a una sorta di operare pratico del desiderio di coloro che lo fanno (il desiderio di evitare l'abuso, ripristinare l'equilibrio e in questo senso il desiderio di giustizia, e di verità). Nel che vi è in effetti (di nuovo Angela Condello fa balenare una parola tanto strana quanto appropriata) qualche cosa di alchemico, di radicalmente non-moderno, perché risveglia le risorse pratiche della creatività e del desiderio che sono in noi, le ripropone come risorse capaci di cambiare la realtà grazie alla messa in connessione tra mondo interiore e mondo esteriore⁶³.

È allora molto significativo, dal mio punto di vista, che ancora Manuel Atienza, nel criticare l'attacco che il libro conduce al “positivismo”, ribadisca un paio di volte che nel diritto è necessaria autorità, che intende come sinonimo di potere politico⁶⁴. Riflettendo sulla sua critica, che investe anche la mia nozione “non sapienziale” di sapienza e il mio amore per una dimensione “non esperta” del diritto, ho pensato che essa evidenzia quanto profondamente sia in gioco, in me e in chi legge il mio libro, una “questione pregiudiziale”, che attiene appunto all'autorità (al modo in cui la concepiamo). Cresciuta, come sono, con l'immagine di un «sopra la legge» a cui il pensiero del simbolico affida la collocazione della libertà femminile rispetto all'ordine giuridico e politico (e che nel suo scritto Stefania Ferrando evoca con precisione) io nello studiare le regole ho investito, lo dicevo in precedenza, quel

⁶² In generale, e sebbene non possa qui approfondire questo punto, è l'attenzione all'ordine giuridico come tale, alle sue condizioni di esistenza e pensabilità, che distingue profondamente il pensiero di Giuliani dall'ermeneutica gadameriana (*contra* v. invece L. Nogler, cit. sopra a nota 4, che, data l'ermeneutica, considera superflua la ripresa del pensiero giuliano e, pertanto, del tema delle regole principi costitutivi del diritto).

⁶³ Solo dopo aver scritto il libro ho letto quella che penso sia l'opera prima, o senz'altro una delle primissime opere, di Luisa Muraro, che è per l'appunto dedicata a un alchimista, ed è una riflessione sul mutamento della scienza tra antico e moderno e sulla potenza del linguaggio (*Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli 1978).

⁶⁴ Nelle affermazioni (di per sé incontestabili): «buona parte di ciò che solitamente intendiamo come diritto ha origine da autorità politiche»; «proprio perché sono fallibili, i giudizi morali che un giurista, un giudice, deve inevitabilmente formulare devono rientrare nei limiti stabiliti dalle autorità che, in uno stato costituzionale di diritto, godono di legittimità democratica». Caratteristica messa subito in evidenza del mio libro da parte di questo Autore è il sostenere che «El Derecho no puede verse como un conjunto de normas establecidas por una autoridad política (por el legislador), sino que, más bien, es comportamiento humano, un tipo de actividad basada en la experiencia común de los hombres y plasmada precisamente en esas reglas; recordemos que la primera de ellas (con la que se inicia el título del *Digesto* antes mencionado) dice así: “Regla es la que describe brevemente una cosa como es. El derecho no deriva de la regla...”».

tipo di apertura, quel tipo di disinteresse (quel non avere secondi fini, quel non avere qualcosa da difendere) che è *effetto di* un disinvestimento da altri dispositivi simbolici (la Costituzione, la legge, che, in quanto donna, simbolicamente non mi garantiscono niente). Ecco perché alcune cose, che appaiono assurde o insostenibili, a me possono apparire credibili, promettenti, praticabili: ed è il caso di un ordine che si fa da sé⁶⁵, di una prudenza “che non si può definire” e della stessa idea di “regole naturali di diritto”

In effetti, per cominciare: che cosa c'è che non va in un ordine che si fa da sé? Un ordine che si fa da sé non ha bisogno di “potere”, ma come è possibile credere che possa esistere ordine senza potere? E come potrebbe un ordine esistere senza una guida anche morale (del resto il neopositivismo si fa ponte con la morale) che prescriva un complesso di contenuti, o “mandati” (l'espressione torna anche in *Atienza*) attinenti a modi giusti di vivere (il rispetto, la dignità umana)?

Ecco un'altra, e forse tra le tante la più basilare componente del mio studio che è stata resa possibile dal fatto che sono una donna e sono una donna che si è formata nelle idee e nelle pratiche del pensiero femminista del simbolico, il quale, lo ricordavo in apertura, svolge continuamente questo tema, quello di una autorità che non è potere, una autorità che non si esprime come divieto, ordine e sanzione, ma come condizione di senso e di esistenza (anche perché si presenta «vicina e consonante alla realtà singolare»⁶⁶). L'idea è quella di un'autorità *che autorizza* e che, ripristinando ordine simbolico (se devo a una donna la mia vita, e lo so, riconoscerle sul piano sociale quel valore che le è negato fa ordine simbolico: *in me*, per cominciare), rende possibile agire, parlare in modo libero, cioè portare nel mondo qualche cosa che non c'era, nel senso che non sta a misure già date. Un'autorità che, d'altronde, in tanto si fa sentire, in quanto è “sottratta” a chi la usurpa⁶⁷.

Come accennavo in precedenza, e come è del resto ben noto, il pensiero femminista del simbolico ha salvaguardato l'idea di autorità dalla critica moderna, la quale ha fatto sì che “autorità” restasse solo come sinonimo di ‘potere’⁶⁸. Ed io

⁶⁵ Così preferisco rinominare l'«ordine inintenzionale» caro a Giuliani, e intorno al quale egli disegna il celeberrimo (quanto meno per noi pochi suoi studiosi) parallelo tra i giuristi romani e gli economisti della scuola scozzese, e che nel libro cito alla p. 295. «Come per gli economisti del Settecento il fenomeno dello scambio non era qualcosa di imposto, che dovesse svolgersi secondo delle norme, ma qualcosa di umano che si poteva capire perché era il risultato naturale della cooperazione e di sforzi di numerosi uomini, così per i giuristi romani il diritto non era il prodotto o il portato di un legislatore, e neppure di una assemblea costituente, ma una realtà naturale prodotta dalle azioni umane che si potevano osservare e capire. Ecco perché il concetto di norma fu completamente estraneo alla mentalità dei giuristi romani». Quando si maneggia l'idea dell'ordine inintenzionale occorre non lasciarsi prevaricare dalle sue implicazioni con certo liberalismo economico.

⁶⁶ *Non credere*, p. 145.

⁶⁷ V. sopra nota 20.

⁶⁸ Luisa Muraro, *Autorità*, Rosenberg & Sellier, 2013.

ho sentito profondamente circolare, potrei dire ho riconosciuta, nella tradizione delle regole proprio questa idea, l'idea di una autorità che non è potere, e in particolare attraverso il riferimento alla prudenza (per non parlare dell'*auctoritas* riconosciuta alle fonti romane, la cui forza non era più appoggiata a quella di autorità politiche). Ho potuto verificare che i giuristi delle regole sono tutti preservatori un'idea *anti-sapientziale* di prudenza, che, secondo Aubenque, sarebbe quella autenticamente aristotelica, e che, per Giuliani, ha vissuto proprio nella nostra scienza giuridica, consapevole che la prassi «mette in movimento» le risorse assiologiche della natura umana «in quanto considera l'azione dal punto di vista della libertà e in ineliminabili situazioni di conflitto» (Giuliani, p. 383). Ecco perché i principi del diritto lo rendono capace di movimento *dal suo interno* (ed è l'anima di cui parla Condello).

Ho riscontrato quanto fosse caro ai giuristi della tradizione topica sottolineare che *ars* nelle fonti giuridiche romane volesse dire “prudenza” (Matteacci, 1600, p. 169); in questo ordine di idee la prudenza non è sapienza, non ha a che vedere con il rispetto della tradizione, tanto meno è ciò che (all'opposto) è “senza regola” o va “contro la regola”. La prudenza, per i miei autori, è qualche cosa che non si può prescrivere, *ma nemmeno definire*: la riconosci quando la vedi, è “la giusta regola” che sta nella condotta di colui che la pone, come sta nel parlare «quando si deve e come si deve» (p. 376 ss.). Se non ho avuto timori davanti a questa idea di prudenza, al fatto che non la si possa definire (che solleva la diffidenza di un giurista neopositivista come Atienza), è perché questa idea di prudenza, che coincide con la giusta regola, è letteralmente quello che io, per quello che ho imparato dal femminismo, chiamavo e chiamo autorità⁶⁹. E la intendo, semmai, come una forza che rende capaci non solo e non tanto di ribellarsi a un ordine ingiusto, ma di *farne* uno migliore⁷⁰.

⁶⁹ «Per me il potere femminile è quando una donna dà la legge in un luogo o in un insieme di relazioni» (Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, 1^a ed. Parma, 1995, nuova ed. ampliata, cur. R. Fanciullacci e S. Ferrando, Napoli, 2022, p. 126).

⁷⁰ «Faccio, per spiegarmi meglio, un esempio: il terribile caso di Palmina, la ragazza pugliese di quattordici anni violentata e bruciata perché non voleva prostituirsi. Tutto quello che poteva fare una sentenza migliore sarebbe stato di punire i colpevoli mentre in realtà li ha mandati assolti per insufficienza di prove. Una sentenza migliore sarebbe stata un segnale che la società italiana è progredita dal punto di vista del costume e del funzionamento della giustizia. A me però, e penso a tutte le donne, rimarrebbe da risolvere il problema essenziale: la madre e le sorelle di Palmina (come di Jolanda e di altre) non hanno garantito la sua vita e la realizzazione delle sue aspirazioni; hanno cercato invece di spingerla alla prostituzione, probabilmente a causa dell'immagine sconfitta e umiliata che hanno del sesso femminile. Quindi anche in questi casi, direi soprattutto in questi casi di situazioni particolarmente misere, il nodo politico da affrontare è come le donne possano darsi reciprocamente forza e valore e *garantirsi* l'inviolabilità del corpo» (L. Cigarini, *op. cit.*, p. 57-58, corsivo A.).

Se la nozione non sapienziale di prudenza appare improponibile, così come il carattere non esperto della conoscenza giuridica⁷¹, e invece appare credibile a me, è solo per l'idea che di autorità che abbiamo in mente, e, occorre dirlo, che ci sembra importante coltivare, o, almeno, far balenare, tener presente, in modo che non cessi di avere qualche possibilità di agire pratico.

Di qui la mia passione per le “regole naturali di diritto”, una qualificazione spesso riservata a quella che mi è apparsa la regola delle regole, *Nemo locupletari ex aliena iactura*, la quale, tutt'altro che negare il carattere di artefatto umano del diritto⁷², comprova invece, se intesa come regola naturale, che gli uomini, nessun uomo, ha avuto né ha bisogno di attendere un legislatore, e cioè il potere, per capire che l'ingiustizia non deve ottenere il suo scopo, e per sapere che questo sentire *soggettivo* è conforme al diritto, e perciò dovrebbe essere regola del vivere insieme. Io credo non solo che nessun uomo potrà mai essere convinto del contrario (e cioè che è conforme al diritto che l'ingiustizia consegua il suo scopo), ma penso anche che nel momento in cui sente quella esigenza ognuno sa di raccordarsi a qualcosa, che mentre lo conferma lo oltrepassa, ritrova in sé qualcosa di comune ad altri, nel tempo e nello spazio. In questo senso, e per rispondere a una domanda che Fanciullacci mi pone espressamente, dirò che sì, ho seguito «le tracce della tradizione topica delle *regulae iuris*» con l'idea che essa ci riveli «una verità più profonda sul senso del diritto e della vita pratica umani», e racchiuda qualche cosa che vale per noi «esseri umani».

L'ho già detto: facendo leva sul mio “disinteresse” che non è solo spirituale ma anche politico (mi viene dalla mia collocazione in una genealogia femminile di pensiero), e dunque facendo affidamento su una certa forza del “negativo”, ho disinvestito da alcune “narrazioni” del diritto, se vogliamo chiamarle così, e “investito” su altre: tra mezzi comunque immaginati dagli uomini ho ricercato quelli (come le regole e le pratiche cui rinviano, rispetto all'odierna concezione strumentale del diritto) che possono offrire un passante più valido, o, come dicevo all'inizio, una mediazione più valida, tra me (una donna di oggi) e un diritto in cui riconoscermi. L'ho fatto, in conclusione, per due ragioni. Perché, come donna, il mio posto è molto prossimo a quella esperienza, o a quei fatti, ai quali, almeno, la tradizione delle regole riconosce la potenzialità di avere senso e valore. E perché, come ciascun essere umano, ho e non voglio vedermi negata quella facoltà, che la

⁷¹ Quest'ultimo un altro tradizionale corno della battaglia contro le regole, nel Simposio significativamente ripreso da Atienza: fu Scialoja da noi, lottando contro le regole e contro l'equità, a evidenziarne, come uno dei pericoli a quelle legato, l'appello a un “diritto dei semplici”. Sul suo ossimoro “equità sediziosa”, così come sulle complessive implicazioni delle sue posizioni, anche da me considerate emblematiche, riflette nel Simposio Stefania Ferrando, forse per un movimento interiore non dissimile da quello che ha animato me nell'appassionarmi alla vicenda, nel sentirne le valenze simboliche (e v. anche sopra la nota 33).

⁷² Il tema dell'artificialità del diritto è stato sviluppato con problematica assai ricca, in dialogo col libro da L. Buffoni, cit. sopra a nota 4.

tradizione delle regole valorizza, ricorda e tiene presente per dare valore all'esperienza: le "risorse assiologiche della mente umana", *il pensiero*.

6. *Regula-reor. Il diritto come impersonale e la morale della virtù*. Oggi, se potessi fare una postilla a un libro già troppo lungo, direi che il valore delle regole è che esse sono *l'impersonale* del diritto. Ho già tirato in causa questa parola, che farei mia nel senso in cui di "impersonale" parla Simone Weil in una sua importante opera (*La persona e il sacro*, 1933). L'impersonale è per definizione non strumentale, perché è indisponibile ed è qualcosa a cui si arriva col pensiero.

Nell'opera che ho citato, Simone Weil conduce una profonda contestazione della parola "persona" e del concetto di "personalità" - in cui io, leggendola da giurista, oltre che due parole espressive di veri e propri "dogmi" del nostro diritto costituzionale riconosco due sicuri portati dell'avvento delle concezioni "sociali" nel diritto tanto responsabili dello smantellamento della tradizione delle regole (ne discuto nel libro). Weil sottolinea il pericolo che, descritto come "persona", caratterizzato pertanto come un "progetto" disponibile alla volontà propria, certo, ma perché assunto come costruibile e modellabile, l'essere umano risulti sovraccaricato di quella socialità, storicità, relatività, che impedisce di sentirci parte di qualche cosa che ci supera (la nostra umanità), o che, meglio, confonde e riduce quel qualcosa a una identità collettiva, che si tratta di volta in volta di difendere contro altre. In parallelo, l'imperativo dello "sviluppo della propria personalità" impedisce di capire che le cose più grandi che l'umanità produce sono spesso *anonime, e non hanno alcuno "sviluppo"*: «il canto gregoriano, le chiese romaniche, l'Iliade, l'invenzione della geometria non hanno rappresentato occasioni di sviluppo per gli esseri attraverso i quali queste cose sono passate per arrivare sino a noi». Sono state, ben di più, occasioni di *perfezione*: «se un bambino scambia nell'eseguire un'addizione, l'errore porta l'impronta della sua persona. Se procede in maniera perfettamente corretta, la sua persona è assente dall'intera operazione». Come non pensare ai giureconsulti romani che «calcolano coi loro teoremi» (Savigny), o all'eterno tema della mancanza di individualità di quei giuristi?

Weil contesta dunque la "persona" e la "personalità" come forme, ad un tempo, di supervalutazione del momento collettivo e di eccessiva espansione del dominio del disponibile (ambidue risultati di un certo, cattivo, storicismo): sono parole portatrici di un ingombro del "noi" sull'individualità, quale singolarità, un ingombro il quale, al pari di quello dovuto al "io", preclude l'accesso al sacro, che è appunto impersonale, indisponibile, e non storico, per quanto viva nel tempo. E da qui lei - che non amava affatto il diritto, quale lo vedeva e lo riconosceva operante nel suo tempo, che è ancora il nostro: uno strumento di potere che si legittima grazie alle rivendicazioni che alimenta (la gara al riconoscimento dei "diritti" intesi come privilegi, o come attestazioni di un merito, o rivendicazioni di un potere) - dice a questo proposito cose che del problema del diritto toccano l'essenza, se lo si

riguarda dal punto di vista delle regole (che Weil non conosceva, penso). «Poiché di fatto, e per la natura delle cose, la persona è sottomessa al collettivo, riguardo a lei non si dà diritto naturale. Si afferma a ragione che l'antichità non possedeva la nozione del rispetto dovuto alla persona. Essa pensava in modo di gran lunga troppo chiaro per una concezione così confusa. L'essere umano sfugge al collettivo se non elevandosi al di sopra del personale e penetrando nell'impersonale. In quel momento vi è qualcosa in lui, una particella della sua anima, sulla quale non può fare presa alcunché di collettivo. Se gli riesce di radicarsi nel bene impersonale, ossia divenire capace di attingervi un'energia, è in grado, ogni volta che pensa di averne l'obbligo, di volgere contro qualsiasi collettività, senza appoggiarsi su nessun'altra, con forza sicuramente piccola, eppure reale».

«Chi darà regola al diritto, se non l'uomo?», si chiedeva Francesco Buonamici nell'infuriare della battaglia per il diritto "sociale" sulle soglie del Novecento (p. 628 ss.). Era un amante delle regole e un interprete profondo di una concezione soggettiva del diritto, della quale, se non altro per il carattere intertemporale delle fonti di diritto romano e comune, su cui aveva studiato il diritto come centinaia di altri che lo avevano preceduto nel tempo, aveva chiara una cosa. Che una concezione soggettiva del diritto è tutto il contrario del soggettivismo perché punta l'appunto sull'impersonale, sulla possibilità, cioè, di attingere tramite la nostra coscienza a un sapere, o a valori, o a ideali, o a una realtà, che ci oltrepassa senza negarci, e che, pur mutando, costituisce una permanenza.

Ho ricordato sin qui molte volte che Giuliani, nella sua consapevole e intenzionata ripresa di questa tradizione, parlando di regole descrittive vuol significare che alla tradizione topica delle regole si associa l'idea che nell'essere (cioè nella realtà, nei fatti) c'è una componente deontologica, che può essere individuata da una mente umana orientata al preferibile, e vale a dire *al bene*, che è un impersonale (tale è la *vis veri*). E l'impersonale dà il senso della predilezione giuliana per la regola-*reor* (p. 31), un etimo forse filologicamente scorretto, ma che riesce a nominare e a far circolare, rendendolo anche a noi disponibile, un valore contenuto nella tradizione delle regole, che ha storicamente circolato, che interpella anche noi tornando a dirci che il diritto è una realtà intertemporale che può essere messa all'opera sempre, proprio in quanto non progredisce selezionando e sopprimendo le sue parti ma rimanendo *accessibile* tramite le operazioni della mente umana che vi fanno attenzione (vi *pensano*). E nella dimensione dell'impersonale va l'elogio del «giurista romano imparziale osservatore della realtà» composto da Giuliani (p. 296 e 295), che esprime il diritto come conoscenza della, non come potere sulla, realtà. Nella dimensione dell'impersonale va ricercato il senso del richiamo alla natura umana e alla *naturalis ratio*, costante nella tradizione delle regole, dove la natura umana è il riferimento che permette l'ingresso (nella riflessione sull'uomo, nello studio del nostro mondo e delle sue costruzioni, e nel discorso su di esso, nel diritto) della storia, che si

presenta come memoria, come ricordo, come esempio, come testimonianza, come giudizio, opinione, linguaggio. Nella dimensione dell'impersonale, ne sono certa, va collocata l'etica della virtù. Nel delinearla, Giuliani lega la prudenza alle implicazioni normative della condotta (di nuovo le componenti deontologiche dell'essere), allorché scrive che proprio l'esser consci di queste ultime ha consentito ai classici di «studiare il fenomeno normativo non dal punto di vista della norma, ma della virtù»⁷³, vale a dire non dal punto di vista dell'esteriorità, ma dell'interiorità, evitando così la frattura tra natura e spirito, essere e dover essere, mondo e parola.

Ecco che si comprende una cosa, la stessa che Simone Weil aveva intuito, e che delinea anche i termini, in cui mi sento di convenire con il carattere di «obbligazione» che Fanciullacci assegna alle “implicazioni deontologiche” dell'essere (sciolgo qui la riserva fatta molte pagine fa quanto all'aspetto della sua definizione delle implicazioni deontologiche che mi trova concorde): solo la morale della virtù ci rende capaci di assolvere ai nostri obblighi, e cioè di sentire ciò che è necessario, e pertanto provare a farlo⁷⁴. Proprio perché non ci ripete una morale esteriore, socialmente costruita, ma si esprime come voce interiore, che ci fa sentire semmai, una slegatura, una mancanza *in quella* morale, nelle versioni uniformi di una storia a cui dovremmo adeguarci, nelle proposte che essa ci fa su ciò che dovremmo essere. L'ho già detto: dal pensiero del simbolico ho imparato che da questi momenti di «slegatura» tra il proprio sé e la traduzione sociale della propria esistenza, inizia il mutamento, anche quello politico e sociale. Perciò mi è stato facile capire la morale della virtù, l'ho trovata attraente, preziosa, sfidante, così preziosamente morale senza essere in alcun modo moralistica: la morale della virtù è una morale di libertà, e lo è perché sa che nei momenti di slegatura (che cosa è meglio che io faccia in questa situazione? Quel che mi viene proposto, o qualche cosa di diverso di cui sento l'urgenza?) si fa un vuoto dove una necessità parla, e dà un'indicazione.

⁷³ A.Giuliani, *Giustizia e ordine economico*, Giuffrè, Milano, 1997, p. 27.

⁷⁴ Una chiara lettura in tal senso è quella di Maria Dolores Santos, *La sovranità del limite e Simone Weil*, in corso di pubblicazione in Quaderno di Diritti, Lavori, Mercati, n. 18/2025 e *Adempiere l'obbligo del bene*, in Ead. (cur.), *Gubernar sin Legislar*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2021, pp. 57-73.

V a r i a

LIBERTÀ SITUATA: LA LIBERTÀ OLTRE IL LIBERO ARBITRIO*

MARINA BERAHA

*Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti”, Università degli Studi di Milano
Institut de Philosophie de Grenoble (IPhiG), Université Grenoble-Alpes
marina.beraha@unimi.it*

ABSTRACT

Starting from an analysis of the phenomenology of free action, this paper proposes a hypothesis on the functioning of the mechanisms of choice and a critical analysis of the concepts that substantiate the idea of free will: will, indifference, indecision, personal identity, and deliberation. The absence of concrete experiential evidence concerning free will leads to the formulation of the idea of ‘pseudo-determinism’, and an analysis of the Spinozian theory of freedom introduces a brief illustration of the concept of ‘situated freedom’, the freedom left once the traditional conception of free will has been put aside, based on the awareness of the necessity that governs events as a means of satisfying one’s fundamental will to pursue pleasure and escape pain.

KEYWORDS

Free will, Determinism, Self-determination, Deliberation, *Conatus*.

1. INTRODUZIONE

Nel parlare di libertà, la tradizione filosofica medievale distingueva *libertas spontaneitatis* e *libertas indifferentiae*¹; il dibattito contemporaneo le riprende sotto la forma del ‘principio di autodeterminazione’ e del ‘principio delle possibilità alternative’ che, congiuntamente, vanno a costituire l’idea filosofica di libero arbitrio². Tale concezione filosofica è un’elaborazione di un’intuizione prefilosofica: l’idea che ciascuno sia artefice del proprio destino, che si sarebbe potuto fare altrimenti,

* Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano nell’ambito del progetto “Dipartimenti di Eccellenza 2023-2027” attribuito dal Ministero dell’Università e della Ricerca (MUR).

¹ Cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma, Laterza, 2004, 10.

² Cfr. M. De Caro, «Introduzione», in Id., *La logica della libertà*, Roma, Meltemi, 2002, 7-30: 9; J. Ayer, «Libertà e necessità», in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà, cit.*, (ed. orig. London-Basingstoke, MacMillan, 1982), 41-54: 41; P. van Inwagen, «L’incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo», in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà, cit.*, (ed. orig. *Philosophical Studies*, 1975), 135-156: 135.

che con la propria volontà ci si possa autodeterminare sottraendosi a determinazioni interne o esterne. Questa concezione di libero arbitrio è certamente influenzata da fattori culturali, tuttavia ha un cuore eminentemente esperienziale: sarà questo il primo oggetto di indagine di questo articolo.

Non è raro che le esperienze siano interpretate erroneamente e che se ne derivi un'immagine distorta delle cose. È, ad esempio, il caso del geocentrismo, un'estensione su scala cosmica dell'ego-centrismo della nostra esperienza. Le nostre esperienze, limitate come sono dai limiti dei nostri sensi, unite ai nostri pregiudizi, contribuiscono significativamente alla formazione di immagini fallaci della realtà. Il primo obiettivo di questo articolo, quindi, è di capire se la concezione del senso comune corrisponda a una reale esperienza o non derivi, piuttosto, da una sua interpretazione culturalmente determinata ma, in ultima istanza, infondata.

Il punto di partenza conterà, quindi, nella seconda sezione del testo, di una fenomenologia della libertà; si procederà, nella terza sezione, a svolgere un'analisi del funzionamento della libera scelta, con particolare attenzione alla nozione di 'ragione' e al processo deliberativo; infine, nella quarta sezione, si delinerà il concetto di 'libertà situata' come alternativa alla concezione tradizionale di libero arbitrio.

2. LA FENOMENOLOGIA DELLA LIBERTÀ: IL LIBERO ARBITRIO COME ESPERIENZA

L'idea che il concetto di libero arbitrio derivi dall'esperienza si può far risalire a Spinoza che, in un famoso passo dell'appendice che chiosa la parte I dell'*Etica*, sostiene: «gli uomini ritengono di essere liberi poiché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure lontanamente alle cause dalle quali sono disposti a appetire e a volere, poiché di queste essi sono ignari»³.

Questo genera la sensazione di muoversi senza essere mossi e fa nascere in noi l'idea di libertà. Ma, come nota Galen Barry, in passi come questo Spinoza si riferisce solo alla *libertas spontaneitatis*⁴ e non alla *libertas indifferentiae*, la cui origine esperienziale, pure, Barry riesce a rintracciare nell'*Etica*. Egli la fa risalire alla teoria spinoziana dell'associazione: la sensazione che potremmo agire altrimenti nasce poiché rappresentazioni diverse sono associate alla stessa idea e, non sapendo quale sarà la rappresentazione che si realizzerà nell'occasione corrente, la mente *vacilla* fra le varie rappresentazioni che ha precedentemente associato⁵.

Mettiamo alla prova questa teoria analizzando quattro scenari di libera scelta:

³ B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Milano, Pgreco, 2010, I, Appendice, 117.

⁴ Cfr. G. Barry, «Spinoza and the Feeling of Freedom», in *Australasian Journal of Philosophy*, 94:4 (2016), 631-645: 641-642.

⁵ Cfr. *ivi*, *passim*.

1. Ho deciso di cucinare la zuppa e senza alcun ostacolo procedo alla sua preparazione.
2. Sono indecisa se preparare una zuppa o un risotto per cena. Ho tutti gli ingredienti in casa e nessun elemento esterno mi fa propendere per una delle due opzioni.
3. Ho 18 anni, devo scegliere se iscrivermi all'università e, eventualmente, a quale corso di laurea. Valuto interessi, passioni, possibilità economiche, prospettive lavorative, al fine di prendere una decisione.
4. Uno scienziato mi pone davanti a un orologio e mi chiede di muovere, quando voglio, l'indice destro.

2.1. «Una libertà come quella dei bruti, delle bestie, delle api e dei ragni»

Il primo scenario rappresenta la libertà negativa, la libertà da impedimenti e da coercizione. Siamo liberi di fare quello che vogliamo, senza interessarci del processo che ha portato all'emergere di questa volontà. È la libertà sostenuta dai cosiddetti compatibilisti classici (Hobbes, Locke, Spinoza e Hume)⁶, che l'arcivescovo John Bramhall, nella sua disputa con Hobbes, definisce «una libertà come quella dei bruti, delle bestie, delle api e dei ragni»⁷. È chiaro, infatti, che non rispetta i principi che definiscono il libero arbitrio, per cui distinguiamo questa libertà negativa, libertà 'di fare', che Galen Strawson definisce «libertà nel senso basilare»⁸, dalla libertà positiva, «libertà nel senso forte»⁹, la libertà 'di volere'. Essa corrisponde alla *libertas spontaneitatis*, senza assumere il principio delle possibilità alternative e, dunque, senza chiamare in causa il vacillamento.

2.2. *Esperire l'altrimenti*

Gli scenari 2 e 3 sono fra loro legati, in quanto entrambi afferenti alla 'libertà nel senso forte': sto esercitando il mio libero arbitrio senza interessarmi della realizzazione fattuale della scelta. In entrambi i casi sono in una situazione di *indecisione* fra più alternative: non so *cosa io voglia veramente*.

Nello scenario 2, oltre all'indecisione, vi è una sorta di *indifferenza* fra le alternative: zuppa e risotto mi piacciono ugualmente e non ho particolari ragioni per preferire, questa sera, uno piuttosto che l'altro. Insomma, *la mia deliberazione non ha appigli*. Guardo il contenuto del frigo e a un certo punto la scelta è presa: mangerò la zuppa.

Lo scenario 3 è invece caratterizzato dal processo deliberativo: sto compiendo una scelta *esistenziale*, quindi non indifferente, e, per compierla, devo interrogarmi

⁶ Cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., 56-63.

⁷ J. Bramhall, «A Defence of True Liberty», in V. Chappell (a cura di), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 43-68: 44, trad. mia.

⁸ G. Strawson, *Freedom and Belief*, New York, Oxford University Press, 2010, 3, trad. mia.

⁹ Ivi, 1, trad. mia.

su me stessa, sul tipo di persona che sono e che voglio essere e capire quale scelta possa rispecchiare tutto ciò.

2.3. Spontaneità

Lo scenario 4 è un evidente richiamo al famoso esperimento Libet¹⁰, nel quale i soggetti sperimentali dovevano indicare il momento in cui sentivano sorgere in sé la volontà di muovere un dito mentre l'attività del loro cervello era misurata tramite elettroencefalografia. I risultati mostrarono che l'attività del cervello iniziava alcuni millisecondi prima della presa di consapevolezza della volontà di muovere il dito da parte dei soggetti sperimentali. Mentre autori come Daniel Wegner e Sam Harris l'hanno considerata una prova dell'inesistenza del libero arbitrio poiché mostra che l'azione volontaria è frutto di processi inconsci, Libet ha ipotizzato un successivo intervento conscio nel processo volitivo per consentire l'azione 'preparata' dall'attività cerebrale inconscia, oppure per porre un veto e abortirla¹¹.

È un caso radicalmente diverso dallo scenario 3, che ha per protagonista la deliberazione, mentre l'*indifferenza* lo associa al caso 2: alla domanda sul perché, in entrambi i casi, la risposta è semplicemente 'perché lo volevo'. Nel caso 2, come nel 3, però, sento che è in gioco qualcosa di rilevante *per me*. Nel caso 4, invece, la situazione è artificiale, astratta dal concreto scorrere delle azioni in cui entrano in gioco le motivazioni, i fini, il carattere degli agenti.

È questa la 'libertà' cui diamo valore quando ci domandiamo se il libero arbitrio esista? *Libertas spontaneitatis* e *libertas indifferentiae* sono presenti, ma manca qualcosa per parlare propriamente di libertà. Consideriamo un atto *volontario* quando esso risponde alla *volontà complessiva* dell'individuo, alla sua struttura motivazionale, che comprende l'intenzionalità, la forma, la funzione, la preparazione pregressa. Se lo spogliamo di tutto questo, alla ricerca di un'*unità volitiva* astratta, non siamo più sicuri di essere di fronte a qualcosa, 'l'istante decisionale', che possa essere sensatamente chiamato 'volontà cosciente'¹², e non soltanto spontaneità.

3. LA LIBERA SCELTA E I SUOI MECCANISMI

Ritorniamo allo scenario 3: vi è in gioco qualcosa di rilevante per me e devo fronteggiare l'indecisione che è risolta mediante riflessione e processo deliberativo. Sin dall'inizio non sono *indifferente*, le diverse possibilità *fanno la differenza* e posso valutarle una per una, secondo diversi parametri (l'interesse per la materia, le prospettive lavorative, la difficoltà del corso di laurea...) che costituiscono l'idea

¹⁰ Cfr. B. Libet, «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action», *The Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1985), 529-566.

¹¹ Cfr. *ivi*, 537-538.

¹² Cfr. A. Zhok, *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, 54-56.

che ho di me e del mio futuro. La domanda ‘cosa voglio fare?’ non si può scindere dalla domanda ‘chi voglio essere?’.

Rispondere alla seconda domanda significa stabilire quelli che Hilary Bok chiama i propri «*standards*»: «le idee sul tipo di persona che si pensa si dovrebbe essere e il tipo di vita che si pensa si dovrebbe condurre»¹³. Sono i nostri criteri di scelta, i nostri principi. Una volta stabiliti, le scelte future dovrebbero prenderli in considerazione e, idealmente, corrispondervi. Non sempre, ovviamente, questo avviene: agli *standards* Bok contrappone il *will*, la volontà, intesa come ciò che si ha semplicemente voglia di fare quando non si consultano i propri principi, che spesso guida le nostre scelte¹⁴.

Vediamo, quindi, il processo che porta a prendere la decisione. Valuto i miei *standards* e li stabilisco più o meno esplicitamente; valuto le implicazioni delle diverse possibilità e le paragono agli *standards* stabiliti. Come nel caso 2, a un certo punto la scelta della facoltà mi si presenta e io la accolgo perché ho capito qual è l’opzione che rispecchia maggiormente l’idea che ho di me stessa.

L’esperienza ci parla della determinazione delle nostre scelte sulla base delle nostre ragioni che dipendono, come vedremo a breve, da «come siamo mentalmente»¹⁵: questo garantisce una certa coerenza fra le scelte, che ci permette di parlare di identità personale e di escludere che esse siano indeterminate e casuali¹⁶. Quando la deliberazione è conclusa, il suo risultato non può essere accettato o rifiutato ‘liberamente’, ma *si impone* al soggetto deliberante. Come nello scenario 2, quindi, anche qui «non solo non siamo così liberi come pensiamo di essere – neanche ci sentiamo così liberi come pensiamo di essere»¹⁷. Quindi, un’azione libera è determinata dalle ragioni che ne stanno alla base e che la spiegano interamente¹⁸: non sembra esserci uno spazio reale per le possibilità alternative.

¹³ H. Bok, *Freedom and Responsibility*, Princeton, Princeton University Press, 1998, 127, trad. mia.

¹⁴ Cfr. *ivi*, 130. Questa distinzione può ricordare quella fra desideri di primo e secondo livello elaborata da Harry Frankfurt, cfr. H. G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», in *The Journal of Philosophy*, 68:1 (1971), 5-20.

¹⁵ Cfr. G. Strawson, *op. cit.*, 24.

¹⁶ Nozick sostiene che il libero arbitrio risieda in un processo indeterministico, ma non è chiaro come eluda il rischio che sia semplicemente casuale. Cfr. R. Nozick, *Philosophical explanations*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, 294.

¹⁷ S. Harris, *Free Will*, New York, Free Press, 2012, 64, trad. mia.

¹⁸ Cfr. G. Strawson, *op. cit.*, 31. Ted Honderich e altri filosofi propongono di sostituire il termine ‘determinismo’ con ‘spiegazionismo’ (*explanationism*) per non ricollegarsi agli annosi problemi del determinismo causale o logico: cfr. T. Honderich, «Introduction», in G. D. Caruso (a cura di), *Philosophers in Depth. Ted Honderich on Consciousness, Determinism and Humanity*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, 1-29: 15.

3.1. *Desideri e credenze: le ragioni*

Le ragioni sono gli stati mentali che motivano l'azione: le credenze e i desideri. Vediamo un esempio proposto da Donald Davidson: torno a casa e premo l'interruttore per accendere la luce¹⁹. L'azione 'premo l'interruttore' è motivata da un desiderio, accendere la luce, e da una credenza, che premendo l'interruttore la luce si accenderà.

Per parlare di libero arbitrio dovremmo trovare un elemento di autodeterminazione fra credenze e/o desideri. Come nota Strawson, non pensiamo che le nostre credenze siano autodeterminate: «Piuttosto, crediamo (e speriamo) che ciò che crediamo sia determinato da, e come risultato rifletta, il modo in cui sono le cose»²⁰. Questa concezione è adatta a un certo tipo di credenze (o proposizioni), ossia quelle che tentano di riflettere lo stato delle cose. Esempi sono: la bottiglia è sul tavolo, premendo l'interruttore accenderò la luce; per questo tipo di credenze o proposizioni può valere la concezione aristotelico-scolastica di verità come *adaequatio intellectus et rei*, ossia della verità come corrispondenza fra le idee e ciò che esiste indipendentemente dal soggetto percepente.

Tuttavia, questo non esaurisce la totalità delle credenze che motivano la nostra azione: siamo motivati da ciò che crediamo sia bene o giusto e in questi casi il mondo più difficilmente riesce a svolgere il compito di una cartina al tornasole. Eppure, alcuni filosofi le hanno assimilate alle credenze di tipo oggettivo: Spinoza, ad esempio, è convinto che le 'idee morali', in particolare le idee di bene e di male, non siano altro che nomi alternativi per indicare ciò che ci è utile (ciò che asseconda il nostro *conatus*, ossia la nostra Volontà) e ciò che ci è di impedimento (ciò che lo ostacola)²¹. Secondo questa prospettiva, che nella filosofia contemporanea prende il nome di 'realismo morale'²², anche queste credenze possono essere oggettivizzate; la loro verità dipende dallo stato delle cose, indipendentemente dall'elaborazione teorica umana.

Per quanto riguarda l'autodeterminazione dei desideri, sebbene possa capitare di essere vittime di 'impulsi irrefrenabili' che non si attagliano alla nostra personalità ma che ci portano all'azione, nella maggior parte dei casi i nostri desideri sono dotati di una coerenza interna. Galen Strawson parla di «struttura conativa»²³ per indicare una rete di desideri che si supportano a vicenda e che genera coerenza nell'identità personale. Eppure, analizzando l'emergere di un desiderio scopriamo di non svolgere in questo processo alcun ruolo attivo: il desiderio si presenta alla nostra

¹⁹ Cfr. D. Davidson, «Actions, Reasons, and Causes», in *The Journal of Philosophy*, 60:23 (1963), 685-700: 686-687.

²⁰ G. Strawson, *op. cit.*, 37, trad. mia.

²¹ Cfr. B. Spinoza, *op. cit.*, IV, def. 1 e 2.

²² Cfr. S. Hewitt Rawlette, *The Feeling of Value: Moral Realism Grounded in Phenomenal Consciousness*, King George, Dudley & White, 2016.

²³ Cfr. G. Strawson, *op. cit.*, 42.

coscienza e, pur non essendone autori, esso dirige la nostra azione²⁴. «Si può fare ciò che si vuole, ma non si può volere ciò che si vuole»²⁵ afferma Strawson, richiamando l'affermazione di Hobbes: «Io riconosco questa *libertà*, che io *posso* fare se *voglio*; ma dire che io posso *volere* se *voglio*, lo ritengo un discorso assurdo»²⁶.

3.2. *Il desiderio e il piacere*

Desideri e volontà sono incastonati nel nostro essere animali, strutture biologiche programmate per la sopravvivenza attraverso un sistema di punizione e ricompensa: il dolore e il piacere. È lo stesso modo in cui siamo fatti a determinare il funzionamento di base della nostra volontà: seguendo una linea di pensiero che si può far risalire a Epicuro, possiamo affermare che, *fondamentalmente*, ciò che vogliamo è rifuggire il dolore, un espediente biologico per salvaguardarci dai rischi e mantenerci in vita, e ricercare il piacere.

Il dolore e il piacere nell'essere umano assumono diverse sfumature. Il caso più semplice è quello del dolore fisico, che sta alla base del meccanismo di sopravvivenza di tutti gli animali (umani e non): il dolore insorge quando ci si trova in una situazione di pericolo, allontanandocene evitiamo la morte. Il caso dei masochisti non smentisce questo meccanismo, pur pervertendone il senso, poiché il masochismo si può comprendere come la ricerca del piacere attraverso il dolore. Come è qui evidente, l'individuazione di piacere e dolore spesso non è immediata: la sofferenza assume molteplici forme e i calcoli per sfuggirvi, per scambiare una sofferenza maggiore con una minore, non sono sempre facili, per cui capita spesso di prendere decisioni che ci portano a soffrire. Ogni attività è intrisa di piaceri e dolori mentali, generati da aspettative, dallo sguardo altrui, da bisogni fittizi, e ogni scelta è un approssimativo calcolo nella speranza di allontanare i dolori e avvicinare i piaceri.

3.3. *Deteriora sequor*

Prendiamo ad esempio il caso del fumatore davanti alla sigaretta: 'vede il meglio, e lo approva', per riprendere le famose parole che Ovidio attribuisce a Medea²⁷, sa che non dovrebbe fumare, che facendolo genera dolore per sé e per gli altri, tuttavia lo fa. Questo meccanismo volitivo è stato ben analizzato da Spinoza, nella parte IV dell'*Etica*: «Verso una cosa futura che immaginiamo sia entro breve presente siamo affetti più intensamente che se immaginassimo che il suo tempo di esistenza sia più distante dal presente»²⁸. In altre parole, piacere e dolore (nella terminologia spinoziana, Gioia e Tristezza) sono più forti se la loro causa prossima è più vicina e più deboli se la loro causa prossima è lontana: per un fumatore, la sigaretta che sta per

²⁴ Cfr. S. Harris, *op. cit.*, 31-37.

²⁵ G. Strawson, *op. cit.*, 42, trad. mia.

²⁶ T. Hobbes, *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Milano, Bompiani, 2000, 51.

²⁷ «*Vide meliora, proboque, deteriora sequor*». Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 20-21.

²⁸ B. Spinoza, *op. cit.*, IV, p10. Cfr. anche: ivi, IV, p9, p9d, p9s.

accendere è la causa prossima del piacere dell'atto del fumo stesso, che avverrà a breve, e una causa remota del dolore futuro, che potrà avere come causa prossima una futura malattia polmonare, motivo per cui l'attrazione per la prima risulta più forte della repulsione per la seconda.

Inoltre, il computo dei piaceri e dei dolori è sempre legato alle attuali credenze del soggetto che fa la scelta – che può in seguito pentirsene e capire di aver effettuato male i calcoli, o di non aver tenuto in considerazione fattori importanti. D'altra parte, uno stesso atto può essere considerato sotto punti di vista diversi che vengono soppesati diversamente sulla base dei propri fini²⁹.

3.4. *Il punto di partenza: la struttura conativa*

Piacere e dolore sono, dunque, le guide della volontà: volere qualcosa significa, in qualche modo, associarlo al piacere ed è evidente che non si decide ciò che piace. Può dipendere da strutture biologiche con funzioni adattive, e allora la stessa cosa piacerà alla maggioranza dei propri simili (e.g., il piacere sessuale), o può derivare dal proprio carattere, dalla propria personalità. Essa si articola in una struttura coerente, la struttura conativa, dalla quale dipendono i desideri particolari. Ma questa stessa struttura, cioè la propria identità, non è affatto autodeterminata: se lo fosse avremmo dovuto sceglierla, ma per scegliere abbiamo bisogno di principi di scelta, ossia, avremmo dovuto già *essere* in qualche modo: si rischia così una regressione infinita. Possiamo riconoscere nello sviluppo personale un primo stadio, quello della prima infanzia, in cui si esplora il mondo senza averne alcuna conoscenza, semplicemente alla ricerca della soddisfazione dei propri bisogni (fuga dal dolore): le esperienze che così si maturano, insieme a una parte di ereditarietà genetica, strutturano il cuore dell'identità, a partire dal quale si dipanano le nuove esperienze che di volta in volta definiscono il carattere dell'individuo.

Come afferma Spinoza, dunque, «La *forza (conatus)* con la quale ciascuna cosa *si sforza (conari)* di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza.»³⁰ Quando il *conatus* è asseccato si prova Gioia (cioè piacere), quando, invece, è ostacolato, si prova Tristezza (dolore)³¹. Il *conatus* è, quindi, sia la volontà sia l'essenza attuale dell'essere umano (e, nel sistema spinoziano, di tutti i modi finiti, ossia di tutti gli 'individui'): essa consiste, dunque, nella ricerca del piacere e nella fuga dal dolore. I contenuti che riempiono la categoria di piacere/Gioia e dolore/Tristezza variano a seconda delle situazioni, come varia l'intensità del piacere e del dolore provati non solo in situazioni diverse, ma anche a parità di condizioni esterne al variare delle condizioni interne al soggetto. Tuttavia, ciò che non cambia

²⁹ Cfr. D. Davidson, *op. cit.*, 686-687. Wegner arriva ad affermare che, per questo, siamo sempre condannati a fare alcune cose inconsapevolmente: cfr. D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge-London, Bradford Books, 2002, 161.

³⁰ B. Spinoza, *op. cit.*, III, p7, corsivo mio. In III, p9s il *conatus* viene quindi definito «Volontà» o «Appetito» o «Cupidità» (i tre presentano variazioni che non interessano nel contesto attuale).

³¹ Cfr. *ivi*, III, p11s, III, p37d.

è la struttura motivazionale che non solo è inscritta nell'essenza dell'essere umano, ma addirittura vi corrisponde.

È parte del senso comune che un individuo sia come è in virtù di eredità ed esperienza³² e che, come affermava Spinoza, non si possa essere *causa sui*³³. D'altra parte, che il modo in cui si è sia completamente determinato secondo i processi qui descritti, e che da esso derivino poi i singoli desideri e i singoli obiettivi che ci si pone, e che da essi, uniti alle proprie credenze, derivi a sua volta l'azione, non significa essere semplicemente dei burattini nelle mani del destino. Credere che questo processo descriva la nostra struttura volitiva e agenziale non comporta un atteggiamento di passività verso gli avvenimenti, non implica che gli avvenimenti non *dipendano* da noi e che potremmo semplicemente stare a guardare il dipanarsi del nastro della nostra vita. Le nostre azioni dipendono dalle nostre ragioni che dipendono da come siamo: dipendono, dunque, pienamente da noi. Siamo noi a non dipendere da noi stessi.

3.5. Deliberazioni pseudo-deterministe

Se ciò che sono, unito a ciò che so, ossia i miei desideri uniti alle mie credenze, determinano la scelta che prenderò, che pur non posso conoscere in anticipo, allora, in fin dei conti, non vi sono possibilità alternative. Ma, poiché «uno non può deliberare in merito alla possibilità di compiere un'azione a meno che non creda che sia possibile per lui compierla»³⁴, alcuni filosofi, come van Inwagen, hanno sostenuto che, se non ci sono possibilità alternative, la deliberazione è impossibile. Per mostrare l'assurdità di questa ipotesi, van Inwagen immagina un uomo in una stanza con due porte, di cui una è chiusa a chiave, e sostiene che non avrebbe senso, per lui, deliberare in merito a quale porta utilizzare per uscire.³⁵

Sembra che, secondo van Inwagen, vi sia il rischio che l'agente possa scegliere la porta chiusa a chiave, ma così ci pone davanti a una situazione ben differente dall'oggetto dell'analisi corrente: secondo l'ipotesi determinista che qui si sostiene, è impossibile che l'unica possibilità non sia quella effettivamente scelta. Può capitare che la via scelta risulti poi impercorribile, come quando decido di cucinare la zuppa e scopro che i fornelli non funzionano, ma questo non ha nulla a che fare con le condizioni della deliberazione di cucinare la zuppa.

Un'obiezione analoga a quella di van Inwagen era già stata posta da Bramhall a Hobbes, che aveva risposto:

³² Cfr. G. Strawson, *op. cit.*, 25. Per un'analisi più approfondita di quello che Strawson chiama *Basic Argument* cfr. G. Strawson, «The Impossibility of Moral Responsibility», in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 75:1/2 (1994), 5-24, *passim*.

³³ «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente», B. Spinoza, *op. cit.*, I, def1.

³⁴ P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1986, 154, trad. mia.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

È la *consultazione* che *causa* un uomo e lo *necessita* a *scegliere* di fare una cosa piuttosto che un'altra; e così, a meno che un uomo non dica che è vana quella causa che necessita l'effetto, egli non potrà inferire l'inutilità della consultazione dalla necessità della scelta che da essa procede.³⁶

Insomma, nonostante la deliberazione debba necessariamente risultare nella scelta della porta che non è chiusa a chiave, il fatto di non poter scegliere altrimenti non implica in nessun modo che la deliberazione sia inutile, che venga «aggirata»³⁷. Ci dice solo che è una tappa necessaria di un percorso altrettanto necessario, ma la coercizione non ha niente a che fare con la necessità interna³⁸. Questa prospettiva non è caratterizzata da una struttura teleologica e fatalista che situa il centro di attrazione degli eventi nel futuro, ma causalistica, per la quale gli eventi si dipanano necessariamente dato un punto di partenza. È la caratteristica fondamentale delle teorie deterministe, per le quali una descrizione completa dello stato dell'universo unita alle leggi di natura permetterebbe di conoscerne lo stato in qualunque altro momento. Per non doverci impegnare in queste affermazioni di stampo laplaciano, proponiamo la nozione di *pseudo-determinismo*, mediante la quale escludiamo l'esistenza del libero arbitrio, da intendersi nel senso delineato nell'introduzione di questo articolo,³⁹ in base alla mancanza di controllo sulle ragioni che motivano l'azione e sui processi che governano la deliberazione.

³⁶ T. Hobbes, *op. cit.*, 77.

³⁷ «*Bypassed*»: E. Nahmias, «Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing», in R. Kane (a cura di), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., New York, Oxford University Press, 2011, 555-76, *passim*. Cfr. anche D. Pereboom, *Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, 41-42.

³⁸ La stessa critica si può muovere all'esempio proposto più recentemente da Simon-Pierre Chevarie-Cossette, in merito alla deliberazione sull'opportunità di passare il weekend su Marte o sulla luna: cfr. S.-P. Chevarie-Cossette, «Sceptical Deliberations», *Pacific Philosophical Quarterly*, 101:3 (2020), 383-408: 386-387.

³⁹ Tale concezione ha le sue radici filosofiche nell'Agostino del *De libero arbitrio* («ciò che ognuno accetta o respinge è in suo potere»). Agostino, *Il libero arbitrio*, a cura di F. De Capitani, Milano, Vita e Pensiero, 1987, 467) e nel Descartes della lettera a Mesland del 9 febbraio 1645 in cui è attribuita alla volontà una «facoltà positiva di determinarsi per l'uno o l'altro di due contrari, cioè di perseguire o di fuggire, di affermare o di negare.» (R. Descartes, «Descartes a Mesland. Egmond-Binnen, 9 febbraio 1645», in G. Belgioioso (a cura di), *Tutte le lettere 1619-1650*, Milano, Bompiani, 2009, 1968-1971: 1969). Nel dibattito contemporaneo, tale posizione è sostenuta da libertari come Chisholm, che identifica il libero arbitrio nella possibilità di volere altrimenti oltre che in quella di fare altrimenti. Cfr. R. Chisholm, «La libertà umana e il sé», in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà, cit.*, (ed. orig. Department of Philosophy, University of Kansas, 1964), 55-74: 60.

Ovviamente, altre tradizioni hanno elaborato concezioni di libero arbitrio apparentemente più compatibili con lo pseudo-determinismo qui presentato: si pensi, ad esempio, alla concezione aristotelico-tomista, che identifica il libero arbitrio proprio con la capacità di deliberare in merito ai mezzi atti al perseguimento del fine identificato necessariamente in quanto è percepito come buono. Bisogna notare, però, che non c'è consenso in merito all'individuazione di questi autori come precursori della corrente compatibilista; al contrario, diversi passi tanto di Aristotele (e.g.: «Poiché dove è in nostro potere il fare, ivi è in nostro potere anche il non fare; e dove dipende da noi il no, ivi dipende da noi anche il sì.» Aristotele, *L'etica nicomachea*, a cura di A. Carlini, Bari, Laterza, 1963, 85) quanto di Tommaso («Quanto dunque all'esercizio

Fra deliberazione e pseudo-determinismo non c'è contraddizione. La deliberazione, anzi, serve proprio a capire quale sia l'unica possibilità aperta per il soggetto agente, che non la può conoscere in anticipo semplicemente perché questa dipende dall'esito stesso della deliberazione. Quando si compie una scelta, si ha la consapevolezza che non si potranno percorrere più corsi d'azione contemporaneamente, né se ne ha il desiderio. Affinché la deliberazione sia efficace, è sufficiente che si creda di avere possibilità alternative e lo si crede perché non si può conoscere quale sarà l'unica possibilità reale, pertanto, come afferma Barry, si vacilla. D'altra parte, non la si può conoscere perché sarà l'esito della deliberazione: questa è, dunque, il processo mediante il quale l'agente *genera* e al contempo *scopre*, la sua possibilità, uscendo così da uno stato di indecisione.

Se non ci trovassimo mai in uno stato di indecisione, di «vacillamento» per usare il lessico di Barry, e non dovessimo quindi deliberare, non avrebbe senso per noi pensare di agire altrimenti e non formuleremmo il principio delle possibilità alternative. Saremmo come gli 'epittetiani naturali' immaginati da Strawson, una popolazione aliena che sa sempre esattamente cosa fare e non deve ricorrere mai alla deliberazione e, dunque, non ha formulato il concetto di libero arbitrio.⁴⁰ Indecisione, vacillamento, sono dovute all'imperfezione delle nostre credenze in merito a 'ciò che è meglio per noi': se lo vedessimo chiaramente come gli epittetiani naturali, al massimo potremmo formulare un concetto di libertà basato sull'esperienza della coercizione⁴¹: non il libero arbitrio, ma la libertà negativa. Se, dunque, il principio delle possibilità alternative riflette un difetto di conoscenza, esso va inteso nel senso dell'«analisi condizionale» compatibilista: «*S* è libero se avrebbe potuto fare altrimenti da come effettivamente ha fatto *se avesse voluto fare altrimenti*».⁴²

Il libero arbitrio, quindi, non ha spazio nel processo volitivo e deliberativo: non resta che analizzare qual è *la libertà che ci resta*.

dell'atto, innanzitutto è manifesto che la volontà è mossa da se stessa: come infatti muove le altre potenze, così muove anche se stessa.» Tommaso d'Aquino, «Questione 6. La scelta umana», in Id., *Le questioni disputate. Vol. VI: Il male (qq. 1-6)*, a cura di R. Coggi, Bologna, ESD, 2002, 581-611:595) suggeriscono una loro classificazione come libertari.

Più chiara è invece la posizione di Boezio, che nella sua *Consolatio* identifica il libero arbitrio con la semplice capacità di «riconoscere ciò che bisogna fuggire e ciò che invece bisogna desiderare» (Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Milano, Bompiani, 2019, 455) e, anticipando in parte Spinoza, identifica il massimo grado di libertà nelle anime che posseggono la «visione della mente divina», mentre le anime «turbate da passioni rovinose (...) aumentano la schiavitù che hanno in loro stesse» (ibidem).

⁴⁰ Cfr. G. Strawson, *Freedom and Belief*, cit., 218-224.

⁴¹ Gli epittetiani naturali di Strawson, in realtà, non potrebbero formulare neanche questa perché dotati, per ipotesi, di un 'riflesso epittetiano' che si attiva quando le circostanze esterne impediscono loro di portare a termine l'azione proposta: grazie a esso gli epittetiani cambiano immediatamente proposito, finché non ne trovano uno che riescono a portare a termine senza intoppi. Cfr. ivi, 222.

⁴² Come abbiamo notato poco sopra, i libertari, ovviamente, rifiutano questa interpretazione del principio perché ritengono che debba comprendere anche la possibilità di volere altrimenti: cfr. R. Chisholm, *op. cit.*, 60.

4. LINEAMENTI PER UNA LIBERTÀ SITUATA

Con quanto detto sin qui, la libertà negativa non è stata compromessa. Hobbes la definisce come «l'assenza di tutti gli impedimenti che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca degli agenti»⁴³: rimarca, così, la differenza fra necessitazione derivante da cause esterne, cioè costrizione, e necessitazione derivante da cause interne.

In realtà, come nota Hobbes stesso, la distinzione fra le due è più sfumata di quello che potrebbe in un primo momento apparire: «essere *libero da costrizione* significa fare qualcosa a condizione che il *terrore* non sia la causa della propria *volontà* di farla»⁴⁴. Apparentemente, quando siamo costretti a fare qualcosa lo facciamo *contro* la nostra volontà, ma in realtà la nostra azione è *sempre* espressione della nostra volontà, che si deve *sempre* confrontare con le circostanze esterne in cui si situa la nostra azione e con esse fare dei compromessi.

4.1. L'azione e le sue circostanze: situare la scelta

Mentre un carceriere che mi punta un'arma contro mi obbliga a spaccare pietre sotto il sole posso dire che *voglio* tornare dalla mia famiglia, ma si tratta di una volontà astratta⁴⁵. È astratta dalle condizioni particolari in cui sono che, come fanno sì che vi sia una sola possibilità concreta⁴⁶, così mi determinano a volere esattamente ciò che sto facendo: ciò che voglio è sopravvivere e se il mezzo per farlo è continuare a spaccare le pietre, voglio spaccarle più di quanto io non voglia rischiare la morte per vedere la mia famiglia. Come nota Hobbes, però, la volontà in questo caso è determinata dalla paura, o, per usare la terminologia spinoziana, dal *Timore*: «*paura, in quanto l'uomo è da essa disposto ad evitare un male che giudica futuro con un male che giudica minore*»⁴⁷. Il male futuro, in questo caso, è la morte che il carceriere ci procurerebbe se tentassimo di scappare, e il male minore è il fatto di restare a spaccare le pietre⁴⁸: siamo, dunque, ancora davanti a una necessitazione dovuta a cause interne.

⁴³ T. Hobbes, *op. cit.*, 111.

⁴⁴ Ivi, p. 89.

⁴⁵ Bok chiama questa possibilità astratta «possibilità in senso generale»: la possibilità che ha l'acqua di ghiacciare o di evaporare, ma non di recitare *Paradise Lost*. Che l'acqua possa evaporare, però, non significa possa farlo in ogni situazione: l'acqua congelata non può farlo. Può evaporare se la astraiano dal contesto e non consideriamo la sua situazione. Cfr. H. Bok, *op. cit.*, 93-94.

⁴⁶ Bok chiama questa possibilità concreta, che viene stabilita sulla base di tutte le informazioni rilevanti in merito alla situazione, «possibilità *tout court*»: l'acqua nel freezer può solo restare congelata. Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ B. Spinoza, *op. cit.*, III, p29s.

⁴⁸ L'unico caso in cui davvero la nostra volontà può essere diversa da ciò che effettivamente facciamo è il caso in cui ci si trovi immobilizzati: la nostra volontà non può fare alcun compromesso con la situazione in cui ci troviamo, che semplicemente ci si impone.

Secondo Hobbes, però, il fatto che la causa interna sia la paura è cruciale, poiché questa inibisce il nostro senso di libertà. Nel sistema spinoziano paura e timore sono *passiones*, affetti caratterizzati dalla passività dell'individuo, come tutti gli affetti che hanno alla loro radice la Tristezza, l'ostacolo del nostro *conatus*, del nostro sforzo di affermazione nell'esistenza, che corrisponde alla nostra essenza. Anche se la causa è apparentemente interna, è una causa che noi patiamo perché non asseconda la nostra essenza e, per questo motivo, secondo Spinoza, quando siamo guidati dalle passioni ne siamo schiavi.

La schiavitù è la condizione opposta alla libertà, ma la libertà, come abbiamo visto, consiste nel seguire la propria volontà, ossia la propria tensione desiderativa, e, secondo quanto affermato sopra, essa è perseguita anche in condizioni di schiavitù. È necessario, quindi, riformulare il concetto di libertà: *la libertà è il perseguimento della propria volontà, quando la propria volontà particolare non è in contraddizione con la propria volontà generale, che consiste nell'affermazione della propria esistenza (conatus), ma è con essa in armonia.*

4.2. *Seguire la propria essenza*

Poiché possiamo identificare una volontà generale (il *conatus*) e una volontà particolare⁴⁹, determinata dalle condizioni concrete dello svolgimento della nostra attività volitiva, possiamo parlare di una duplice essenza dell'essere umano, una generale e una individuale. Questa è determinata dalla dipendenza ontologica dell'essere umano: in quanto modi finiti, al contrario della Sostanza, per venire all'esistenza, affermarvi e perseverarvi, dobbiamo fare affidamento sulla fitta rete di dipendenza con gli altri modi finiti in cui siamo inseriti (lo spinoziano *Deus sive Natura*). L'essenza individuale dell'essere umano, quindi, come afferma Emilia Giancotti, consiste nella «sua struttura psicofisica che [...] è il risultato di una serie complessa di elementi»⁵⁰: dalla genetica ereditata dai genitori, all'ambiente che lo accoglie al momento della nascita (e, ancor prima, afferma Giancotti, al grembo materno in cui è

⁴⁹ I riferimenti a una volontà generale e a una volontà particolare possono ricordare l'utilizzo di Tommaso d'Aquino dei concetti di *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, la prima consistente in una pura capacità di volere, che è in sé necessariamente indirizzata al fine considerato in sé stesso, astratto dalla situazione concreta del suo perseguimento, la seconda, invece, corrispondente a una volontà determinata rispetto a un fine specifico, situato, e quindi anche ai mezzi atti a raggiungerlo. Tommaso nella sua formulazione rimanda alla simile duplice definizione della volontà esposta nell'VIII secolo da Giovanni Damasceno (che a sua volta la riprende dagli scritti di Massimo il Confessore, teologo bizantino vissuto a cavallo fra il VI e il VII secolo), quella di *thelesis* e *boulesis*: la prima un'inclinazione naturale al bene, la seconda il desiderio razionale di ciò che è oggetto di scelta. Cfr. R. Cross, «The Reception of John of Damascus in the *Summa Halensis*», in L. Schumacher (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2020, 71-90: 73; A. A. Robiglio, «La nozione di 'velleitas' in Tommaso d'Aquino», in *Divus Thomas*, 103:3 (2000), 15-75: 27-28.

⁵⁰ E. Giancotti, «Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani», in ID., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995, 57-80: 72.

concepito e che già influenza il feto con le sue alterazioni), fino alla classe sociale della famiglia, con l'immensa influenza che questa comporta sulla sua educazione, il suo «sviluppo fisico e intellettuale»⁵¹:

[S]i possono, pertanto, distinguere due livelli di condizionamenti; dal mondo a lui esterno (il sistema di cause ed effetti che premono intorno e nel quale è inserito) e dalla sua propria struttura psico-fisica (la sua essenza, in quanto modo determinato della sostanza).⁵²

L'esercizio della libertà consiste, quindi, nell'assecondare la propria essenza: tanto il *conatus* in senso generale, quanto la propria essenza individuale di modo finito⁵³. Ma se, in quanto siamo *Mente*, assecondare il nostro *conatus* significa conoscere, schiavo e libero, corrispondono a *ignarus* e *sapiens*⁵⁴. La 'conoscenza adeguata' che ci rende liberi corrisponde alla consapevolezza della necessità di tutto ciò che accade: questa diviene un'interpretazione del reale, un filtro attraverso il quale decifrare il mondo. Grazie a essa le passioni possono trasformarsi in azioni, in affetti della Gioia anziché della Tristezza. Questi ultimi, infatti, derivano da una conoscenza inadeguata: la consapevolezza dell'essere parte dell'intreccio dei modi finiti che forma la sostanza/Natura fa sì che si comprenda che la natura, che è libera in quanto si autoafferma secondo leggi necessarie, non è qualcosa di *altro* da sé, ma, in quanto se ne partecipa, la sua potenza infinita è anche la propria.

Sembra di essere caduti in astrattezze: proviamo a riportare la teoria spinoziana ancora una volta alla concretezza. Partiamo dalle passioni 'relazionali', che riconduciamo al comportamento altrui, come l'odio, l'ira, il disprezzo: queste passioni sono esacerbate – se non *generate* – dal fatto che riteniamo gli uomini capaci di fare e di

⁵¹ Ivi, 65.

⁵² Ivi, pp. 64-65.

⁵³ Già Anselmo d'Aosta aveva proposto una concezione di libertà come adesione alla propria essenza mediante la nozione di *rectitudo*. La *rectitudo* è per Anselmo una nozione teleologica che indica l'essere o il fare ciò per cui si è fatti (ovviamente, in Anselmo, nell'accezione religiosa di 'creati'). Per Anselmo, infatti, la libertà consiste nel potere di preservare la rettitudine della volontà. Per capire in cosa consista tale rettitudine della volontà è, quindi, necessario chiedersi quale sia il suo fine. Nella prospettiva del filosofo, la volontà è creata al fine di volere ciò che è giusto, sapendo che è giusto, perché è giusto. Libertà è dunque la condizione in cui la volontà segue ciò che è conosciuto come giusto in quanto giusto. In questo senso non si è liberi di peccare, al contrario, prendere la via del peccato implica una rinuncia alla libertà. Cfr. Anselmo D'Aosta, *Libertà e arbitrio*, a cura di I. Sciuto, Firenze, Nardini, 1992, 52-55.

Questa caratterizzazione morale, il richiamo a 'ciò che è giusto', è ovviamente assente nella visione atea e strettamente non-teleologica di Spinoza, così come nella proposta sviluppata in queste pagine. Tuttavia, il fulcro della visione anselmiana, emendato dalle sue caratterizzazioni religiose e teleologiche, può essere assimilato alla posizione di stampo spinoziano qui delineata: la libertà è qui *rectitudo* nel senso sopra indicato di aderenza, conformità alla propria essenza, tanto generale quanto particolare. Infine, come in Anselmo non si può parlare di libertà di peccare, in questo caso non si può parlare di libertà quando si è in condizione di ignoranza, e in generale quando si è soggetti alle passioni, che caratterizzano piuttosto lo stato di schiavitù.

⁵⁴ Cfr. E. Giancotti, «Necessità e libertà», *cit.*, 66.

non fare⁵⁵. Infatti, a parità di ostacoli o dispiaceri che ci vengono procurati, se la causa è umana si scateneranno in noi le suddette passioni, se invece è un ente inanimato, o un animale ‘irrazionale’ e ‘mosso da istinto’, non le proveremo. Supponiamo che la nostra casa vada a fuoco: se dovessimo trovare un piromane proveremo verso di lui odio, ira o disprezzo; se, invece, l’incendio fosse causato da un lampo che ha colpito l’albero vicino non ci scaglieremo contro il fulmine o contro l’albero. Proveremo, invece, la passione che, nello schema spinoziano, sta all’origine di tutte le emozioni negative: la Tristezza.

Effettivamente, il problema della Tristezza è il più difficile da affrontare, poiché la consapevolezza della necessità non sembra sollevarcene in alcun modo. Se proviamo a immaginarci in una situazione di grande dolore, come la morte di una persona cara, la conoscenza non sembra portare sollievo: che sia stata causata da una malattia o da una valanga o dall’azione di un altro essere umano che pur consideriamo altrettanto necessaria, il dolore permane. Spinoza era ben conscio di queste difficoltà e lo mostra con chiarezza nelle parole che concludono l’*Etica*:

La via che ho mostrato condurre a questo [la vera tranquillità dell’animo], pur se appare molto difficile, può tuttavia essere trovata. E d’altra parte deve essere difficile, ciò che si trova così raramente. Come potrebbe accadere, infatti, che, se la salvezza fosse a portata di mano e potesse essere trovata senza grande fatica, venisse trascurata da quasi tutti? Ma le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.⁵⁶

In effetti, Spinoza delinea un *humanae naturae exemplar* cui avvicinarsi, un concetto limite al quale tendere⁵⁷. La morte anzitempo di una persona cara è una delle situazioni più tragiche della vita e, se l’*exemplar* spinoziano è in grado di trasformare la tristezza che ne deriva in gioia mediante la conoscenza, non riuscirà a fare altrettanto chi all’*exemplar* semplicemente tende. Ciò non implica che l’assunzione di una prospettiva pseudo-determinista come quella qui esposta non comporti effetti psicologici positivi ed essi vanno compresi come parti integranti della teoria proposta. L’infelicità quotidiana è generata da ripetuti eventi meschini: la ressa al supermercato, il traffico sulla strada delle vacanze, il caldo estivo. Queste emozioni negative riempiono di miseria le nostre vite e di esse ci si può, in effetti, *liberare*. Senza arrivare all’estremo spinoziano che ne trae Gioia, il filtro dello pseudo-determinismo permette di rendersi attivi nei loro confronti, comprendendone le motivazioni, reinserendole nel loro contesto e ridimensionando il loro valore, smettendo di considerare sé stessi e gli eventi astrattamente, cioè come entità astratte; in altre parole, *situandole* e *situandosi*. *Liberarsi* di tutto ciò vuol dire davvero, nel senso che qui proponiamo, *essere liberi*: liberi di perseguire la propria volontà primaria, la ricerca del piacere e la fuga dal dolore. Vuol dire autodeterminarsi, non essere vittime passive degli eventi che ci investono, ma scegliere attivamente, seppur necessariamente,

⁵⁵ Cfr. B. Spinoza, *op. cit.*, III, p49 e p49s.

⁵⁶ Ivi, V, p62s.

⁵⁷ Cfr. ivi, IV, Prefazione.

di vedere in un certo modo il mondo, di interpretare gli avvenimenti *facendoli propri*. In questo consiste il concetto di libertà che abbiamo delineato, quello di ‘*libertà situata*’.

Alla base del libero arbitrio abbiamo individuato il principio di autodeterminazione e il principio delle possibilità alternative. Il secondo è stato escluso dall’analisi della fenomenologia della scelta, per cui abbiamo abbandonato la nozione di libero arbitrio e formulato una nuova prospettiva sulla libertà. Al cuore di questa troviamo, adesso, l’autodeterminazione, che non è e non ha la pretesa di essere autofondazione: nessuno può esistere *in sé*, né essere concepito *per sé*, ma solo *in altro* e *per mezzo di altro*. Questo significa semplicemente che siamo esseri relazionali, nati e costituiti necessariamente in relazione ad altro, senza il quale non potremmo essere. Siamo «esseri bisognosi»⁵⁸, ma proprio per questo possiamo far nostro ciò che ci capita, poiché questo contribuisce al nostro divenire e in quanto tale diventa parte di noi: così possiamo sottrarci alla ‘schiavitù’ dettata dagli eventi esterni. Non solo: questa nostra costitutiva manchevolezza è anche presupposto fondamentale per l’azione morale, istituendo un legame necessario e indissolubile fra l’individuo e la sua comunità, a partire dalla famiglia, fino ad abbracciare potenzialmente la totalità degli esseri senzienti cui è legato dalla serie infinita delle cause.

In conclusione, come nota Andrea Zhok, ciò che conta per definire un’azione volontaria non è la sua *origine*, ma il fatto che riesca «a *conciliarsi con la volontà personale che abbiamo acquisito*»⁵⁹, che si costituisce della nostra struttura psicofisica, della nostra esperienza, dei nostri *standards*, dei nostri desideri, il tutto riunito, mediante implicita selezione, in un’immagine coerente nella quale ci riconosciamo: la nostra identità personale⁶⁰. Più questa è accogliente, più avvenimenti riesce a rendere propri, più saremo e ci sentiremo liberi e, dunque, meno soffriremo, poiché non ci sentiremo limitati da ciò che riceviamo dall’esterno, ma accresciuti.

⁵⁸ M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 19.

⁵⁹ A. Zhok, *op. cit.*, 71.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, 73.

TRANSFORMATIVE JUSTICE FOR REPAIRING PAST INJUSTICE? AN ETHICAL CRITIQUE

MENNO R. KAMMINGA

Department of International Relations and International Organization
University of Groningen, the Netherlands
m.r.kamminga@rug.nl

ABSTRACT

‘Transformative justice’ is advocated as a superior, forward-looking as well as backward-looking, alternative to ‘transnational justice’ for repairing deep-rooted social injustice. The present article offers, especially, an ethical critique of proposals to employ transformative justice, complemented by ‘transformative reparations’, for the purpose of repairing a more distant past of slavery or colonialism. The article develops two arguments for why such attempts are ethically unjustified. First, the proposals suggest an uncritical endorsement of (victim-descendant) activists’ historical ‘structural injustice’ claims regarding the impact of colonialism and slavery on present communities and relationships, when the empirical and moral foundations of such claims appear mostly weak or contestable. Second, the proposals’ appeal to forward-looking distributive justice fails, because this inclusion entails a flawed usurpation of distributive justice as well as a misjudgment of backward-looking corrective justice as arguably the core foundation for reparations. That the proposals thereby blur the different rationales of corrective justice and distributive justice signals the incoherence of the very concept of transformative reparations. The article concludes that transformative justice entails no acceptable concept of just reparation to which present-day descendants of victims of slavery or colonialism are typically entitled, and that the very approach of transformative justice has serious shortcomings.

KEYWORDS

Colonialism; Corrective Justice; Reparations; Slavery; Transformative Justice

1. INTRODUCTION

In the academic literature about addressing earlier political and social wrongs, the concept of ‘transformative justice’ has emerged as an allegedly superior alternative to the more traditional one of ‘transitional justice’. The latter approach employs trials of individual human rights violators, or applies truth commissions, amnesties, apologies, and reparations for communal reconciliation. However, proponents of transformative justice think that transitional justice cannot go beyond at best successfully addressing symptoms or acute causes of injustice, while leaving

fundamental and chronic issues fester. Transformative justice, then, entails that tackling previous wrongs requires institutional elimination of structural violence and repair of the socioeconomic inequities with which marginalized people and communities are confronted; the victims' own perspectives should guide the process of 'transformative reparation' (Elcheroth and De Mel 2022: 2; Evans 2016: 4; Gready and Robins 2014; Balasco 2018; Gready 2022; Immler 2021: 2).¹

Some theorists stress that the scope of transformative justice should not be limited to repairing 'recent' wrongs only. Thus, they have begun to apply transformative justice to colonialism and (transatlantic) slavery (slave trade, chattel slavery) as key examples of historical injustice committed by western countries, thereby responding to the CARICOM Ten-Point Reparation Plan and the increased pressure on western countries to take responsibility for their unjust pasts and 'transform' the harm and disadvantages caused (Evans and Wilkins 2019; Immler 2021; CARICOM Reparations Commission 2014; UNGA 2023; cf. McKeown 2021; Elcheroth and De Mel 2022: 6; Nagy 2022). Yet, in this article, I offer, in particular, an ethical critique of such proposals to employ transformative justice, complemented by 'transformative reparations', for the purpose of repairing a past of slavery or colonialism. Thus, I argue that, at least for the purpose of repairing a past when original victims and near relatives are long dead and only far descendants alive, 'transformative justice' is morally dubious.

In what follows, I begin by presenting 'transformative justice' in more detail, including its application to past colonialism and slavery. Next I develop two arguments for why attempts to extend transformative justice this way are ethically unjustified, employing the insights of relevant political philosophers at various points. First, the proposals suggest an uncritical endorsement of (victim-descendant) activists' historical 'structural injustice' claims regarding the impact of colonialism and slavery on present communities and relationships, when the empirical and moral foundations of such claims appear mostly weak or contestable. Second, the proposals' appeal to forward-looking distributive justice fails, because this inclusion entails a flawed usurpation of distributive justice as well as a misjudgment of backward-looking corrective justice as arguably the core foundation for reparations. Significantly, that the proposals thereby blur the different rationales of corrective justice and distributive justice signals the incoherence of the very concept of transformative reparations. The article concludes that transformative justice entails no acceptable concept of just reparation to which present-day descendants of victims of slavery or colonialism are

¹ Transformative justice is not without critics. Lars Waldorf argues that linking transitional justice and legal empowerment is more effective towards just development than transformative justice for being more programmatic, pragmatic, and outcome-oriented, and less dependent on the (in)abilities of grassroots movements (Waldorf 2019: 131, 148-149). Perhaps a critique such as Waldorf's could be rebutted by pointing to successful ways of how of transformative justice could be implemented (Molloy 2023). In any case, this article will not be concerned with transformative justice's more practical, empirical, or juridical implications.

typically entitled, and also that the very approach of transformative justice has serious shortcomings.

2. TRANSFORMATIVE JUSTICE

The origins of transformative justice lie in a critique of transitional justice as an approach to reparations. Critics have objected that transitional justice is a ‘top-down’ approach that focuses on putting victims ‘back in the position they would have been in had the harm not occurred’ (McGonigle Leyh and Fraser 2019: 39, cf. 44; cf. Immler 2021: 3-4; Uprimny 2009: 629-630, 635-638, 641; Saffon and Uprimny 2010: 389, 396, 406-407; Gready 2022: 184); since these are actually positions of marginalization, transitional justice reveals its ‘inability to effect transformative change’ (Gready and Robins 2014: 341). The core problem critics see is two-fold. First, being fixated on civil and political rights, transitional justice overlooks ‘chronic structural violence and unequal social relations’; second, transitional justice stimulates the dominance of ‘an elite international professional and donor network’ as opposed to ‘locally rooted movements’ (Gready and Robins 2014: 342).

The solution, then, is a transformative justice that is more ‘bottom-up’ – driven by activists that represent the marginalized communities’ voices and advocate their interests – and thus able to convert ‘unequal and intersecting power relationships and structures of exclusion’ (Gready and Robins 2014: 342; cf. Immler 2021; Evans 2016, 2019; Molloy 2023; Simpson 2017). Accordingly, transformative justice highlights victims’ socioeconomic rights and seeks to have socio-economic discrepancies and their marginalizing effects remedied (Molloy 2023: 309-312; Evans 2016; Gready 2022; Immler 2021). Transformative justice theorists concede that transitional justice could create space for addressing issues of marginalization, but insist that this can be done to a very limited extent only, as transitional justice’s ‘standard toolkit’ seems ‘ill-suited to addressing structural violence and violations of socioeconomic rights’ (Evans 2016: 5). Ultimately, transitional justice is unable to critique ‘the globally dominant practices of which it is a part’ (Gready and Robins 2014: 350; cf. Molloy 2023: 309-310).

Within transformative justice, socio-economic rights ‘matter because they are often prioritized by victims and local populations’, relate to ‘the root causes of conflict’, and underscore ‘the equal importance and indivisibility of civil-political and socioeconomic rights’ (Gready and Robins 2014: 346). Therefore, ‘reparations, which can offer both corrective and distributive justice’, should ‘look at harms done and the structures underpinning such harms’ (Gready and Robins 2014: 347; cf. Gready 2022) and ‘transform the lives of victims as well as the power structures that sustain unequal relationships’ (McGonigle Leyh and Fraser 2019: 40). Thus, ‘transformative reparations’ are more than ‘backward-looking’; aiming to tackle ‘structural injustice’, they are also ‘forward-looking’ (McKeown 2021: 771; Immler 2021;

Uprimny 2009: 637-639; Laplante 2015). They should ‘consider what the intended recipients want and need’ (Evans and Wilkins 2019: 139; cf. Gready 2022: 193-194).

Rodrigo Uprimny (2009; cf. Saffon and Uprimny 2010) has influentially conceptualized ‘transformative reparations’. He notes, firstly, that, although reparation is ‘a classical expression of corrective justice’ (Uprimny 2009: 629), corrective justice may be too narrowly legalistic and morally insufficient (cf. also Laplante 2015; McGonigle Leyh and Fraser 2019). In ‘transitional contexts’, in which ‘large-scale gross human rights violations were committed’ and ‘deep inequalities and widespread poverty’ persist (Uprimny 2009: 630), corrective justice falls short. Transformative reparations, then, represent ‘an effort to articulate the dominant idea of reparations, that...is backward looking and grounded in corrective justice, with the concept of distributive justice, that is present and forward looking and takes into consideration current needs of the population’ (Uprimny 2009: 637). Their aim ‘should not be to restore poor victims to their previous situation of poverty and discrimination, but to...“transform” these [unjust] circumstances’ (Uprimny 2009: 637-638; cf. McGonigle Leyh and Fraser 2019: 40, 44; Laplante 2015: 540-541; Evans and Wilkins 2019: 140; Gallen and Moffet 2022: 507-508; Gready 2022). Thus, transformative reparations are ‘not only [a] way to fix a problem of the past’ but ‘an instrument to promote a democratic transformation and to attain better conditions of distributive justice for all’ (Uprimny 2009: 639).

Uprimny emphatically limits the scope of his transformative approach to ‘recent’ violations of human rights in transitional societies – ‘[v]ictims, survivors, perpetrators and their relatives are still alive’ – excluding historical wrongs such as ‘slave trade’ of which ‘direct perpetrators and victims...have died long time ago’ (2009: 628 n.7). Nevertheless, others have proposed to extend the scope of transformative justice and reparation to such older crimes, disputing that transitional justice could properly address injustices such as colonialism and slavery that caused long-term social, political, and economic effects. ‘A transformative justice approach’ suggests ‘useful lessons for movements seeking to address the legacies of transatlantic slavery and other injustices rooted in the deeper past’, ‘colonial wrongs’ as well as ‘slavery’, Matthew Evans and David Wilkins (2019: 139, 138) argue. Nicole Immler (2021) adds that, in the ‘slavery reparation case’, notably of the Dutch slavery past, we should embrace a forward-looking responsibility approach as well as a backward-looking liability approach, and combine both within a view of transformative justice. In such cases, Immler holds, ‘repairing the past by addressing the specific needs of victims/survivors and the responsibilities of offenders and [their communities]’ is not enough; ‘addressing the structural nature of injustices’ is also necessary, which ‘requires that the excluded or marginalised be more pro-actively included in advance’ (2021: 4).

In what follows, I will focus on a critical examination of transformative justice's core claims as applied to past colonialism and slavery, namely that there is a structural injustice-based just cause for present reparations by the West, as activists hold, and that such reparations should encompass both corrective justice and distributive justice. Note that genuine 'reparations' for grave injustices will have to be monetary: they should include substantial financial means to somehow compensate other people(s).

3. AN UNCRITICAL VALIDATION OF DISPUTABLE ACTIVIST CLAIMS

My first argument is that the proposals suggest an uncritical endorsement of (victim-descendant) activists' historical 'structural injustice' claims regarding the impact of colonialism and slavery on present communities and relationships, when the empirical and moral foundations of such claims appear mostly weak or contestable. I start by criticizing transformative justice accounts concerned for their uncritical attitude towards the claims of colonialism and slavery reparation advocates. Next, I argue that the bases for activists' reparation claims are too ambiguous to justify theorists' support.

Evans and Wilkins want to 'offer a supportive yet provocative critique of the reparations claim' (2019: 138) for transatlantic slavery. They aim to help CARICOM reparation movements 'strengthen their claims against wealthy and powerful actors', namely, 'by adopting a more radical, less limited approach to understanding, explaining and framing their claims' (Evans and Wilkins 2019: 138, cf. 150-151). This task, they suggest, is even more justified if we consider western countries' unwillingness to deal with their past of structural injustice. During the 2001 World Conference Against Racism, European countries and the United States 'disputed the claims that slavery and colonialism were the causes of present-day poverty in Africa and the Caribbean', identifying local factors such as 'corruption and...slavery...in order to both undermine and deflect arguments about European and American responsibility for the transatlantic slave trade with Africa and the harms that it caused' (Evans and Wilkins 2019: 152-153).

However, Evans and Wilkins presuppose, rather than argue, that reparation advocates have valid grounds for their transformative claims. In their uncritical support for structural injustice-based reparation activism, they also accept without critical analysis the claim that the same western countries who practiced slavery and colonialism should also provide full redress to present-day descendants. Evans and Wilkins assume throughout that 'currently powerful actors' have a duty to 'address existing present-day inequalities', one strengthened by responsibility for historical wrongdoing (2019: 149). Moreover, their strategic-activist bias expresses itself in anti-western accusations that may be unfair. The western countries' contentions at

Durban may have been self-serving indeed. Yet that does not prove them wrong about the impact of local factors on poverty. In fact, a case can be made that bad leadership and policies, and large-scale corruption, are serious, direct causes of continuing poverty, although the international legally valid privileges of rulers to freely dispose of their country's resources and borrow for their country should keep us from explaining poverty as a fully domestic issue (Pogge [2002] 2008: 116-121). Unfortunately, then, helping colonialism and slavery activists to pursue their reparation claims more successfully matters more to Evans and Wilkins than first critically examining activists' structural justice concerns.

Immler's plea for 'transformative justice for the Dutch slavery past' displays an even heavier uncritical emphasis on descendant-activists' claims, granting full authority to activists as agents of a victim-descendant undivided community (Immler 2021). Immler observes that, while the slavery debate in the Netherlands has been about whether an apology would be right, 'in Afro-Caribbean and Surinamese communities a much broader notion of repair circulates, focusing on...human rights violations of the past and structural inequalities...in the present' (2021: 13). Transformative justice, then, requires '[engaging] with those subaltern voices... "from below"' and approximating 'what memory and reparation activists are aiming at' (Immler 2021: 2, 3, cf. 22). Immler warns that 'if these justice goals of social repair are not clearly articulated and addressed, we would be likely to see the frustrations of memory politics and memory activists' (2021: 14) and the jeopardizing of the transformative justice process.²

However, Immler's argument is question-begging in a quite biased way. Surely, scholars should start by seriously considering what activists coming from marginalized communities have to say on behalf of those groups. The very attention western societies now finally pay to their past injustices is chiefly due to the persistent efforts of activists. Nevertheless, scholars should subsequently examine to what extent the demands of self-appointed spokespeople for vulnerable minorities are morally justified and to be granted. Thus, what activists claim about the impact of historical structural justice on present-day societies in the absence of the original victims and perpetrators should still be examined and weighed with critical distance in order to

² Immler finds that transformative justice for the Dutch slavery past is better served by 'social repair' – a social process towards a fairer, more egalitarian society – than by 'reparations' as financial-material products, as this is how the communities involved see it (2021: 13). Yet, while the activists she interviews do seem to advocate something like social repair, they emphatically want tangible reparations as well (cf. Immler 2021: 9-11; for prominent reparations activist Mitchell Esajas see also McKenzie 2023). Tellingly, Immler seems to strive for reparations herself, stating that 'social repair', by avoiding 'blame-and-guilt' framing, 'will ironically also make reparations more acceptable by larger parts of Dutch society' (2021: 13). I will, then, continue to speak of 'reparation(s)' as regarded essential to addressing historical injustice, while realizing that, within transformative justice's logic, transformative reparations, even when they properly transcend 'development projects' (Evans and Wilkins 2019: 137, 140), may not entirely suffice for just repair due to social, cultural, and institutional limitations (Evans and Wilkins 2019: 140, 142; McGonigle Leyh and Fraser 2019: 50-59).

establish whether (costly) reparations are due.³ We may, then, also have to consider the anti-activist objection that (much) ‘reparation’ has already been done. Thus, formerly colonializing and slavery-practicing western countries have promoted the abolishment of slavery worldwide; they have donated many billions of development aid; they have granted membership to descendants of enslaved people; and they have implemented domestic legislation and programs to combat racism and discrimination. Although racism does exist in western societies today, this objection should keep us from taking activists’ claims uncritically. That, as Immler suggests about the Dutch slavery past, an obligation exists to fulfil victim-descendant activists’ demands should be scrutinized, a critical step Immler seems unwilling to take.

Immler, and Evans and Wilkins represent a transformative justice inclination to accept uncritically what ‘bottom-up’ structural justice activists claim as right and just for their ‘communities’ (cf. Kamminga 2024). Yet activists’ claims about historical structural injustice rely on assumptions about the ‘impact’ of the past on the present that will not necessarily or always be (entirely) true or acceptable, being an activist credo in need of evidence and argument in all cases – especially if the injustice was committed in a distant past and is to be addressed in the present through (costly) reparation of a transformative kind. Intuitively, a case for reparations for past wrongs will become weaker the longer ago it has been since perpetrators and victims, or their direct descendants, died; thus, we do better to tackle present injustices rather than historical ones, irrespective of their origins (De Vita 2007: 122; Opekin 1996: 27; Biggar 2023: 276-277, 281-283). While it remains possible that historical-transformative activists eventually turn out to be right, *concepts* of justice should not uncritically assume them to be right.

Now if we try to judge empirical-historical evidence and present-day moral implications concerning ‘structural injustice’ rooted in past colonialism and slavery, we will find that serious obstacles exist for acquiring solid empirical evidence and persuasive arguments that support reparations. First, conducting a counterfactual assessment of how countries would have fared economically over centuries had they not been colonized can only be ‘highly speculative’ (Opekin 1996: 34, cf. 27). The problem is that the more time has passed since the injustice occurred the more ‘intervening causal factors’ will have had an impact (Tan 2007: 296). That a clearly inverse relationship for countries between having been colonized on the one hand and economic development on the other cannot be established (Opekin 1996: 34; Biggar 2023: 165) only increases this difficulty.

Second, even if we accept that colonialism, like slavery, was unjust and harmful, we should still acknowledge that it often also brought significant advantages to the affected peoples, such as ‘educational, economic and technological skills, building

³ Already trying to form an understanding would require the scholar to not only assemble activists’ claims but also ask incisive questions about their clarity, consistency, and coherence (cf. Hollis and Smith 1990: 2).

infrastructure, and establishing institutions of law and order', although valuations of such benefits will always be somewhat 'subjective' (Opeskin 1996: 34). In addition, the arguably positive impact on descendants living in western welfare states should be considered. 'In the case of British slavery', to quote Nigel Biggar, '[a]s for [the victims'] twenty-first-century descendants, their present condition, while owing something to the enslavement of their ancestors, also owes much to events and choices in the almost two hundred years since emancipation. Can we be sure that they would have been better off had their ancestors remained in West Africa – some as slaves and sacrificed funeral fodder?' (2023: 277). When considering reparations, goods and evils of colonialism being incommensurable (cf. Biggar 2023: 285) does not nullify the goods.⁴

Third, reparations for past slavery and colonialism are problematic morally. Thus, it is hard, if not impossible, to establish who should accept responsibility for the injustices of past colonialism and slavery, and who may receive reparation for these wrongs. Although individuals 'who have freely accepted the benefits of their ancestors' past wrongdoing' may have to assume responsibility, it seems unfair to penalize current generations in formerly colonizing countries by making them pay for the wrongs of some of their forebears; that present generations in formerly colonized countries would have a right to receive reparations for wrongs committed to their forebears is morally dubious as well (Opeskin 1996: 27). In addition, that reparations will be hard to quantify provides another barrier. As Brian Opeskin puts it: 'If the assessment of reparations is so subjective as to be arbitrary, it is doubtful whether justice requires the transfer to be made at all, since arbitrariness is the antithesis of justice' (1996: 27, cf. 34).

In short, there is considerable historical-empirical and moral doubt about the case for (transformative) reparations for injustices committed in the distant past. The often-alleged structural impact of colonialism and slavery on descendants of both perpetrators and victims seems too uncertain or too controversial to simply choose a transformative (or any other radical) perspective as one's view of the past – which is not to suggest that more conservative perspectives are simply correct.

Now Kok-Chor Tan (2007) suggests a (partial) way out, one based on taking collectivities rather than individuals as the relevant units and that, as such, matches Evans and Wilkins' and especially Inmler's references to reparations-entitled 'communities'. Thus, understanding 'the injustice of colonialism' as committed 'against a corporate group avoids [the] individualistic [problem] of showing how current individuals are continuing to be harmed by the wrong against their ancestors' (Tan

⁴ Biggar's *Colonialism: A Moral Reckoning* has received both positive and negative critical reactions. My own position, stated very briefly, is that Biggar convincingly attacks critics whose politically-driven agenda's make them put British colonialism in the worst possible light, yet condones the very acts of British colonialism and slavery by invoking other peoples' bad behavior and the improved British behavior over time.

2007: 295). The problem of proof can be sidestepped, Tan argues, if we accept the harm done to a nation or group as a harm non-reducible to individual members (2007: 296). On the opposite side, the counterfactual issue that '[t]he more distant the past injustice, the more difficult it is to determine how and which successive individuals are continuing to benefit from the injustice of their predecessors' (Tan 2007: 297), can be evaded as well, by putting forward a national rather than individual responsibility for reparation (Tan 2007: 297).

Yet Tan's attempt to maintain the case for reparations for past colonialism fails and thus cannot help sustain the accounts of Evans and Wilkins, and Immler. Firstly, Tan's solution does not address, let alone eliminate, all of the issues mentioned entirely. Next, as Leif Wenar (2006: 400-401) argues, the move to historical collectivities may sometimes work but cannot fully cover all history-based calls for reparations, which will naturally also concern the claims of individual descendants in particular cases. Moreover, Wenar notes, national or group identity formation itself may be a reaction to historical injustice, and then the injustice did not harm the nation or group. For instance: 'It is difficult to say that the corporate group of African Americans now living is worse off because of slavery, since without slavery no such corporate group would exist' (Wenar 2006: 401) – a point that also applies to Immler's broadly Dutch post-slavery communities. Also problematic is that Tan's collective identity-based defense of reparations is an ad hoc communitarian one that does not match his global cosmopolitan-egalitarian framework.⁵ Thus, if Tan wants to defend reparations coherently, he cannot avoid conducting a detailed empirical analysis in order to show the harm done to those units that really matter from a cosmopolitan perspective: individuals. Again, such an attempt will be indeterminate, as Tan himself realizes. Finally, communitarian accounts are dubious for implying that people innocent of, or hardly related to, an earlier injustice may have to co-offer reparations to people not (significantly) harmed by the injustice.

Remarkably, the transformative justice theorists do concede evidence difficulties, but belittle their relevance to justified reparations, as for activists and their communities forward-looking concerns have come to matter most (cf. also UNGA 2023: 7-8, 15; McKeown 2021). Immler grants that 'the time-gap makes it difficult to

⁵ A cosmopolitanism such as Tan's may accommodate national (or group) identity occasionally, but it may never take that for granted – certainly not in order to rescue a reparation argument that, on cosmopolitanism's own account, primarily addresses individuals. That '[a] nation can have a moral identity that is more than the sum of its individual members, and thus may be the subject of moral wrong that is not reducible to the harm against individuals' (Tan 2007: 295), is an odd argument for a cosmopolitan egalitarian to make. Such a theorist should not regard nations as entitled to a long existence, also because nations could oppress individual members. Accordingly, cosmopolitans cannot see nations as entitled to reparations simply because they are enduring victim-collectivities. The cosmopolitan Tan also ignores that: individual people on both sides may not always identify with 'their' nation; members of nations harmed by colonization may have become members of the formerly colonizing nation (as new minorities); and the harming nation may not have operated as a single collective in the past (e.g., when its vast majority was poor and not involved in the injustice).

assign causal relationships of guilt', but adds that therefore 'proposals for large-scale redistributive transfers are often justified as a way of reducing substantial socioeconomic inequalities' (2021: 5). However, this reaction – a flight forward into present-day distributive justice (further criticized in the next section) – dubiously avoids the issue of why reparation today for a past injustice would be justified at all when no clear causality can be established. Immler's response to this might be that the marginalized voices of victim-descendants testify to the impact of the unjust past on the present. Yet descendants' stories about continuous suffering are not obviously true or reliable; and while the study of history will be enriched by multi-perspective inclusivity, truth finding should remain its regulative ideal. At any rate, for the purpose of justifying demands of reparations to be made by others who were not involved in the crimes, stories will have to be backed by solid evidence accessible to all (cf. Biggar 2023: 424 n.3, 116-118, 136-137).

Evans and Wilkins realize that colonialism and slavery may not typically meet the historical requirements for just reparations but in some cases at most. As they acknowledge: 'that many [harmful] present-day conditions in the Caribbean are at least in part the result of transatlantic slavery...is only contingently so...[N]ot all cases or regions affected by illiteracy can be said to be the result of slavery' (Evans and Wilkins 2019: 146). They also admit that 'the exact influence of specific past wrongs upon specific present conditions is difficult to determine', particularly 'in attempts to address wrongs – such as transatlantic slavery – rooted in the deeper past' (Evans and Wilkins 2019: 147). Yet they too flee forward into 'distributive justice [being] explicitly emphasized' (Evans and Wilkins 2019: 137) by reparation advocates. They suggest that 'framing the claims which are contingently linked to transatlantic slavery as though they are necessarily linked to slavery' is not wrong per se, yet strategically imprudent because 'this allows for duty-bearing states to obfuscate and deny their responsibility to assist in addressing injustices' (Evans and Wilkins 2019: 147). Apparently, what should be avoided is that 'powerful and wealthy nations can attempt to avoid responsibility...by disputing...historical causation', for then claims could 'work to unintentionally undermine the actual goal of furthering justice in the present' (Evans and Wilkins 2019: 148, cf. 146-149). However, again, we should object to Evans and Wilkins' questionable argument that it is not obvious that such 'duty-bearing states', even if acting egoistically, are morally wrong to dispute reparation claims, since, as the authors concede, proving historical causality is problematic. Perhaps these states rightly refuse to assume reparative historical responsibility, even if they may not discard all moral duties towards people suffering from deep inequality, poverty, racism, or illiteracy.

In sum, one morally relevant flaw of transformative justice historically applied is the inclination to uncritically regard colonialism and slavery activists as right (and rich, powerful states as wrong) about justice and reparations, thereby falsely downplaying the role of solid empirical evidence and proper moral argument. Thus,

transformative justice lacks an obviously just cause for present-day reparations for historical wrongs.

4. A FAILED APPEAL TO DISTRIBUTIVE JUSTICE

My second argument is that the proposals' appeal to forward-looking distributive justice fails, because this inclusion entails a flawed usurpation of distributive justice as well as a misjudgment of backward-looking corrective justice as arguably the core foundation for reparations. Also more generally, transformative justice overplays the possibility of 'reparations' to cover not just corrective justice but also distributive justice.

As we saw earlier, Uprimny states that reparation embodies classical corrective justice; about this he is surely correct (Aristotle 2002: 85-87). Corrective justice involves a 'bilateral relationship between a wrongdoer and his victim, and demands that the fault be cancelled by restoring the victim to the position she would have been in had the wrongful behaviour not occurred' (Miller 2021). Distributive justice is 'multilateral: it assumes a distributing agent, and a number of persons who have claims on what is being distributed', which should happen 'according to some relevant criterion, such as equality, desert, or need' (Miller 2021). Andrew Cohen further clarifies the relative autonomy of corrective justice as basis for reparations: 'corrective justice' may command 'moral repair' in particular situations, although '[d]istributive justice' may restrict the execution or scope of reparation duties or entitlements; thus, '[c]orrective justice sometimes picks out a domain of justice that is not distributive' (2016: 676). Typically, corrective justice seeks to cover 'reparations', which are 'measures transgressors provide to compensate their victims or otherwise make up for the wrongful injuries they inflicted' (Cohen 2016: 668). To be entitled to 'reparation', one must have suffered harm or loss due to someone else's wrong act...[O]nly wrongdoers can repair the injuries they inflict' (Cohen 2016: 668-669). Thus, by highlighting the bilateral nature of reparations, Cohen confirms the corrective justice-based, 'classical' view.

Yet we saw Uprimny arguing that, in transitional contexts, distributive justice should be included in reparations, so as not to restore victims to positions of marginalization (cf. also Laplante 2015: 563-565). Thus, for societies characterized by deep poverty and inequality, 'classical' backward-looking corrective justice should be replaced by an approach that includes forward-looking distributive justice as well, so that reparations may become 'transformative'. Again, Evans and Wilkins, and Immler accept distributive justice as key to transformative reparations for colonialism and slavery.

However, a first reason why Uprimny's model is ethically problematic is that it prioritizes the desirability of 'transformative reparation', so that, in order to make this happen, corrective justice must be complemented by distributive justice. Firstly,

it deprives the principles of corrective justice and distributive principles of their basic moral significance – one more basic than any form of reparations. Next, it ignores that corrective justice may still be the decisive – indeed, ‘classical’ – principle for ‘reparations’ properly understood, even if one thinks that more should be done for poor and marginalized people in transitional societies. Then, it overlooks that corrective justice and distributive justice, which each possess a logic of its own, cannot just be ‘added up’ in order to jointly carry some expanded yet coherent version of ‘reparations’. Thus, as transformative justice may not simply assume that for reparations distributive justice besides corrective justice is relevant, Uprimny’s ‘transformative reparation’ is too quick.

A second objection against Uprimny’s transformative reparation view is that it, by stressing that reparations should cover distributive justice too, neglects conceptually that, when distributive justice is owed to people, it is owed to them anyway. Now Wenar, who tries to justify reparations on forward-looking grounds, sees no problem: people ‘for whom reparative demands are often made...are, on average, at the low end of distributions...of power, wealth, or...the social bases of self-respect’ (2006: 403). Yet, even if his observation is correct, Wenar, as do transformative justice theorists, ignores two immediate points. First, distributive justice would be owed to such people in a reparations-independent way, without there being a distributive need for invoking some reparations argument (cf. Tan 2007). Second, distributive justice would be (equally) owed to all people at the low distributive end, including those who do not suffer from the legacy of some historical injustice and for whom no reparative claims are made.⁶

Wenar may reply that he actually argues that, especially in cases of historical injustice, reparations matter ‘as a precondition to distributive justice...[thus] necessary to prepare the soil in which future justice may flourish’ (2006: 403). As he explains: ‘Justice...cannot...go forward in these contexts because of the lingering presence of the past in the minds of both groups. The past wrong...poisons the groups’ future life together’; but ‘[r]eparations can remove the hindrances to justice by clearing the ground so that trusting relations can take root’ (Wenar 2006: 403, 404; cf. Tan 2007: 287-288). Now this argument depends on an empirical assessment about intergroup relations that may not be true in all historical cases; moreover, there may be cases where poverty is the result of bad government policies, or where distributive justice cannot happen even if the former perpetrators or powerful states complied with their (assumed) distributive duties. However, even if we grant such assessments, Wenar’s argument still seems to implicitly concede the basic role of corrective

⁶ Uprimny (2009) is well aware of the tension between corrective justice as ground for ‘reparations’ owed to victims and distributive justice as ground for ‘social services’ owed to poor people; yet he advocates linking the two as ‘transformative reparations’ for the purpose of defining reparation of gross human rights violations in ‘well-disorganized societies’ (cf. also Gready 2022). My problem with this approach is that it is confusing to make the meaning of ‘reparations’ dependent on societal-contextual contingency, in a way that arguably overstretches the concept.

justice in reparations, since distributive justice appears not itself the key justificatory logic but rather one desired effect, and the reparations, even if ‘for the future’ (Wenar 2006), do rely on a backward-looking corrective justification. Reparations may then still be justified in their own right, namely, to correct harm done, and do not by themselves have to lead to distributive justice at all. Problematic also is that Wenar’s view presupposes, rather than defends, a (roughly) global scope of distributive as well as corrective justice, which is not beyond dispute (see below). Thus, Wenar confirms, rather than refutes, the classic-corrective nature of reparations, albeit in a confusing manner.

A third objection concerning the inclusion of distributive justice in reparations is that Uprimny (see also Laplante 2015: 562-563), Evans and Wilkins, and Immler, tend to support an egalitarian, thus a rather ‘generous’, version of distributive socioeconomic justice, without actually defending this endorsement. ‘Transformative reparations’ presuppose a distributive justice of a Rawlsian-like, egalitarian, arguably ‘left-wing’, character (cf. Rawls [1971] 1999). Yet the debate about distributive justice concerns divergent perspectives, including classic-liberal and conservative emphases on self-responsibility, entitlement, desert, or merit as well as the progressive emphasis on socioeconomic equality; important also is the philosophical debate around ‘left-wing’ liberal John Rawls ([1971] 1999) and ‘right-wing’ libertarian Robert Nozick (1974).⁷ Transformative justice theorists and activists tend to assume a distributive justice view roughly close to the Rawlsian one. However, this effectively marginalizes the voices of ‘dissenting’ victim-descendants, who, say, are drawn to the libertarian view that socioeconomic rights should be criticized and any (re)distribution beyond the restoration of the status quo regarded as unjust (Nozick 1974: 168).⁸ Transformative justice’s presupposition of the existence of ‘economic, social and cultural rights’, then, is also problematic, as these are not beyond philosophical dispute. The tacit assumption of distributive egalitarianism being part of transformative reparations further blurs the notion of reparations for historical injustice.

Cohen’s analysis suggests a fourth objection to Uprimny’s transformative reparation model, particularly when that is applied transnationally or historically: agents who should provide reparations due to considerations of corrective justice may differ from those who should provide distributive justice. They could also be the same, but if they are, it is a case-dependent contingency rather than the self-evident general

⁷ One may object that ‘distributive justice’ and ‘libertarianism’ exclude each other. Yet libertarianism still qualifies as a theory of distributive justice, one that does not accept some allocating agent yet specifies ‘when and how people may claim or owe certain goods’ (Cohen 2016: 663 n.1).

⁸ One ‘dissenter’ is African-American economist and social critic Thomas Sowell, well-known for his (conservative) libertarianism and critique of reparations for slavery and colonialism. My point, of course, is not that transformative theorists should (simply) accept – a position close to – Sowell’s view of social justice. Rather, I hold that they, in view of their conceptual pretensions, should consider voices such as Sowell’s as well as those of activists before taking any position on distributive justice, reparations for historical injustices, and ‘structural injustice’.

characteristic transformative theorists assume it to be. Particularly in historical cases of injustice such as colonialism and slavery that were not breaches of some earlier state of distributive justice, we may not simply assume agents' similarity; indeed, at this point, transformative justice seems to dubiously exploit historical harm by holding perpetrator countries not just responsible for correction but for distributive justice as well, that is, as a key element of 'reparations'. Thus, insofar as former slavery-practicing countries should still offer reparations to correct their historical injustice, it would be unduly convenient to conclude that they, rather than the victimized people's own governments, should (thereby) offer socioeconomic justice, too. This 'supply-side' problem, which enlarges the conceptual instability of 'transformative reparations', is neglected by transformative justice theorists focused on victims or their descendants.

A fifth issue is that Evans and Wilkins (2019) imply that distributive justice, regarded as a key part of reparations for colonialism and slavery, applies without basic consideration to local or national boundaries. One key objection against such a cosmopolitan extension of 'transformative reparations' is that, even if we assume for the sake of argument that distributive justice may be part of reparations, distributive justice, unlike corrective justice, may be hampered by issues of weight and scope. Distributive justice is positive-duty based; corrective duty is negative-duty based. Among political philosophers, negative duties are generally seen as having more weight than positive ones. The scope of negative duties, then, is more easily regarded as not just local or national but global, whereas positive duties, particularly distributive ones, having a transnational scope is more controversial (cf. Pogge [2002] 2008). However, the transformative theorists do not explicitly defend their cosmopolitan view. That Rawls (1999) has rejected a cosmopolitan extension of his theory of distributive justice, aiming to avoid a liberal imperialism, makes such a defense, if possible, even more necessary.

Remarkably, transformative justice theorists' inclusion of distributive justice does not only lead to a distorted view of reparations, but also results in a devaluation of corrective justice as moral basis for reparations. Transformative justice theorists take the corrective justice element of their reparations claims as self-evident albeit morally insufficient. As already suggested, they tend to put most of the emphasis within transformative reparations on forward-looking distributive justice. However, they also put corrective justice more directly on the backburner. As Evans and Wilkins write: '[I]n seeking to tackle social and economic inequality, arguments that emphasize the rights of present-day and future individuals are superior to arguments that seek to address present-day harms only as a repair for historic injustice. Whilst the specific injustice of transatlantic slavery requires...redress, this must be in addition to, rather than instead of, addressing current injustices which ultimately have complex roots' (2019: 142, cf. 143). Yet, although mere 'correction' may not be sufficient from a more overall perspective of justice, that does not disqualify it as proper

‘reparation’ owed. Evans and Wilkins, then, are wrong to suggest that, insofar as a case for ‘redress’ for past slavery or colonialism does exist, this comes ‘in addition to, rather than instead of’ current injustices; the role of corrective justice in reparations owed is much more basic.

Now Wenar insists that reparations defenders should prioritize forward-looking distributive justice over background-looking concerns, since arguably corrective justice is hard to apply to cases of historical injustice and, as a result, insufficient for justifying reparations. That descendants of colonialism or slavery would not have existed without the injustice, so that one cannot say that these very people have been made worse off thereby and are entitled to reparations, is worrying, he thinks (Wenar 2006: 400). Resorting to Tan’s proposal to focus on time-persisting collectivities rather than (descendants of) individuals (Tan 2007) cannot take the uneasiness away, since Wenar (2006: 400-401), as I argued earlier, is rightly critical of this opportunistically communitarian move. Still, what fails is Wenar’s conclusion that, since reparations cannot be sufficiently defended on backward-looking grounds, we should accept the ‘primacy of distributive justice’ as reparations’ justification (Wenar 2006: 401). As I argued above against transformative justice theorists and Wenar, distributive justice cannot offer a basis for reparations properly understood. Wenar, too, is inclined to argue back from the desirability of reparations towards justifying principles, when it should be the other way around. He thus neglects the point that the abstract-multilateral rationale of distributive justice cannot capture the notion of reparations, whereas the concrete-bilateral rationale of corrective justice does so naturally. Thus, we may have to accept that, in cases in which backward-looking justifications cannot succeed in identifying harm to be corrected, no just cause for reparations can exist: not only should this outcome not be attributed to the principle of corrective justice, but also can distributive justice not act as a substitute for corrective justice insofar as the latter does not deliver a desired outcome. This argument of Wenar’s, then, cannot rescue the transformative justice theorists’ appeal to distributive justice and devaluation of corrective justice.

Wenar offers one final argument for distributive justice and against independent-corrective justice as the main foundation for reparations: reparations cannot be justified separate from forward-looking distributive concerns. Thus, ‘if reparative principles did have independent force, they could not only support but also counteract principles of just distribution’ (2006: 402). However, this argument fails too. First, as distributive justice concerns ‘the basic structure of society’ (Rawls [1971] 1999) and corrective justice addresses individual or group interactions gone wrong, it is hard to see how the latter could seriously ‘counteract’ the former. Second, even when corrective justice or reparative claims do ‘counteract’ distributive justice, this may be morally acceptable, because distributive justice is not the only principle of moral concern or one that should always be given priority; if anything, corrective justice is a principle of (even) more moral weight than distributive justice (as Rawls

[1971] 1999: 98 acknowledges). Thus, reparations remain typically backward-looking, grounded in corrective justice with its intuitively strong and immediate, negative duty-based moral appeal (cf. also Tan 2007: 288-290). Again, Wenar cannot help the transformative justice defenders.

In short, even if western powers should offer reparations for their unjust pasts – notwithstanding my doubts expressed in the previous section – it would be odd to assume that they *therefore* should also provide distributive justice, let alone egalitarian-socioeconomic justice. If they do owe reparations, it would be because they as specific agents have done harm to specific victims by violating a negative duty. By contrast, providing (appropriate) distributive justice is not related to harm done, or necessary for reparations, but has significance in its own right. As such, it differs from corrective justice, which *is* related to harm done and comes into play only then. That, then, the attempts examined blur the different rationales of corrective justice and distributive justice is an indication of the incoherence of the very concept of transformative reparations. Indeed, transformative justice theorists treat ‘transformative reparations’ as an outcome of which the rightness is beyond debate, to be justified by an arguing-back strategy within which an (undefended) egalitarian distributive justice is squeezed to complement, if not overtake, corrective justice. This way, transformative justice grants socioeconomic justice a free ride on the back of corrective justice under the guise of ‘transformative reparations’; ethically an arbitrary as well as confusing strategy. Thus, reparations being about undoing or compensating harm done, as is the transitional justice view, should not be framed as putting victims back in any position whatsoever: reparations, corrective as they are, can only accomplish so much.⁹

5. CONCLUSION

I have argued that transformative justice for a past of slavery or colonialism is ethically dubious. The key problem is its uncritical-partisan arguing-back strategy of trying to find a moral case for an outcome – ‘transformative reparation’ – that is not

⁹ Transformative justice’s devaluation of corrective justice is directly related to its – quite misleading – critique of backward-looking transitional justice. Again, transformative theorists hold that transitional justice aims to put already marginalized victims back into their original positions of poverty and discrimination, a ‘rationale’ that is ‘both unfair and detrimental’ (McGonigle Leyh and Fraser 2019: 44). Yet even when transitional justice *actually* puts victims back into (still) bad positions, one should not suggest that it does so *intentionally* or should be *blamed* for doing so, when other case-dependent causes may also be at work. Indeed, transitional justice may consistently hold the following two views. First, insofar as injustices of poverty and discrimination *are* a cause of victimhood, they *should be* addressed by transitional justice itself and repaired accordingly. Second, fighting injustices of poverty and discrimination should be done anyway, irrespective of victimhood, but then as something that lies *beyond* transitional justice and reparations and requires a *separate* theory. Transitional justice has its limitations – like all instruments (Waldorf 2019: 132).

to be questioned itself. The transformative justice accounts examined imply that there simply should be broad reparations for historical injustices as demanded by activists, and that their own task is to help activists justify and achieve such reparations. Suggesting a wish to support the social justice claims of activists from the outset rather than to maintain a traditionally academic concern for impartiality and truth finding (without trying to close down debates), these approaches lack, even reject, a critical attitude towards what activists ‘know’ with certainty about the ‘structural’ causes of victimhood. Surely not all people who descend from past victims of slavery or colonialism share the structural injustice view; non-activist (scholarly) opinions should not be marginalized but be given a fair hearing as well, whether activists or their theoretical supporters appreciate it or not.

Transformative justice as a reparation method for historical injustice suggests too quickly that western countries are to be held responsible for much wrong in the world. But a set of two basic moral standards each with their demarcated contributions should remain the – surely demanding – guideline for justice: first, a well-justified theory of distributive justice and, second, a clear principle of corrective justice to address historical injustice in empirically and morally relevant cases. Justice might then still turn out ‘transformative’ for disregarded communities in certain cases, but ‘transformative justice’ cannot be accepted as a general principle to which specific marginalized groups are entitled. Accordingly, reparations cannot be typically ‘transformative’.

This article’s analysis entails that transformative justice for non-recent wrongs is not appropriate, but it also suggests that transformative justice *per se* has serious flaws. First, transformative justice is wrong to take activists’ claims not merely as the starting-point for reflection about just reparation but also as basically the endpoint. Second, while Uprimny plausibly limits the scope of his transformative approach to recent human rights violations, his very notion of transformative reparations is confusing and inapt. Thus, for all its limitations, transitional justice as such may not be so bad after all.

BIBLIOGRAPHY

Aristotle (2002) *Nicomachean Ethics*. Translation, glossary, and introductory essay Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Publishing/R. Pullins Company.

Balasco, L.M. (2018) ‘Locating transformative justice: prism or schism in transitional justice?’, *International Journal of Transitional Justice* 12(2): 368-378. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv004>

Biggar, N. (2023) *Colonialism: A Moral Reckoning*. London: William Collins.

CARICOM Reparations Commission (2014) *CARICOM 10-Point Reparation Plan*. <https://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan/>

Cohen, A.I. (2016) 'Corrective vs. distributive justice: the case of apologies', *Ethical Theory and Moral Practice* 19(3): 663-677. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10677-015-9674-5>

De Vita, Á. (2007) 'Inequality and Poverty in Global Perspective', in Pogge, T.W. (ed.) *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press, pp. 103-132.

Elcheroth, G. and N. De Mel (2022) 'Spotlights and Shadows: Revisiting the Scope of Transitional Justice', in G. Elcheroth and N. De Mel (eds.) *In the Shadow of Transitional Justice*. Abingdon: Routledge, pp. 1-18.

Evans, M. (2016) 'Structural violence, socioeconomic rights, and transformative justice', *Journal of Human Rights* 15(1): 1-20. <https://dx.doi.org/10.1080/14754835.2015.1032223>

Evans, M. (2019) 'Transitional Justice and Beyond: An Introduction to Critical, International and Interdisciplinary Debates', in Evans, M. (ed.) *Transitional and Transformative Justice*. London: Routledge, pp. 1-10.

Evans, M. and D. Wilkins (2019) 'Transformative justice, reparations and transatlantic slavery', *Social & Legal Studies* 28(2): 137-157. <https://doi.org/10.1177/0964663917746490>

Gallen, J. and L. Moffett (2022) 'The palliative role of reparations in reconciling societies with the past: redressing victims or consolidating the state?' *Journal of Intervention and Statebuilding* 16(4): 498-518. <https://doi.org/10.1080/17502977.2022.2042650>

Gready, P. and S. Robins (2014) 'From transitional to transformative justice: a new agenda for practice', *The International Journal of Transitional Justice* 8(3): 339-361. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju013>

Gready, S. (2022) 'The case for transformative reparations: in pursuit of structural socio-economic reform in post-conflict societies', *Journal of Intervention and Statebuilding* 16(2): 182-201. <https://doi.org/10.1080/17502977.2020.1852833>

Hollis, M. and S. Smith (1990) *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Clarendon Press.

Immler, N.L. (2021) 'What is meant by "repair" when claiming reparations for colonial wrongs? Transformative justice for the Dutch slavery past', *Esclavages & Post-esclavages* 5: 1-25. <https://doi.org/10.4000/slavery.5089>

Kamminga, M.R. (2024) 'Are official apologies for past slavery morally appropriate?', *Etica & Política / Ethics & Politics* 26(1), forthcoming.

Laplante, L.J. (2015) 'Just repair', *Cornell International Law Journal* 48(3): 513-578. <https://scholarship.law.cornell.edu/cilj/vol48/iss3/2>

McGonigle Leyh, B. and J. Fraser (2019) 'Transformative reparations: changing the game or more of the same?', *Cambridge International Law Journal* 8(1): 39-59. <https://doi.org/10.4337/cilj.2019.01.02>

McKenzie, R. (2023) "No healing without reparations" - protesters tell King of Netherlands after slavery apology', *Morning Star*, 02 July. <https://morningstaronline.co.uk/article/w/no-healing-without-reparations-protesters-tell-king-of-netherlands-after-slavery-apology>

McKeown, M. (2021) 'Backward-looking reparations and structural injustice', *Contemporary Political Theory* 20(4): 771-794. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00463-9>

Miller, D. (2021) 'Justice', in Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justice/>

Molloy, S. (2023) 'Conceptualising the transformative justice potential of peace processes', *The International Journal of Human Rights* 27(2): 307-334. <https://doi.org/10.1080/13642987.2022.2109017>

Nagy, R. (2022) 'Transformative justice in a settler colonial transition: implementing the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in Canada', *The International Journal of Human Rights* 26(2): 191-216. <https://doi.org/10.1080/13642987.2021.1910809>

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.

Opeskin, B.R. (1996) 'The moral foundations of foreign aid', *World Development* 24(1): 21-44.

Pogge, T.W. ([2002] 2008) *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.

Rawls, J. ([1971] 1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (1999) *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Saffon, M.P. and R. Uprimny (2010) 'Distributive Justice and the Restitution of Dispossessed Land in Colombia', in Bergsmo, M., C. Rodríguez-Garavito, P. Kalmanovitz, and M.P. Saffon (eds.) *Distributive Justice in Transitions*. Oslo: Torkel Opsahl Academic EPublisher, pp. 379-420.

Simpson, G. (2017) "'From the normative to the transformative": defining and promoting justice and human rights as part of violent conflict prevention and peacebuilding', *Journal of Human Rights Practice* 9(3): 379-400. <https://doi.org/10.1093/jhuman/hux030>

Tan, K.-C. (2007) 'Colonialism, Reparations, and Global Justice', in Miller, J. and R. Kumar (eds.) *Reparations*. New York: Oxford University Press, pp. 280-306.

United Nations General Assembly (UNGA) (2023) *Implementation of the International Decade for People of African Descent: Report of the Secretary-General*, 18 August. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UN-DOC/GEN/N23/245/15/PDF/N2324515.pdf?OpenElement>

Uprimny Yepes, R. (2009) 'Transformative reparations of massive gross human rights violations: between corrective and distributive justice', *Netherlands Quarterly of Human Rights* 27(4): 625-647. <https://doi.org/10.1177/016934410902700411>

Waldorf, L. (2019), 'Between Transition and Transformation: Legal Empowerment as Collective Reparations', in Gready, P. and S. Robins (eds.) *From Transitional to Transformative Justice*. Cambridge/New York, NY: Cambridge University Press, pp. 131-149.

Wenar, L. (2006) 'Reparations for the future', *Social Philosophy* 37(3): 396-405. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2006.00344.x>

NOZICK, RAWLS E IL WELFARE DEI DIRITTI FONDAMENTALI

GIORGIO MANIACI

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Palermo

Giorgio.maniaci@unipa.it

Abstract

In this article, I will analyze Nozick's theory of justice, particularly his basic arguments, that of fair distribution in favor of Wilt Chamberlain, that of forced labor, that Kantian, to show the difficulties of such a libertarian conception, which I consider unacceptable. Next, I will show, on the basis of six arguments why a liberal-egalitarian conception is preferable, a welfare of fundamental rights, liberty and social rights, as provided in many Western constitutions. Finally, I will conclude by saying how some forms of unequal distribution of wealth can be justified, based on four arguments.

KEYWORDS

Libertarianism; Liberty and social rights; Harm principle.

1. INTRODUZIONE

In questo articolo, analizzerò la teoria della giustizia di Nozick, in particolare i suoi argomenti fondamentali, quello della distribuzione equa in favore di Wilt Chamberlain, quello del lavoro forzato e quello kantiano, per argomentare che la concezione libertaria è inaccettabile. In seguito, mostrerò, in base a sei argomenti, perché sia preferibile una concezione liberal-egualitaria, un welfare dei diritti fondamentali, diritti di libertà e sociali, diritti tutelati da molte costituzioni occidentali. Infine, concluderò argomentando in favore di una determinata disuguale distribuzione della ricchezza, in base a quattro argomenti.

2. NOZICK E L'ARGOMENTO DI CHAMBERLAIN

L'argomento fondamentale, nella teoria della giustizia di Nozick, in favore del libertarismo è l'argomento di Wilt Chamberlain¹. Il libertarismo dello Stato minimo

¹Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, 1974, 160 ss. Sul fatto che l'argomento di Chamberlein presuppone, cosa implausibile, l'esistenza di diritti assoluti cfr. P. Vallentyne, "Nozick's libertarian

sostiene che bisogna tutelare soltanto i diritti di libertà, libertà di espressione, associazione, di professare una religione, e non i diritti sociali, diritto alla salute, all'istruzione, alla casa, diritti di libertà che Nozick interpreta come "absolute side-constraints" e che Arneson interpreta come "Lockean libertarian rights"². Dunque i libertari sono contrari a significative distribuzioni della ricchezza dalle persone economicamente più avvantaggiate alle persone economicamente più svantaggiate, rifiutando sia una concezione liberal-egualitaria, sia una concezione utilitarista³, sia una concezione anarchica⁴. Interpretando questo argomento di Chamberlain in chiave contemporanea, in relazione a un famoso calciatore italiano, potremmo parlare dell'argomento della equa distribuzione in favore di Francesco Totti. Secondo l'argomento di Nozick, immaginiamo di suddividere equamente, ad esempio in parti uguali, la ricchezza esistente all'interno di una comunità denominata Tottilandia. Molti dei cittadini della comunità di Tottilandia traggono un grande vantaggio dall'assistere alle partite del giocatore di calcio Totti, dunque pagano, ogni qual volta assistono a una partita in cui gioca Totti, una parte del biglietto, dieci euro, a Totti medesimo. Danno un contributo a Totti, perché una delle ragioni fondamentali per cui assistono alle partite è vedere giocare Totti. Alla fine del campionato, poiché almeno diecimila persone hanno assistito alle partite in cui gioca Totti, Totti ha guadagnato circa centomila euro, mentre le risorse economiche degli individui che hanno assistito alle partite in cui ha giocato Totti si sono ridotte. Tale disuguaglianza che si è venuta a creare è iniqua? Secondo Nozick no, perché coloro che hanno assistito alle partite di calcio hanno pagato volontariamente Totti. Totti stesso ha giocato e guadagnato una fortuna attraverso transazioni volontarie, e coloro che non hanno assistito alle partite in cui ha giocato

theory of justice", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

² Arneson critica l'idea che i side-constraints possano essere assoluti. Cfr. R. J. Arneson, "Side constraints, Lockean individual rights, and the moral basis of libertarianism", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Sulla razionalità dei side-constraints cfr. M. Otsuka, "Are deontological constraints irrational?", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Sulla teoria dei diritti di Nozick come "an entitlement theory specified in terms of principles of justice in acquisition, transfer, and rectification" cfr. P. Vallentyne, "Nozick's libertarian theory of justice", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

³ Considera un argomento contro l'utilitarismo e l'edonismo etico l'esperimento della cosiddetta "experience machine" Feldman. Cfr. F. Feldman, "What we learn from the experience machine", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

⁴ Per una critica della posizione di Nozick contro gli anarchici individualisti cfr. E. Mack, "Nozickian arguments for the more-than-minimal state", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Per un uso dell'argomento della mano invisibile in favore dello stato minimo e contro le critiche anarcho-individualiste cfr. G. Gaus, "Explanation, justification, and emergent properties: an essay on Nozickian metatheory", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Totti, cui non interessa il calcio, non hanno perso nulla. Se attuassimo una successiva redistribuzione della ricchezza da Totti agli altri individui che sono divenuti più poveri non sarebbe una redistribuzione ingiusta? (cfr. R. Bader, *Robert Nozick*, Continuum, 2010).

L'argomento di Nozick è brillante, ma non funziona del tutto, perché lo scenario previsto, che chiameremo scenario uno, è gravemente incompleto. L'argomento della equa distribuzione in favore di Totti mostra semplicemente che è ingiusto redistribuire la ricchezza che Totti ha accumulato tramite transazioni volontarie, ma questo non è l'unico tipo di transazione compiuto dalle persone, ve ne sono molti altri di carattere insufficientemente volontario e i cui risultati sono iniqui. Bisogna premettere, prima di approfondire le critiche all'argomento di Totti, che tale situazione immaginata da Nozick, la divisione in parti uguali della ricchezza iniziale, è del tutto ipotetica e falsa. Perché, come ammette lo stesso Nozick, secoli di depredazioni, guerre, deportazioni, spossessamenti forzati, schiavitù, rapine, hanno prodotto una grave disuguale distribuzione della ricchezza storicamente accumulata.

Analizziamo altri due scenari più realistici che chiameremo scenario due e scenario tre, oltre a quello analizzato da Nozick. Sempre in Tottilandia, secondo lo scenario due, vi è il 50% delle persone appartenenti alla comunità che non ha talenti o caratteristiche particolari che hanno valore nel mercato capitalistico (come la bellezza delle modelle e delle attrici, l'intelligenza musicale, quella linguistico-verbale o retorica degli avvocati, dei professori e dei manager, l'intelligenza emotiva o empatia degli psicologi, l'intelligenza logico-matematica degli scienziati e degli statistici, l'intelligenza cinestetica dei ballerini e calciatori, ecc.). Dunque il 50% delle persone appartenenti alla comunità che non ha nessun talento offre semplicemente la propria forza lavoro nel libero mercato, forza lavoro non specializzata che viene remunerata molto poco. Dunque, nonostante vi sia stata una iniziale distribuzione uguale della ricchezza, il 50% della popolazione ha acquistato, nel corso dei dieci anni, beni e servizi essenziali (una casa modesta in affitto in periferia, cibo semplice e acqua potabile, riscaldamento, prestazioni sanitarie, scolastiche, vestiti modesti) a un costo complessivo molto superiore a quanto il lavoro manuale non specializzato viene remunerato. In questo caso, il 50% della popolazione con nessun talento particolare non può più, contro la sua volontà, dopo dieci anni, sopportare il costo dei beni e servizi essenziali finora acquistati (una casa modesta in affitto in periferia, cibo semplice e acqua potabile, riscaldamento, prestazioni sanitarie, vestiti modesti, spese scolastiche).

Possiamo ancora affermare che nello scenario due la distribuzione delle risorse economiche nel paese di Tottilandia sia equa? E soprattutto, possiamo ancora affermare che la distribuzione delle risorse economiche dipenda da *transazioni volontarie*? Ovviamente no, perché la parte della popolazione che non ha talenti particolari, che offre la sua forza lavoro non specializzata nel libero mercato, senza welfare state, non può, normalmente, determinare né il prezzo della manodopera, né il costo dei beni e servizi essenziali per poter sopravvivere o condurre una vita dignitosa, sufficiente a uscire dalla povertà assoluta. Soprattutto non può scegliere di non lavorare, ma subisce una forte pressione coercitiva che la induce a offrire la propria forza lavoro in cambio di un salario, pena la fame e la miseria.

Altro esempio, lo scenario tre, che conduce agli stessi risultati. Sempre in Tottilandia, tramite transazioni apparentemente volontarie, il 20% della popolazione più debole fisicamente e psicologicamente è costretto a sopportare il costo di molte prestazioni sanitarie che è molto elevato, perché in Tottilandia non ci sono ospedali pubblici, tutti i medici sono privati, le cui prestazioni costano nel mercato molto, e la maggior parte delle polizze assicurative sanitarie private per operai non specializzati non copre tutti gli interventi. Inoltre, un operaio non specializzato o un impiegato di quarta categoria guadagna in base ai Contratti Collettivi di Lavoro del 2023 1499 euro lordi, cioè circa 1050 euro netti, detratto un prelievo fiscale e contributivo del 30%. Dunque, una polizza assicurativa salute a rimborso per una famiglia di quattro persone oscilla tra 1300 e 2000 euro l'anno, che per un operaio non specializzato, che deve pagare anche l'affitto, la luce, il gas, il riscaldamento, l'acqua, le spese scolastiche, è molto. Inoltre l'operaio non specializzato deve anticipare il costo delle spese sanitarie, e poi, dopo sei mesi, un anno, otterrà un rimborso da parte dell'assicurazione. Dopo dieci anni, nonostante la distribuzione iniziale delle risorse fosse uguale, il 20% della popolazione, più debole fisicamente e psicologicamente, non ha più le risorse necessarie per sopportare il costo dei beni e servizi essenziali (una casa modesta in affitto in periferia, cibo semplice e acqua potabile sufficiente, riscaldamento, prestazioni sanitarie, vestiti modesti, spese scolastiche). Anche in questo caso, nello scenario tre, mi sembra difficile affermare che la distribuzione delle risorse dipenda da transazioni volontarie, perché, da un lato, la popolazione non può decidere il costo delle prestazioni sanitarie, e, dall'altro lato, si può ragionevolmente affermare che è costretta a curarsi a spese proprie, dato lo stato di salute precario e la mancata tutela del diritto alla salute da parte dello Stato.

In altri termini, è vero che nel libero mercato capitalistico, in assenza di un welfare state, l'offerta e la domanda si incontrano spesso attraverso transazioni che non sono viziate da frode o minacce di un male da parte di terzi, ma le persone che vendono beni o servizi, compresa la propria forza lavoro, non possono scegliere molto spesso alcune variabili importanti delle transazioni: la remunerazione dei beni e servizi offerti (come la forza lavoro), il costo dei beni e servizi richiesti (compresi quelli essenziali come la casa o il cibo), e soprattutto possedere i talenti o le caratteristiche che hanno un valore nel mercato capitalistico. Subiscono una forte pressione coercitiva che li induce a offrire la forza lavoro, pena la miseria; sono *costrette* a offrire la propria forza lavoro al prezzo stabilito dal libero mercato, anziché a un prezzo più elevato ed equo; sono *costrette* ad acquistare a un prezzo elevato determinati beni e servizi essenziali, come una casa adeguata o prestazioni sanitarie, beni e servizi che, invece, sarebbe giusto acquistare a un prezzo più ridotto, perché il loro prezzo elevato impedisce alle persone meno avvantaggiate economicamente di acquistarli tutti. Se questo è vero, molte transazioni, attraverso le quali le persone offrono la propria forza lavoro manuale e acquistano beni e servizi essenziali, in un mercato libero, senza welfare state, sono compiute da parte delle persone socio-economicamente più svantaggiate in modo *insufficientemente* volontario.

Nozick non ha il coraggio di analizzare scenari più realistici, come lo scenario due o tre, né ha il coraggio di affermare che lascerebbe soffrire fisicamente e/o morire

di timore una persona economicamente svantaggiata che non ha le risorse per pagare le spese sanitarie. O lascerebbe soffrire o morire di freddo una persona che non ha le risorse per pagare il riscaldamento.

In tal senso, risulta evidente che il concetto di “coercizione” e di “transazione volontaria” di Nozick sia insoddisfacente⁵. Secondo Nozick, infatti, si ha essenzialmente coercizione quando un soggetto minaccia un altro di fargli del male. Una transazione economica ha, invece, un vizio della volontà quando ha un *titolo* invalido, come stabilito dalle norme sull’annullabilità del contratto previste dal codice civile italiano cioè quando uno dei contraenti commette un errore, essenziale e riconoscibile, e quando subisce una violenza o un inganno (dolo). La teoria di Nozick è insoddisfacente per due ragioni. Primo, perché è fortemente controintuitiva, rispetto all’uso, nel linguaggio ordinario, del termine coercizione o di altre espressioni simili come “a causa di X, Y si è trovato nella necessità”, “a causa di X, Y non aveva ragionevolmente altra scelta” o “Y doveva fare Z a causa di X”. Nel linguaggio ordinario non diciamo che Tizio è costretto a fare qualcosa soltanto se qualcuno lo minaccia, ma diciamo anche che Tizio è costretto, dalla miseria, a prostituirsi, o che un padre è costretto a commercializzare nel mercato nero un suo rene, per pagare le spese del trapianto di cuore del figlio. Ed è piuttosto strano, in base al senso comune, affermare che Tizio non abbia subito una pressione coercitiva che lo ha indotto a lavorare, vendendo la propria forza lavoro al prezzo stabilito dal mercato, dovendo scegliere tra lavorare e morire di fame. Perché è strano parlare della libertà di morire di fame come di una vera libertà. Secondo, perché la concezione della giustizia e della distribuzione equa delle risorse soggiacente alla sua teoria della coercizione è, come abbiamo visto, inadeguata.

Vi sono (almeno) due concezioni della coercizione o della costrizione⁶. Dove per “coercizione” o “costrizione” faccio riferimento, come lo stesso Wertheimer, a un insieme di “coercion claims”, di espressioni (“esercitare la coazione, la coercizione, la forza, costringere”, dal punto di vista attivo o “sono stato costretto”, “sono stato obbligato” “ho agito in stato di grave bisogno o necessità” dal punto di vista passivo) che hanno significati simili. Una concezione “soggettiva”, “internalista” o “formale” della coercizione e una concezione oggettiva, sostanziale, detta anche “moralizzata”. In base alla concezione soggettiva, la coercizione nasce da una certa relazione

⁵ Che questo sia uno dei problemi fondamentali della teoria di Nozick lo aveva già individuato Cohen che afferma che “Nozick assume che Z è costretto a scegliere tra lavorare e morire di fame, solo se c’è una persona o più persone che restringono le sue alternative e Z è costretto a scegliere solo se le azioni che restringono le sue alternative sono illegittime”. Se gli agenti del mercato capitalistico hanno agito volontariamente e nei loro diritti, Z non è costretto a lavorare, al prezzo stabilito dal mercato, per i capitalisti, la sua azione di lavorare al prezzo stabilito dal mercato non è involontaria, G. Cohen, “Robert Nozick e Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty”, *Erkenntnis*, V. 11, 1, 1976, pp. 18-19.

⁶ Cfr. S. Anderson, Coercion, “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2006. A. Wertheimer, Coercion, (Princeton, Princeton University Press, 1987), 3 ss.; G. Lamond, “Coercion, Threats, and the Puzzle of Blackmail”, in A.P. Simester, A.T.H. Smith (eds.), *Harm and Culpability*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 218; H. G. Frankfurt, “Coercion and Moral Responsibility”, in H. G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, N.Y., Cambridge University Press, 1998, 26-27. Wertheimer denomina la concezione formale “empirica” o “avalutativa”.

tra i desideri di un soggetto e le opzioni a sua disposizione, opzioni limitate da forze esterne all'individuo. Nel momento in cui, in qualche senso, le opzioni disponibili sono insufficienti a realizzare i desideri che il soggetto ritiene importanti, possiamo, dal punto di vista soggettivo, parlare di "costrizione". Ora una concezione del tutto soggettiva della coazione risulta molto problematica. Un sintomo di questo problema (ma solo un *sintomo*) è che essa, a volte, non è compatibile con l'uso, nel linguaggio ordinario, del termine "coercizione". Quando prendiamo in considerazione preferenze "strane", "anomale", in base alle preferenze condivise dalla maggioranza delle persone nella nostra comunità, la concezione soggettiva entra in crisi. Immaginiamo che Tizio si annoi molto e che a Tizio piaccia molto la compagnia di Caio. Caio, approfittando della situazione, minaccia Tizio di non parlargli più se questi non gli consegna, ogni mese, un quinto del suo stipendio. Pochi, nelle comunità occidentali, qualificherebbero questa come un'estorsione, ed è un po' strano affermare che Tizio sia stato "costretto" a consegnare a Caio un quinto del suo stipendio.

In base a una concezione integralmente sostanziale, invece, si ha "coercizione" quando Tizio minaccia Caio di compiere qualcosa di profondamente ingiusto, cioè quando minaccia di ledere i suoi diritti. Il problema di una concezione moralizzata è che non possiamo più distinguere tra "atti coercitivi accettabili" e "atti coercitivi inaccettabili". Secondo una concezione sostanziale ci sarebbe coercizione nel caso di un capomafia che mi fa "un'offerta che non posso rifiutare", citando la famosa espressione del film *Il Padrino* di Coppola, cioè mi minaccia di far del male alla mia famiglia se non pago una certa somma di denaro. Non ci sarebbe coercizione nel caso dell'agente del fisco che minaccia un'esecuzione forzata sui beni della mia azienda se non pago le imposte che devo giustamente allo Stato.

È possibile elaborare una concezione alternativa della coercizione, che eviti i problemi di quella soggettiva e di quella oggettiva, ma preservi il nocciolo di verità di entrambe? Credo di sì. In tal senso, adatterò una concezione della coazione *mista*. Si tratta, va da sé, di una ridefinizione, o di una definizione esplicativa del termine "coercizione" o "costrizione". Pensando, come già detto, esclusivamente alla dimensione *passiva* della coercizione, cioè al punto di vista di chi subisce una forma di coercizione (e non al punto di vista di chi la esercita), se una certa situazione rappresenti una "pressione coercitiva" dipende da una concezione *soggettiva* (indipendentemente dunque da chi la eserciti, se individui determinati o se il sistema nel suo complesso). In base a una concezione soggettiva possiamo ancora identificare il "grado di pressione coercitiva" subita dall'individuo. Dunque, all'interno di una concezione mista di questo tipo, non è possibile che vi sia coercizione se terzi minacciano un determinato individuo di privarlo di qualcosa che per lui non rappresenta un "bene", se non c'è frustrazione di un suo desiderio importante. Il requisito soggettivo rappresenta un limite alla possibilità di considerare determinate situazioni come una forma di *coercizione* nei confronti di un determinato individuo. Anche perché non è molto sensato minacciare qualcuno di privarlo di qualcosa che non rappresenta per lui un "bene".

Per quanto concerne il requisito oggettivo di questa concezione mista, quest'ultimo consente di stabilire o esplicitare, ove necessario, se la pressione coercitiva sia o meno *sufficiente* al fine di escludere o attenuare la volontarietà nel compimento

da parte della vittima dell'azione rilevante, dunque se la pressione coercitiva sia moralmente *inaccettabile*, come nel caso di Tizio, operaio non specializzato e poco abbiente, che decida di lavorare quattordici ore al dì per sostenere le spese relative al trapianto di cuore del figlio, o se sia, invece, *accettabile*, e dunque sia *insufficiente* a viziare il consenso dell'individuo che afferma di essere stato costretto ad agire, come nel caso di Tizio che ceda al Servizio sanitario nazionale, in cambio di un corrispettivo, un rene per accrescere i fondi necessari a comprare una seconda casa in Toscana. Tale requisito oggettivo, valutativo, dipende da una concezione della giustizia, in particolare, per quanto mi riguarda, da una concezione dell'uguaglianza liberale. Chiaramente Nozick potrebbe argomentare che i diritti sociali non sono diritti fondamentali da tutelare, che è giusto tutelare solo i diritti di libertà, e, dunque, che la decisione dell'operaio non specializzato, e poco abbiente, di lavorare quattordici ore al giorno per pagare le spese del trapianto del cuore del figlio *non è insufficientemente volontaria*.

2.1. *L'argomento del lavoro forzato e l'argomento kantiano*

Il secondo argomento fondamentale elaborato da Nozick è che il lavoro tassato è come il lavoro forzato (cfr. R. Bader, *Robert Nozick*, Continuum, 2010).

«Seizing the results of someone's labor is equivalent to seizing hours from him and directing him to carry on various activities. If people force you to do certain work, or unrewarded work, for a certain period of time, they decide what you are to do and what purposes your work is to serve apart from your decisions. This process whereby they take this decision from you makes them a part-owner of you; it gives them a property right in you. Just as having such partial control and power of decision, by right, over an animal or inanimate object would be to have a property right in it»⁷.

Come afferma Sandel, è evidente che l'analogia di Nozick tra lavoro tassato e lavoro forzato è inaccettabile. Lavoro forzato significa che l'individuo non ha scelta, è costretto a lavorare. Nel caso del lavoro tassato, l'individuo non è costretto né a lavorare, né a lavorare un certo numero di ore. Semplicemente più lavora, più guadagna, più viene tassato⁸. Nello stesso senso, non ci sono buone ragioni per affermare che se le imposte prevedono un prelievo coattivo di ricchezza del contribuente, un prelievo del 40% del reddito prodotto tramite il suo lavoro, allora lo Stato ha una proprietà sul lavoratore o che il lavoratore lavora come uno schiavo per il 40% del tempo dedicato al suo lavoro. La proprietà, dicevano i latini, implica lo *ius utendi et abutendi*, il diritto di trarre i frutti, di disporre, ed anche di abusare e distruggere. Lo Stato non dovrebbe utilizzare in modo illegale o distruggere le risorse accumulate tramite la tassazione, e soprattutto non può disporne a piacimento. In ogni caso, sicuramente i libertari confondono il fatto che lo Stato diventa proprietario di parte dei frutti del mio lavoro, col fatto che lo Stato acquista una proprietà sul mio corpo e sulla mia mente. La sovranità sul corpo e sulla mente, e

⁷ R. Nozick *Anarchy, State ad Utopia*, 1974, 172.

⁸ Cfr. Sandel M., *Justice: What's the Right Thing to Do?*. (Farrar, Straus and Giroux., 2009), cap. III, § "Do We Own Ourselves?".

la sovranità su una parte dei frutti del proprio lavoro, sono cose completamente diverse.

Il terzo argomento utilizzato da Nozick in favore dello Stato minimo è l'argomento kantiano per cui nessuno deve essere trattato, contro il suo consenso, come un mezzo per soddisfare scopi o interessi altrui, cosa che accadrebbe se le risorse prodotte mediante il lavoro di una persona fossero utilizzate, in una redistribuzione della ricchezza dai più abbienti ai meno abbienti, per soddisfare gli interessi dei meno avvantaggiati⁹. Con le parole di Mack, "Some morally impressive fact about the nature of individuals — e.g., that they each have ends or projects of their own to which they rationally devote themselves — must provide others with reason to not treat them certain ways, e.g., as beings who ought to serve the ends of others. We shall see that Nozick advances a claim of this sort in his account of why agents should abide by moral side-constraints in their conduct toward others (...) If correct regulative principles for social interaction must sufficiently respect and take account of the plurality of distinct persons with separate systems of ends, those regulative principles must not treat persons as means for the attainment of any (putatively) choice-worthy social outcome"¹⁰.

Ora, è evidente che questa interpretazione dell'argomento kantiano sia in contraddizione con gli obblighi che Nozick afferma che gli individui abbiano, ad esempio l'obbligo di non uccidere. In che modo posso trattare qualcuno come un mezzo per soddisfare un mio desiderio? Io posso utilizzare le qualità erotiche di una persona come un mezzo per soddisfare il mio desiderio, anche se non sono innamorato di quella persona, ma posso trattare non soltanto l'azione di un individuo, un fare qualcosa, come un mezzo per realizzare i miei desideri, ma anche un'omissione, un non fare qualcosa. Se sono innamorato di Isabella e vorrei che nessuno facesse l'amore con lei, tranne me, mentre il mio amico Camillo vorrebbe sedurla, io posso ricattare Camillo che se lo fa io informerò sua moglie; in questo caso sto strumentalizzando Camillo, il suo non fare l'amore con Isabella, come un mezzo per raggiungere il mio fine. Camillo è uno dei mezzi per realizzare il mio desiderio, fidanzarmi con Isabella. L'omissione di Camillo, il non fare l'amore con Isabella, è un mezzo per realizzare i miei scopi, tratto Camillo come un mezzo, non come un fine. Allo stesso modo, l'omissione di Tizio, che è costretto dalla polizia e dalla legge a non uccidere Caio, è un mezzo per soddisfare i desideri di Caio, di non essere ucciso; Tizio, il suo non uccidere Caio, è un mezzo per soddisfare i desideri di Caio. Tizio è trattato come un mezzo, e non come un fine. È dunque facile dimostrare che anche i destinatari degli obblighi che Nozick vorrebbe attribuire agli individui, come l'obbligo di non uccidere, sono trattati come mezzi per realizzare fini altrui, contro la volontà dei destinatari degli obblighi previsti in una concezione libertaria. Come dice Bader "The Kantian principle tells us to treat individuals as ends, rather than merely treating them as means. (...) Individuals should

⁹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, cit., 30-31 ss.; R. Bader, *Robert Nozick*, cit., 2010; Cohen, G.A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), 230.

¹⁰ E. Mack, *Robert Nozick's Political Philosophy*, 2014, in "[Stanford Encyclopedia of Philosophy](https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/)", <https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/>.

not be coerced since coercion amounts to treating them as mere means. Coercion involves making people do things that they have not chosen to do. It makes them into means for the achievement of these ends. They are used as tools for achieving ends that are alien to them. They are coerced into doing things that they have not set as ends for themselves”¹¹. Il che dimostra, come già detto, che costringere un individuo a non uccidere qualcun altro o a non derubarlo è un modo per trattarlo come un mezzo, e non come un fine. In tal senso, l'applicazione rigida del principio kantiano, condiviso anche da Nozick, sarebbe normalmente contraddittoria. In conclusione, sosterrò che uno Stato minimo o libertario è gravemente insufficiente, che è opportuno salvaguardare alcuni diritti fondamentali delle persone, attraverso una redistribuzione delle risorse dai più avvantaggiati socio-economicamente ai meno avvantaggiati. Il welfare dei diritti fondamentali, di libertà e sociali, prevederebbe, ad esempio (ma l'elenco non è esaustivo), il diritto a una pensione di vecchiaia, sufficiente a condurre una esistenza dignitosa, sufficiente a uscire dalla povertà assoluta, a un sussidio in caso di invalidità o disoccupazione involontaria, sufficiente a condurre una esistenza dignitosa, sufficiente a uscire dalla povertà assoluta, a un reddito da lavoro dipendente sufficiente a condurre una esistenza dignitosa, sufficiente, ad esempio, a uscire dalla povertà assoluta, alla casa, alla salute (dunque a un cibo sano e nutriente), all'istruzione, il diritto di circolare liberamente, il diritto alla vita e integrità fisica, il diritto di esprimere liberamente la propria opinione, di associazione e di riunione, di manifestare la propria religione, di stampa, alla libertà personale, privacy, alla segretezza della corrispondenza, il diritto di proprietà e di iniziativa economica, il diritto a un ambiente salubre, il diritto alle ferie e al riposo giornaliero o compensativo, il diritto all'eguaglianza formale, a non subire discriminazioni in base al sesso, etnia, religione, orientamento sessuale, disabilità, condizione sociale, il diritto a una uguale opportunità di accesso a posti e concorsi pubblici, il diritto alla laicità dello Stato, il diritto a un giusto processo.

Oltre a questi diritti, ritengo facciano parte dei diritti fondamentali anche quelli rigorosamente previsti da una concezione liberale e antipaternalista¹², diritti che

¹¹ Bader, *Robert Nozick*, 2010, 22.

¹² Possiamo denominare, più precisamente, antipaternalismo giuridico moderato la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto agente autorizzato dallo Stato, non ha il diritto di usare la coercizione contro la volontà di un individuo adulto al fine, esclusivo o principale, di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico (ledendo in questo modo il suo bene), se è certo o verosimile che la volontà di tale individuo adulto di compiere attività pericolose e/o dannose si sia formata in modo razionale, sia espressa da persona capace di intendere e volere, sia basata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, sia stabile nel tempo e sia sufficientemente libera da pressioni coercitive. A maggior ragione, ovviamente, lo Stato non può limitare la libertà dell'individuo se l'azione che vuole compiere non cagiona alcun danno all'individuo medesimo. In base all'antipaternalismo moderato qui difeso, infatti, se il consenso dell'individuo non è, nel senso specificato, viziato, la sua libertà d'azione può essere limitata, mediante l'uso della coercizione, solo se cagiona danni a terzi. Si tratta del famoso Principio del danno (*Harm to Others Principle*) elaborato da John Stuart Mill. D'ora in poi, per semplicità, parlerò di antipaternalismo per riferirmi sempre all'antipaternalismo giuridico moderato. Cfr. Alemany, M. “El concepto y la

derivano dalla tutela del valore dell'autonomia individuale, cioè il diritto di disporre del proprio corpo e della propria vita liberamente, in base alle proprie concezioni morali, estetiche, filosofiche e religiose, purché non vengano cagionati danni a terzi. Tra questi diritti ricordiamo il diritto di persone adulte sufficientemente razionali, capaci di intendere e volere, che hanno desideri stabili nel tempo, sufficientemente libere da pressioni coercitive, che conoscono i fatti rilevanti, di consumare stupefacenti, come eroina e cocaina, non al mercato nero, ma legalmente in farmacia, previa autorizzazione di un medico (qualora si assuma, come sembra verosimile, che l'antiproibizionismo produca meno danni del proibizionismo), di partecipare a film pornografici, a rituali sadomaso violenti, a sport estremi, di partecipare a rituali religiosi sanguinolenti, di prostituirsi, di ottenere l'eutanasia, il suicidio assistito. Non posso argomentare oltre, ma una concezione coerente dell'autonomia individuale non implica la legalizzazione dei contratti volontari di schiavitù, l'alienazione dei diritti fondamentali, la partecipazione a combattimenti tra gladiatori all'ultimo sangue, o dei maltrattamenti delle donne, che si presume consenzienti, in un contesto machista e patriarcale¹³.

justificación del paternalismo”, *Doxa*, 28, 2005, 265-303; Alemany, M. *El paternalismo jurídico*, (Madrid, Iustel, 2006), 381 ss.; Diciotti, E., “Preferenze, autonomia e paternalismo”, *Ragion pratica*, 24, 99-118, 2005, 100 ss., 112; J. Feinberg *Harm to Self*, OUP, 1986: 10 ss.; J. Feinberg, *Harm to Others*, OUP, 1984: 31 ss.; J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, 1997, 12 ss. Sul tema cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2012: cap. I, § 1. Feinberg denomina una concezione analoga a quella qui difesa paternalismo moderato. Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, 1986: 12 ss. Secondo Feinberg «Soft paternalism holds that the state has the right to prevent self-regarding harmful conduct (...) when but only when that conduct is substantially nonvoluntary, or when temporary intervention is necessary to establish whether it is voluntary or not». Sul tema che, in questa sede, non posso approfondire cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, cit. Possiamo denominare, invece, paternalismo giuridico la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto autorizzato dallo Stato, ha il diritto di usare la coercizione, contro la volontà di un individuo adulto, anche qualora le sue scelte siano, ad esempio, sufficientemente coerenti, basate sulla conoscenza dei fatti rilevanti e libere da coazione, al fine, esclusivo o principale, di tutelare (quelli che vengono considerati) i suoi interessi, ovvero (ciò che viene qualificato come) il suo bene; in particolare al fine di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi, o tenti in modo significativo di cagionare, a sé stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico. Cfr. Dworkin, G., “Paternalism”, in *Paternalism*, ed. by R. Sartorius, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, 19-34, 20; J. Feinberg, “Legal Paternalism”, in *Paternalism*, ed. by R. Sartorius, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, 3; Garzón Valdés, E., “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Doxa*, 5, 155-173, 1988a; Garzón Valdés, E., “Sigamos discutiendo sobre el paternalismo”, *Doxa*, 5, 1988b. Per una definizione più ampia di interferenze o interventi paternalisti cfr. Gert, B., Culver, C., “Paternalistic Behavior”, *Philosophy and Public Affairs*, 6, 45-57, (1976); VanDeVeer, *Paternalistic Intervention*, (PUP, 1986), 22. Per un'approfondita analisi del concetto di paternalismo politico e giuridico cfr. Alemany, M. *El paternalismo jurídico*, (Madrid, Iustel, 2006), cap. I, in particolare 343 ss.; Diciotti, E., “Paternalismo”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XVI, 2, 557-586, 1986, 557 ss. In questo saggio, per semplicità, parlerò di paternalismo per riferirmi sempre al paternalismo giuridico.

¹³ Cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, (Giappichelli, Torino, 2012), cap. III.

3. L'ARGOMENTO DI SEN

Un elenco analitico dei diritti fondamentali, come quello di molte costituzioni occidentali contiene il nocciolo di verità del *capability approach* di Nussbaum e Sen, che in generale va rifiutato perché delle due l'una: o è interpretabile e interpretato in chiave paternalista e illiberale, o il concetto di capacità fondamentale è inutile potendo essere sostituito con quello di diritto soggettivo¹⁴. Dunque, non basta dividere le risorse economiche in parti uguali, o consentire le disuguaglianze socio-economiche se e solo se tali disuguaglianze attribuiscono il massimo vantaggio ai meno avvantaggiati, come nella teoria di Rawls. Perché persone diverse, con abilità e disabilità differenti, fanno un uso diverso delle risorse e hanno bisogno, soprattutto, di risorse molto differenti per poter esercitare la medesima capacità. In tal senso, non è sufficiente che il gruppo meno avvantaggiato socio-economicamente riceva più risorse di quante ne avrebbe avuto se tutta la ricchezza iniziale fosse stata divisa in parti uguali. Alcune persone con disabilità gravi alle gambe, che si muovono in sedia a rotelle, hanno bisogno per poter esercitare la libertà di circolazione di molte più risorse di quanto ne hanno bisogno le persone che non hanno questa disabilità. Non basta, dunque, giustificare le disuguaglianze economiche se e solo se vanno a vantaggio dei più svantaggiati, ma è necessario tutelare singoli diritti, analiticamente individuati, come il diritto alla libera circolazione. Per tutelare tale diritto alla libera circolazione delle persone con disabilità gravi è necessario utilizzare molte più risorse, risorse per abolire le barriere architettoniche, creare scivoli nei marciapiedi, impedire alle automobili di posteggiare negli scivoli, ecc.¹⁵. Per superare le obiezioni dei teorici del “*capability approach*”, che valutano il benessere in termini di capacità e funzionamento, è necessario attribuire risorse

¹⁴ Sul “*capability approach*” e sul suo paternalismo, che qui non posso esaminare cfr. I. Robeyns, M. F. Byskov *The Capability Approach*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020 (<https://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/#CapsRealFree>). Claassen R., “*Making Capability Lists: Philosophy versus Democracy*”, *Political Studies*, 59, 491–508, (2011); Claassen R., “*Capability Paternalism*”, *Economics & Philosophy*, 30: 57–73, (2014); Walker, M. and Unterhalter, E., *Amartya Sen’s Capability Approach and Social Justice in Education*, (New York, Palgrave Macmillan, 2007); Venkatapuram, S., *Health Justice: An Argument from the Capabilities Approach*, (Cambridge, Polity Press, 2011); Vallentyne, P., “*Debate: Capabilities versus Opportunities for Wellbeing*”, *Journal of Political Philosophy*, 13, 359–71, (2005); Stewart, F., “*Basic Needs, Capabilities and Human Development*”, *Greek Economic Review*, 17(2): 83–96, (1995); Robeyns, I., “*Sen’s Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities*”, *Feminist Economics*, 9 (2/3), (2003), 61–92; Robeyns, I., “*The Capability Approach: A theoretical survey*”, *Journal of Human Development*, 6(1): 93–117, (2005); Robeyns, I., “*The Capability Approach in Practice*”, *Journal of Political Philosophy*, 14(3), (2006), 351–76; Robeyns, I., “*Justice as fairness and the capability approach*”, in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds.), *Arguments for a Better World. Essays for Amartya Sen’s 75th Birthday*, Oxford University Press, 397–413, 2009; Robeyns, I., “*Capabilitarianism*”, *Journal of Human Development and Capabilities*, 17(3): 397–414. (2016), doi:10.1080/19452829.2016.1145631; Robeyns, I., *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*, (Cambridge: Open Book Publishers, 2017).

¹⁵ Cfr. H.O. Seleme, *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*, (Marcial Pons, 2004), 155; A. Sen, “*Equality of What?*”, in McMurrin s. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol I, Salt Lake City, University of Utah Press, 1979.

sufficienti affinché tutti possano esercitare effettivamente il diritto alla libera circolazione, dunque attribuire un diritto a prestazioni negative (l'obbligo dello Stato di non interferire con la libertà di circolazione del titolare del diritto) e positive (l'obbligo dello Stato di impedire interferenze coattive di terzi che impediscono al titolare di esercitare effettivamente tale diritto; l'obbligo dello Stato di mettere a disposizione le risorse e le opere necessarie, strade, marciapiedi, scivoli).

4. SEI ARGOMENTI IN FAVORE DEL WELFARE DEI DIRITTI FONDAMENTALI

Il primo è l'argomento della coercizione. Le persone che hanno meno talenti, o nessun talento particolare, sono costrette a vendere la propria forza lavoro a un prezzo stabilito dal mercato, probabilmente inferiore a quanto sarebbe giusto, sono costrette ad acquistare beni e servizi essenziali a un prezzo stabilito dal mercato, probabilmente superiore a quanto sarebbe giusto, e in assenza di un welfare dei diritti fondamentali promosso dallo Stato, sono verosimilmente costrette a scegliere tra alcuni beni essenziali (locazione di una casa in periferia) rispetto ad altri (prestazioni sanitarie), non potendo acquistarli entrambi. E, tuttavia, poiché in base a una concezione mista della coercizione, determinare quando una pressione coercitiva è inaccettabile e vizia il consenso del soggetto che la subisce dipende da quali diritti fondamentali, dal punto di vista sostanziale, attribuiamo alle persone, tale argomento è incompleto.

Il secondo argomento è basato sul Principio del danno, principio che supera le obiezioni addotte contro l'argomento del velo di ignoranza usato da Rawls¹⁶. In una situazione ideale in cui un gruppo di persone deve decidere come distribuire le risorse economiche e le opportunità, dietro un velo di ignoranza, cioè non sapendo quale sarà il loro genere sessuale, colore della pelle, forza fisica, condizione sociale, economica, quali talenti avranno, ecc., verosimilmente tale gruppo di persone si troverebbe di fronte a dilemmi etici indecidibili, esattamente come accade applicando il principio di universalizzabilità in senso sostanziale. "Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength and the like. We shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance"¹⁷. Le parti non ignorano qualunque fatto. Dietro il velo di ignoranza, esse

¹⁶ Sulle critiche di Nozick alla teoria di Rawls cfr. J. Meadowcroft, "Nozick's critique of Rawls: distribution, entitlement, and the assumptive world of A Theory of Justice", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; D. Schmitz, "The right to distribute", in R. M. Bader, J. Meadowcroft (eds.), *The Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

¹⁷ S. Freeman, Original Position, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, § 3, <https://plato.stanford.edu/entries/original-position/>; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982, 125 ss.

conoscono fatti generali, come leggi relativamente non controverse relative all'economia, alla psicologia, alla scienza politica, biologia, e altre scienze umane e naturali. Conoscono le tendenze generali del comportamento umano, e dello sviluppo psicologico, dell'evoluzione biologica, del funzionamento del mercato capitalistico. Essi conoscono anche le circostanze in cui si sviluppano i mercati, la scarsità moderata delle risorse, l'altruismo limitato delle persone, così come la desiderabilità dei beni primari, come diritti, libertà, opportunità, reddito, ricchezza e la necessità dei beni primari per sviluppare i due poteri morali, un senso di giustizia e la possibilità di perseguire una concezione del bene¹⁸.

Le domande fondamentali che il gruppo di persone dietro il velo di ignoranza si porrebbe sarebbero le seguenti. Se non fossi ricco di nascita e non avessi talenti particolari che hanno un valore nel mercato capitalista e fossi costretto a svolgere un lavoro manuale, come l'operaio metalmeccanico, vorrei che lo Stato tutelasse l'istruzione dei miei figli o il mio diritto alla salute, se in un mercato capitalista privo del welfare state non avessi, come probabilmente accadrebbe, abbastanza risorse economiche per pagare determinate prestazioni sanitarie o scolastiche?¹⁹. Ovviamente la risposta sarebbe sì. Se, invece, la domanda fondamentale è: cosa deciderei se fossi ricco di nascita e un capitalista avido e talentuoso, sceglierei uno stato minimo che non tutela i diritti sociali e che non prevede una significativa distribuzione della ricchezza? Ovviamente la risposta sarebbe sì²⁰.

Il problema fondamentale della procedura basata sul velo di ignoranza è, lo dice chiaramente Dworkin, il seguente: perché mai le persone dovrebbero accettare nella realtà principi di giustizia che sono stati elaborati in un ragionamento del tutto ipotetico²¹. Come tutte le teorie della procedura ideale, esso è soggetto, come dice Celano, all'obiezione di ipoteticità (B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica*, Torino, Giappichelli, 1994). Per superare l'obiezione di ipoteticità cui è soggetto l'argomento del velo d'ignoranza, è sufficiente elaborare una norma universale che stabilisca che "Tutte le persone economicamente e socialmente svantaggiate hanno uguali diritti sociali, come il diritto alla casa, alla salute, a un ambiente salubre, all'istruzione, a una pensione di vecchiaia" allo scopo di evitare, in base all'Harm to Others Principle elaborato da John Start Mill in *On Liberty* del 1859, gravi danni a terzi, cioè alle persone economicamente più svantaggiate, danni oggettivamente più gravi di quelli cagionati alle persone economicamente più avvantaggiate nel caso in cui vi sia una forte tassazione progressiva. Facciamo un altro esempio di applicazione del Principio del danno. Molti europei medio-borghesi potrebbero affermare che è giusta la norma universale secondo cui "Coloro che vivono in un certa nazione hanno il diritto di impedire migrazioni di massa da altre

¹⁸ S. Freeman, Original Position, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, § 3, <https://plato.stanford.edu/entries/original-position/>.

¹⁹ Sull'Original Position di Rawls cfr. T. Nagel, "Rawls on Justice", in *Reading Rawls*, ed. by N. Daniels, Basic Books, NY, 1989; R. Dworkin, "The Original Position", in *Reading Rawls*, ed. by N. Daniels, Basic Books, NY, 1989; M. Fisk, "History and Reason in Rawls' Moral Theory", in *Reading Rawls*, ed. by N. Daniels, Basic Books, NY, 1989.

²⁰ S. Freeman, Original Position, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, § 6.1, <https://plato.stanford.edu/entries/original-position/>.

²¹ R. Dworkin, *The Original Position*, op. cit.

nazioni”, perché una migrazione di massa dall’Africa e dall’Asia può cagionare gravi problemi di ordine pubblico, gravi danni economici, fisici e psicofisici in Europa. Ad esempio, danni derivanti dall’impossibilità di trovare un lavoro regolare e una casa per milioni di migranti che migrerebbero ogni anno, dalla depauperazione delle risorse pubbliche dello Stato sociale per pagare le spese sanitarie, scolastiche, spese per la casa, per sussidi statali di disoccupazione involontaria, spese per la sicurezza pubblica per milioni di migranti ogni anno, molti dei quali lavorerebbero in nero, facendo concorrenza sleale ai cittadini comunitari, o lavorerebbero per la criminalità organizzata o vivrebbero per strada. Tali danni cagionati alle comunità europee sono più gravi del danno economico cagionato ai migranti che non possono migrare in Europa. Si potrebbe affermare, con Pogge, che molte persone in Africa e Asia subiscono danni fisici e psicofisici a causa dell’estrema povertà. “Pogge explains that the poorest 44% of humankind have 1.3% of global income and their purchasing power per person per day is less than that of \$2.15 in the US in 1993; 826 million of them do not have enough to eat” Pogge stima, ancora, che un terzo delle morti nel mondo dipendono da cause correlate alla povertà. In base a quanto dice Pogge nel suo libro del 2002, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, vi sarebbe una soluzione che esclude la migrazione di massa: “One or two per cent of the wealth of the richer nations could help in eradicating much of the poverty”. Continua Pogge “Pogge argues that at the cost of two thirds of the US military's expenditures, wealthy states could largely eradicate poverty”. Bisogna ricordare che il 2% del PIL italiano, che nel 2021 era di 1.782 miliardi di euro, è equivalente a circa 35 miliardi e 640 milioni di euro che rappresenta un prelievo coattivo di ricchezza significativo, ma possibile.

In contrasto col Principio del danno, un capitalista talentuoso e avido potrebbe affermare: le persone economicamente più svantaggiate, prive di un talento particolare, che ha un valore nel mercato capitalistico, hanno il diritto di lottare nella giungla del mercato per ottenere più potere economico, sociale, più risorse, hanno il diritto di raggiungere posizioni dirigenziali, di aprire un’azienda e accumulare molti profitti. Il nostro capitalista talentuoso e avido avrebbe lo stesso diritto di ottenere il massimo profitto, anche inquinando l’ambiente, ledendo i diritti dei lavoratori, influenzando tramite lobbies il potere politico, con ogni mezzo legale, in un mercato senza welfare. Ovviamente il capitalista talentuoso e avido ha molte probabilità in più di arricchirsi rispetto a una persona economicamente più svantaggiata e priva di talento. Se il capitalista avido e talentuoso condivide la norma universale secondo cui “Le persone economicamente più svantaggiate senza talento hanno, come i capitalisti avidi e talentuosi, il diritto di lottare nella giungla del libero mercato per ottenere più potere economico, sociale, più risorse”, perché dovrebbe accettare il welfare dei diritti sociali?

Come ho detto sopra, per superare l’obiezione di ipoteticità cui è soggetto l’argomento del velo d’ignoranza, è sufficiente affermare che la norma universale condivisa dal capitalista avido e talentuoso, che non prevede un welfare dei diritti sociali, cagiona gravi danni alle persone economicamente più svantaggiate. In altri termini, normalmente la stragrande maggioranza delle persone, razionali e libere da pressioni coercitive, considera meno grave, meno importante il danno psicologico ed

economico cagionato ai capitalisti avidi e talentuosi nell'ipotesi in cui non possano comprare e arredare con oggetti di valore, a causa della forte tassazione progressiva, una barca di lusso e, contemporaneamente, una casa di lusso, rispetto al danno fisico o psicofisico, cioè la morte o la sofferenza fisica e psicofisica derivante da una grave malattia, cagionato alle persone economicamente più svantaggiate che non hanno, in assenza di un welfare state, risorse sufficienti per pagare un intervento chirurgico di asportazione di una neoplasia, una chemioterapia, una radioterapia o le cure palliative in caso di tumore. Non è solo una questione inter-soggettiva, il danno fisico e psicofisico è oggettivamente più grave di un danno psicologico ed economico. Ugualmente dannoso per le persone economicamente più svantaggiate sarebbe non tutelare il diritto all'istruzione, mediante scuole pubbliche. Si creerebbe un vulnus per la democrazia, perché persone culturalmente ed economicamente svantaggiate, ad esempio analfabeti o illetterati, non potrebbero votare in modo informato e consapevole, perché avrebbero enormi difficoltà a comprendere molti temi politicamente rilevanti, temi fiscali, economici, giuridici. Inoltre le persone più svantaggiate subirebbero un grave danno economico perché non potendo istruirsi, non raggiungerebbero i gradi più alti degli studi e le professioni collegate. Altrettanto dannoso per le persone più svantaggiate sarebbe non tutelare il diritto a una pensione di vecchiaia, a un sussidio di invalidità o di disoccupazione involontaria. In quest'ultimo caso, si cagionerebbe alle persone più svantaggiate un danno fisico o psicofisico derivante da una alimentazione povera e insufficiente, dall'assenza di una casa sicura e accogliente, dal dormire per strada, dall'assenza di un riscaldamento sufficiente.

In base a quanto detto, possiamo e dobbiamo elaborare norme universali allo scopo di evitare danni a terzi, sostituendo l'argomento del velo di ignoranza col Principio del danno, al fine di determinare quali sono le fondamenta delle istituzioni democratiche e quali sono i diritti costituzionalmente protetti.

Il terzo argomento, che, secondo Rawls, non è un argomento morale, ma solo un fatto, è quello della lotteria naturale. I talenti che le persone hanno dipendono dalla sorte, dalla fortuna, cioè, a seconda della metafisica in cui crediate, dal Genoma e dall'educazione familiare, dalla socio-cultura di riferimento (cosa probabile), dai movimenti dei pianeti, dalla Provvidenza, dal Caso, dal Destino. In altri termini, non dipendono dal merito degli individui. Come afferma Bardon non soltanto Totti non è responsabile del valore dei suoi talenti, ma il valore dei talenti dipende da ulteriori variabili indipendenti dalla volontà e dal merito di Totti, cioè la scarsità di talenti e la domanda di talenti, cioè quanto questi talenti sono richiesti nel libero mercato in cui opera l'agente²². Senza contare che alcuni capitalisti sono eredi parassitari di patrimoni accumulati tramite il duro lavoro di ascendenti che non ci sono più.

Come vedremo, in seguito, il coltivare tali talenti dipende, almeno in parte, dal sacrificio degli individui, dipende dal carattere, ma incentivare le persone a coltivare i propri talenti può essere vantaggioso. I libertari obiettano che se l'aver un talento che ha valore nel mercato capitalistico non dipende dal merito degli

²² A. Bardon "From Nozick to welfare rights: Self-ownership, property, and moral desert", *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 14, 4, 485, 2000.

individui, è moralmente arbitrario, questo non implica necessariamente che le ricchezze accumulate tramite il coltivare questi talenti debbano essere redistribuite ai meno talentuosi, cioè che le differenze naturali debbano essere annullate (R. Bader, Robert Nozick, cit., 58). Secondo i libertari infatti, il nascere delle persone in una certa famiglia o l'avere un corpo anziché un altro è ugualmente moralmente arbitrario. (R. Bader, Robert Nozick, cit., 59). La conclusione dei libertari è che se non abbiamo la sovranità sulle risorse economiche accumulate tramite il nostro lavoro, i nostri talenti allora non abbiamo alcuna sovranità sul nostro corpo e sulla nostra mente. La replica è semplice e ovvia. Una cosa è la sovranità sul proprio corpo e sulla propria mente, ad esempio il diritto di consumare stupefacenti, e un'altra cosa è la sovranità su tutta la ricchezza prodotta tramite i nostri talenti, che non dobbiamo coltivare necessariamente. Ovviamente i libertari hanno ragione quando affermano che una tassazione confiscatoria, questo il termine usato dalla costituzione spagnola, che preleva più del 60-70% del reddito di una persona, incide sulla sovranità di quella persona sul proprio corpo e sulla propria mente. In seguito argomenterò più specificamente contro l'argomento del merito difendendo una concezione compatibilista, contraria all'esistenza del libero arbitrio in senso forte, "the libertarian free will".

Il quarto argomento in favore del welfare dei diritti fondamentali è utilizzato, poco coerentemente, da Nozick stesso: "a rough rule of thumb for rectifying injustices might seem to be the following: organise society so as to maximize the position of whatever group ends up least well-off in the society (...) These issues are very complex and are best left to a full treatment of rectification (...) Although to introduce socialism as a punishment for our sins would be to go too far, past injustices might be so great as to make necessary in the short run a more extensive state in order to rectify them" (R. Nozick op. cit., 1974, 152). In altri termini, "Compensation is now due if existing holdings of natural resources such as land and minerals have either been appropriated unjustly in the past or have not allowed 'enough and as good' for the satisfaction of basic needs. Although it is impossible to determine with any precision to what extent current holdings of natural resources are the result of historically unjust processes we do have sufficient historical evidence to suggest that considerable injustices (land enclosures are one example) have been perpetrated"²³.

Il quinto argomento, utilizzato da Nussbaum e dallo stesso Rawls, è che un welfare state, i cui diritti fondamentali corrispondono grosso modo a molte delle capacità fondamentali individuate da Nussbaum, potrebbe essere condiviso, tramite un consenso trasversale, da persone che hanno concezioni del bene differenti, cioè vogliono realizzare progetti di vita differenti. In altri termini, i diritti fondamentali di un welfare state rappresentano i requisiti minimi indispensabili perché ciascuno viva in piena autonomia una vita secondo i propri valori, desideri, secondo le proprie concezioni morali, filosofiche o religiose del mondo. Se non vengono tutelati

²³ B. Lund, "Robert Nozick and the Politics of Social Welfare", *Political Studies*, (1996), XLIV, 115-122, 120. Sul rettificare ingiustizie storicamente determinate cfr. E. Mack, *Robert Nozick's Political Philosophy*, 2014, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/>.

alcuni diritti fondamentali come libertà di espressione, libertà di circolazione, libertà di religione, diritto a un cibo sano e sufficiente, al riscaldamento, all'istruzione, alla salute, all'acqua potabile, a un ambiente salubre, nessuno potrebbe sviluppare in piena autonomia il proprio piano di vita, qualunque esso sia. L'attribuzione di tali diritti fondamentali non è paternalista. Innanzitutto, alcune persone, in genere minoranze, potrebbero legittimamente non esercitare tali diritti. Una persona può legittimamente digiunare per ragioni religiose o spirituali per la maggior parte del tempo, potrebbe rinunciare a curarsi e morire di tumore al cervello, perché la chemioterapia ha effetti collaterali troppo pesanti, potrebbe rinunciare al riscaldamento, perché è molto forte e non si ammala mai di raffreddore o polmonite. In secondo luogo, l'attribuzione di un sussidio in caso di disoccupazione involontaria, o di una pensione di vecchiaia permette agli individui di spendere un certo ammontare di risorse come vogliono. In terzo luogo, lo Stato offre una opportunità a un individuo, ad esempio di tutelare la sua salute; se un individuo rifiuta tale opportunità, con le stesse risorse lo Stato può offrire altre opportunità garantendo prestazioni sanitarie e assistenziali ad altre persone, cioè evitare danni a terzi. E se lo Stato evita un danno a terzi non c'è paternalismo.

Gli unici diritti il cui esercizio potrebbe confliggere con alcune concezioni religiose, di carattere fondamentalista, sono i diritti, attribuiti a persone sufficientemente razionali, capaci di intendere e volere, che hanno desideri stabili nel tempo, sufficientemente libere da pressioni coercitive, che conoscono i fatti rilevanti, di consumare stupefacenti (qualora si assuma che il proibizionismo produca più danni dell'antiproibizionismo, come sembra verosimile), di partecipare a film pornografici, a rituali sadomaso violenti, praticare sport estremi, di partecipare a rituali religiosi sanguinolenti, di prostituirsi, di ottenere l'eutanasia, il suicidio assistito.

Il sesto argomento concerne una teoria minima del benessere umano. In genere, il benessere psicofisico coincide con la realizzazione dei desideri fondamentali di un individuo; il che spiega l'altro concetto di benessere, come stato mentale positivo, come assenza di emozioni negative, assenza di sofferenza psicologica e fisica. La realizzazione dei propri desideri, infatti, produce uno stato mentale positivo. Però può succedere che per realizzare desideri e progetti di lungo periodo le persone abbiano stati mentali negativi, come ansia, stress, per un breve periodo. Dunque, è vero che persone differenti hanno desideri differenti, attribuiscono utilità differenti ad attività e beni differenti, come dice Dworkin in *Virtù Sovrana*. Alcuni preferiscono di gran lunga fumare sigarette di tabacco rispetto a sciare, altri preferiscono il mare alla montagna, alcuni hanno una elevata tolleranza al dolore fisico, altri poca, alcuni preferiscono cibi dolci a cibi salati, alcuni preferiscono collezionare francobolli, altri collezionare film pornografici, e così via. E, tuttavia, vi sono beni fondamentali che tutte le persone razionali, che conoscono i fatti rilevanti, libere da pressioni coercitive, o la stragrande maggioranza di esse, desiderano; persone che non hanno, cioè, credenze false, preferenze adattive, che non commettono fallacie deduttive e induttive, che non subiscono gravi discriminazioni giuridiche, sociali ed economiche interiorizzate fin da piccole, che determinano quella che Marx chiamava falsa coscienza, che Spivak chiama violenza epistemica e Bourdieu chiama violenza simbolica; persone che non obbediscono ciecamente ad autorità religiose o tradizionali, obbedienza che denota irrazionalità o scarsa

razionalità e autonomia; dunque quello che la stragrande maggioranza delle persone che soddisfi tali requisiti ritiene realizzi il proprio benessere psicofisico. Tali beni fondamentali sono: libertà di espressione, libertà di circolazione, libertà di religione, cibo sano e sufficiente, riscaldamento, istruzione, salute, acqua potabile, ambiente salubre. Tali beni fondamentali sono tutelati, tramite Costituzioni che attribuiscono diritti, in Europa occidentale, in Canada, in alcune costituzioni del Sud-America, come Colombia, Perù e Argentina, Ecuador. Negli Stati Uniti e in altri paesi, i diritti sociali, diritto all'istruzione, alla salute, al lavoro, a un ambiente salubre, non sono pienamente tutelati perché fa parte della socio-cultura di riferimento una determinata credenza falsa. Un esempio di questa credenza falsa è l'affermazione di Michael J. Fox in *Ritorno al futuro*, blockbuster del 1985, di R. Zemeckis "Se ti ci metti con impegno, raggiungi qualsiasi risultato" e che si può trovare in tanta letteratura e cinematografia statunitense, come *Minority Report*, di Steven Spielberg, del 2002 (Dove Agata, la Precog, che predice i futuri omicidi, dice a Tom Cruise, padre di un bambino rapito, che vuole uccidere colui che pensa abbia ucciso suo figlio: "Gli altri non hanno visto il loro futuro, tu puoi ancora scegliere"). Negli States, molti credono falsamente che i poveri sono responsabili, tramite scelte sbagliate, della loro povertà, perché le persone sono artefici del loro destino. Dunque, la differenza tra un barbone e un elegante individuo in giacca e cravatta non è la fortuna, come dice Michael Douglas nel film di Oliver Stone *Wall Street* del 1987. Al contrario, come argomenterò in seguito, e come dice Rawls in *A Theory of Justice*, l'aver un certo talento che ha un valore nel mercato capitalistico dipende dalla lotteria naturale, e il coltivare tale talento dipende dal carattere, che a sua volta dipende dalla lotteria naturale, dalla sorte, in particolare dal Genoma, dall'educazione familiare, dalla socio-cultura di riferimento. Come dirò, il libero arbitrio in senso libertario non esiste.

5. ALCUNI ARGOMENTI IN FAVORE DI DETERMINATE DISUGUAGLIANZE ECONOMICHE

Una volta soddisfatti i diritti fondamentali delle persone, attraverso una determinata redistribuzione della ricchezza dai più benestanti ai meno benestanti, è giusto accettare come equa una distribuzione ineguale della ricchezza, maggiore di quella prevista da Rawls. Secondo Rawls, le disuguaglianze socio-economiche devono attribuire il massimo vantaggio ai più svantaggiati, cioè i più svantaggiati devono avere, se ci sono disuguaglianze socio-economiche, un reddito e una ricchezza superiore a quello che avrebbero avuto se avessimo diviso la ricchezza iniziale in parti uguali. Le ragioni che giustificano una certa distribuzione ineguale della ricchezza, una volta soddisfatti i diritti fondamentali, sono, in particolare, quattro. La prima è proprio il primo argomento di Nozick, che abbiamo denominato della equa distribuzione della ricchezza in favore di Totti: una volta soddisfatti i diritti fondamentali, il che implica far uscire i più svantaggiati dalla povertà assoluta, le persone scambiano beni e servizi nel libero mercato, stipulano contratti, tramite transazioni sufficientemente volontarie. Volontarie in quanto le persone sono sufficientemente libere da pressioni coercitive, che potrebbero derivare dalla mancata soddisfazione

di diritti fondamentali. Tramite transazioni sufficientemente volontarie, tali persone sarebbero libere di scegliere se assistere, non potendo sostenere le spese di entrambi, a uno spettacolo teatrale o a una partita in cui gioca il campione Totti; libere di scegliere, non potendo sostenere le spese di entrambi, se comprare un quadro di mille euro o un divano di mille euro; libere di scegliere se comprare un maglione Missoni o due. Ciò significa che le persone della comunità di Tottilandia possono avere un reddito inferiore a quello previsto da Rawls, in base al principio di differenza, per i più svantaggiati, cioè un reddito superiore a quello che avrebbero avuto se avessimo diviso il reddito nazionale iniziale in parti uguali. Tali persone dovrebbero avere un reddito comunque sufficiente a uscire dalla povertà assoluta, che consenta loro di non essere costrette a scegliere tra beni fondamentali, non potendo comprarli entrambi, come prestazioni sanitarie e scolastiche, che consenta loro di scambiare beni e servizi tramite transazioni sufficientemente volontarie. In tal senso, Totti ha il diritto di essere più ricco, molto più ricco della media delle persone, perché moltissime persone, tramite appunto transazioni sufficientemente volontarie, scelgono di assistere alle partite di calcio in cui gioca Totti, mentre relativamente poche persone decidono di assistere a uno spettacolo teatrale, per cui è giusto che gli attori teatrali siano meno remunerati. Nello stesso senso, J. K. Rowling, la scrittrice dei romanzi di *Harry Potter*, ha il diritto di essere molto più ricca della media delle persone o della media degli scrittori, poiché i suoi romanzi hanno venduto milioni di copie. L'argomento non è logicamente cogente, perché la sua validità dipende da quali diritti fondamentali attribuiamo, e Rawls potrebbe affermare che se i più svantaggiati non ottengono il massimo vantaggio dalle disuguaglianze socio-economiche non effettuano transazioni *sufficientemente volontarie*.

La seconda ragione è che è giusto remunerare e ricompensare i sacrifici che le persone fanno per coltivare e sviluppare i propri talenti. È giusto ricompensare una persona che si sacrifica per coltivare i propri talenti rispetto a una persona che li spreca. Analizziamo questo argomento. Primo, Rawls ha ragione, ed io stesso non credo, come dirò, nel *libertarian free will*, dunque i sacrifici che le persone di talento fanno dipendono, verosimilmente, dal carattere, carattere che si forma attraverso il Genoma e l'educazione familiare, cioè dipende da uno spirito fortemente competitivo, o da una volontà di edipica rivalsa, da una volontà di dimostrare agli altri di essere il migliore in un campo, che sia nel baseball, nell'alta finanza, nella matematica o negli scacchi non importa. Vi è una quota di sacrifici *meritoria*, perché molte persone di talento si sacrificano, rinunciando ad attività amabili, come praticare il sesso o giocare con i figli? Non credo, anche il coltivare i talenti dipende dal carattere, cioè da come i comportamenti dei nostri genitori e fratelli si sono impressi, in base al Genoma, nella nostra memoria infantile. Non c'è nessun merito. Vi sono differenti sensi in cui si utilizza la parola "merito" (*desert*). Alcuni autori distinguono tra un "appraisal desert" e un "recognition desert"²⁴. Il concetto di "merito di apprezzamento" ("appraisal desert") riguarda persone che hanno fatto qualcosa di importante o eccellente o che hanno qualche caratteristica che li

²⁴ Annis, D., C. Bohanon. "Desert and Property Rights", *The Journal of Value Inquiry*, 26 (4), 539, 1992.

distingua dagli altri, dunque che sono in qualche modo responsabili dell'azione meritoria²⁵. Come dice Barry, il fatto che una persona avrebbe potuto agire diversamente²⁶, ma non l'ha fatto, è una condizione necessaria perché si abbia un'azione meritoria in questo senso. È questo l'uso del termine *merito* nel caso di qualcuno che salva dall'annegamento una persona. Il concetto di "merito di riconoscimento" ("recognition desert") concerne, invece, una persona in quanto essere umano, ad esempio quando diciamo che tutti meritano uguale considerazione e rispetto²⁷. Quando alcuni autori affermano che una quota di sacrifici è meritoria, è chiaramente al merito di apprezzamento che fanno riferimento. Poiché non esiste il libero arbitrio libertario, cioè la libertà di agire diversamente, non c'è in realtà alcun merito.

E, tuttavia, una maggiore remunerazione di alcuni sacrifici si giustifica su basi differenti. Una volta soddisfatti i diritti fondamentali delle persone, in base a una teoria liberal-egualitaria, si può affermare che remunerare il coltivare i propri talenti va a vantaggio della maggioranza delle persone, nel senso che in ogni società economicamente sviluppata normalmente non ci sono soltanto persone geniali, con un grandissimo talento, e persone di nessun talento. Normalmente vi è una maggioranza di persone moderatamente talentuosa, che non sarà mai famosa, ma che coltiva, nel contesto in cui vive, opera e lavora, un certo talento. Dunque, remunerare le persone che coltivano i propri talenti, premiarle, serve a incentivarle, a far sì che i talenti vengano coltivati, anziché sprecati, dalla maggioranza. Ciò implica incrementare la ricchezza nazionale, il prodotto interno lordo, cosa che può andare anche a favore dei più poveri, perché aumentando il prodotto interno lordo aumenta il gettito fiscale e aumentano le risorse economiche che si possono utilizzare per tutelare i diritti fondamentali. Secondo, remunerare le persone che coltivano i propri talenti va a vantaggio di tutti, anche delle minoranze più svantaggiate, ma non nel senso economico. Il vantaggio non è necessariamente economico, ma di altro tipo. Intendo il vantaggio che deriva dall'ammirazione delle opere che i grandi talenti pongono in essere, che sia un grande romanzo, come *Lolita* di Nabokov, una teoria scientifica che ha cambiato il mondo, come quella della relatività di Einstein, un dipinto bellissimo, come *La Creazione di Adamo*, nella Cappella Sistina, di Michelangelo, o un goal di Maradona, non importa.

5.1. *Contro il merito e il libertarian free will*

In questo paragrafo, utilizzerò sei argomenti contro l'idea che le persone *meritino* determinate risorse economiche, perché si sono volontariamente sacrificate per coltivare i propri talenti, cioè potevano agire diversamente, rispetto ad altre persone che non l'hanno fatto. Oltre alle prove empiriche generiche fornite dalla psicoanalisi e dalla psicologia cognitiva, analizzerò, molto brevemente, sei argomenti

²⁵ A. Bardon, "From Nozick to welfare rights: Self-ownership, property, and moral desert", *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 14:4, 492 2000.

²⁶ Barry, B., *Political Arguments*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), 108.

²⁷ A., Bardon, "From Nozick to welfare rights: Self-ownership, property, and moral desert", *op. cit.*, 495.

fondamentali contro il libero arbitrio in senso forte, cosiddetto libertario. Secondo gli autori che difendono il *libertarian free will*, abbiamo un Sé che compie un'azione, che muove il proprio corpo non mosso da cause fisiche antecedenti di qualunque tipo, un Sé che sceglie senza essere scelto, o la cui scelta è libera, non cagionata o causata da eventi fisici antecedenti. Le due caratteristiche fondamentali di questo concetto, secondo Mario De Caro in *Libero arbitrio. Un'introduzione* (Laterza, 2009) sono la libertà di scegliere tra differenti corsi di azione e il controllo sull'azione da compiere. Il libero arbitrio che denomi in senso forte è quello libertario.

Analizziamo il primo argomento. Come dice il socio-biologo freudiano Laborit, nel film-saggio di Alain Resnais, *Mon oncle d'Amerique*, l'inconscio è come il mare, i pensieri coscienti sono la spuma dell'onda che si produce in superficie. I pensieri coscienti sono soltanto razionalizzazioni di motivazioni inconscie, che risalgono alle memorie infantili e adolescenziali, soprattutto le prime. Anche molti psicologi cognitivi pensano che i pensieri coscienti siano la punta dell'iceberg, e l'iceberg sia l'inconscio²⁸.

La differenza tra l'inconscio freudiano e quello degli psicologi cognitivi è che il primo contiene soprattutto meccanismi di difesa secondari (nevrosi) o primari (psicosi), come rimozioni, pulsioni sessuali, introiezioni, proiezioni, sensi di colpa, mentre l'inconscio cognitivo contiene oltre alle emozioni anche ragionamenti inconsci che a livello cosciente portano a produrre *euristiche*, cioè un ragionamento che viola il calcolo formale della probabilità o il calcolo della frequenza statistica. In tal senso, durante una terapia psicoanalitica o una psicoterapia di indirizzo analitico si scoprono i vissuti infantili e l'origine inconscia di molte delle preferenze sessuali, caratteriali, morali di un individuo. A seconda di come i comportamenti dei genitori e fratelli si sono impressi nel cervello, in base al Genoma, se si sono impressi in modo favorevole, piacevole o sfavorevole, doloroso, sofferto, cambiano le preferenze sessuali, caratteriali, morali.

Il secondo argomento riguarda la storia. Storicamente in ogni società sufficientemente stabile si forma una maggioranza omogenea che segue le stesse regole morali e giuridiche, convenzioni sociali, tabù, ad esempio non uccidere, non rubare, non dire falsa testimonianza, ma anche regole sull'educazione, sulla sessualità, sugli ideali di bellezza. Il libero arbitrio libertario non può spiegare questa omogeneità di comportamenti. Ad esempio, c'è una grande differenza tra gli ideali di bellezza e di virilità della Francia aristocratica del Settecento o dell'Inghilterra durante il regno di Elisabetta I, e quelli attuali. I maschi eterosessuali, ad esempio, dell'aristocrazia settecentesca si mettevano una parrucca in testa, si imbellettavano in modo da sembrare bianchi e pallidi, si profumavano molto (cfr. *Le relazioni pericolose*, di S. Frears). Questo dipendeva dal libero arbitrio?

²⁸ Cfr. Bargh (ed.). *Social Psychology and the Unconscious*, (Psychology Press, 2006); Bargh. *Before You Know It. The Unconscious Reasons We Do What We Do*. (New York, NY, 2017); Brownstein. *The Implicit Mind. Cognitive architecture, the self, and ethics*. (Oxford University Press, 2018); Carruthers. *The Opacity of Mind*, (Oxford University Press, 2011); Hassin R.R., Uleman J.S., Bargh J.A. (eds.). *The New Unconscious*, (Oxford University Press, 2005); Wilson. *Strangers to Ourselves. Discovering the adaptive unconscious*. (Belknap Press, Harvard University Press, 2002).

Assolutamente no, era parte della loro socio-cultura di riferimento. Vi è anche una spiegazione psico-socio-economica. Gli aristocratici si truccavano in modo da sembrare più pallidi e bianchi possibile. Si proteggevano dal sole con cappelli e ombrelli. Le persone abbronzate dal sole, infatti, erano i contadini che lavoravano nei campi. Dunque, l'essere pallidi e bianchi era il segno di appartenenza a una classe sociale superiore. Oggi è esattamente l'opposto. Un maschio eterosessuale, della media borghesia, che si mettesse una grande parrucca in testa e si truccasse in modo da sembrare pallido e bianco non attrarrebbe verosimilmente nessuna donna eterosessuale della media borghesia in Occidente, sebbene non manchino le eccezioni di attori, rockstar, artisti. Al contrario, l'essere abbronzati è oggi un segno di bellezza. Probabilmente perché negli anni '70 e '80 del '900 coloro che erano abbronzati d'inverno erano appartenenti a classi sociali elevate che avevano risorse economiche sufficienti per villeggiare a Cortina in alta montagna o ai Caraibi.

La terza ragione contro il libero arbitrio libertario è che esso potrebbe verosimilmente basarsi su una forma di *wishful thinking*, cioè una credenza basata su un desiderio. Non solo il modo in cui usiamo nel linguaggio ordinario espressioni come scelta, deliberazione, decisione, responsabilità, merito, presuppongono il libertarian free will, ma molti dei nostri stessi sentimenti e atteggiamenti lo presuppongono. Come dice Galen Strawson "Many of our ordinary 'personal-reactive' attitudes and feelings seem to be somehow inappropriate or incorrect, given the truth of determinism (or non-self-determinability)" (Strawson G., *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1986, Revisited Edition 2010, 6.1). Come dice Gordon Gekko nel film *Wall Street* di Oliver Stone l'amore, quello vero che dura tutta la vita, o il trovare l'anima gemella, è un'invenzione delle persone per evitare di suicidarsi. Allo stesso modo, molte persone credono che il libero arbitrio libertario esista perché lo desiderano, desiderano che esista. Altrimenti considererebbero la loro vita inutile, senza senso, deprimente, frustrante, oltre al fatto che tutta la teologia cattolica ed ebraica sarebbe rigettata. Se non puoi scegliere quale lavoro svolgere o con quale partner convivere, a che serve vivere? Allora dobbiamo lasciare le persone nell'illusione, nell'autoinganno che il libero arbitrio esista per la loro salute psichica come dice Smilansky (Smilansky S., *Free will and Illusion*, (Clarendon Press, Oxford, 2000)), e per preservare l'attuale ordine morale e giuridico? In realtà, credo che il sistema dei delitti e delle pene, come delle attribuzioni di responsabilità morali, non cambierebbe in modo significativo, caduta l'illusione del libero arbitrio libertario, e così il sistema di norme morali e sociali. Dunque, quella della depressione sarebbe solo la prima reazione delle persone che accettano il determinismo, e credo che esse si abituerrebbero facilmente alla verità, soprattutto, se sanno che possono adottare, se la sorte (Genoma ed educazione) ha attribuito loro una sufficiente razionalità, una capacità di ragionamento deduttivo, induttivo e abduttivo, una procedura argomentativa corretta per eliminare credenze false, errori cognitivi, *wishful thinking*, preferenze adattive, conformismo all'autorità, fallacie deduttive e induttive. Per chi accetta il determinismo, cioè che il libero arbitrio in senso forte non esiste, vivere è equivalente a immergersi in un fiume, e lasciarsi trascinare dalla *corrente* dei desideri e delle passioni dominanti.

Il quarto argomento è che, come dice Pockett (Pockett, “The Concept of Free Will: Philosophy, Neuroscience and the Law”, *Behavioral Sciences & the Law*, 25, 281-293, (2007)), una concezione forte del libero arbitrio sembra implicare un dualismo cartesiano, secondo il quale la coscienza è un fenomeno o evento non fisico e sorge l’antico problema di come un fenomeno non fisico possa causare un evento cerebrale o neuronale, e dunque un movimento corporeo. Inoltre è strano, dal punto di vista di Pockett, che è una scienziata, pensare che esista un evento non fisico, non osservabile. Cosa mai potrebbe essere e come facciamo a sapere che esiste? Inoltre continua Pockett, dal punto di vista di un biologo, il libero arbitrio in senso forte, cosiddetto libertario, sarebbe svantaggioso dal punto di vista dell’adattamento sociale. Perché implicherebbe che un soggetto potrebbe adottare comportamenti totalmente confliggenti con il contesto ambientale in cui vive, come se un individuo europeo del XXI secolo si comportasse come un egiziano del nono secolo avanti Cristo, rischiando di essere considerato “folle” o insensato.

Il quinto argomento è perfettamente illustrato da González Lagier (González Lagier F., “¿LA tercera humillación? (sobre neurociencia, FILOSOFÍA Y libre albedrío)”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 35, (2012), 499-510): “F. Rubia, catedrático de medicina de la Universidad Complutense, escribe: «Los físicos nos dicen que todo el universo está sometido a leyes deterministas de la naturaleza, de manera que sería extraño que el ser humano, su cerebro/mente no lo estuviese» (F. Rubia, 2009: 11.).

Il sesto argomento è che il concetto di *libertarian free will* può essere utilizzato e viene di fatto utilizzato, come abbiamo visto, per giustificare un’ideologia libertaria, cioè uno Stato minimo. La ragione sta nel fatto che se ciascuno è artefice del proprio destino, se ciascuno è libero di decidere quali desideri realizzare, quali azioni compiere, allora è anche responsabile della sua situazione economica, del suo reddito, del lavoro che ha scelto, del patrimonio che possiede. E, dunque, i poveri sono responsabili in qualche modo della loro povertà. Come abbiamo visto, negli Stati Uniti di America il *libertarian free will* fa parte della socio-cultura di riferimento.

5.2. *L’efficienza economica e il diritto a beni mediamente costosi*

La terza ragione per giustificare determinate disuguaglianze socio-economiche è che tassare oltre un certo livello il reddito da lavoro dipendente e autonomo e d’impresa disincentiva la produzione di reddito da lavoro medesimo e la produzione di ricchezza totale. Questo è il nocciolo della nota tesi dell’economista Laffer. Oltre un certo livello di tassazione del reddito delle persone fisiche o giuridiche, ad esempio oltre il 60%, 70% o 90%, verosimilmente il gettito fiscale diminuirebbe, perché le persone lavorerebbero meno o troverebbero un modo per eludere o evadere le imposte. Va da sé che la tesi di Laffer è stata mal interpretata e utilizzata, strumentalmente, dal governo Reagan negli anni ’80 per diminuire le imposte per le persone più benestanti, diminuendo l’aliquota marginale della tassazione progressiva sul reddito a un livello molto basso, il 28%. Non c’è nessuna prova empirica, in realtà, che dimostri che l’ipotesi di Laffer funzioni con livelli di tassazione del reddito inferiori al 60%-70% (ad esempio, oltre il 40% di tassazione,

le entrate fiscali diminuirebbero), né nessuna prova empirica che stabilisca quale sia esattamente il livello di tassazione oltre il quale le entrate fiscali diminuirebbero, né che dimostri che la diminuzione delle imposte per le persone più ricche effettuata da Reagan abbia prodotto i risultati previsti. Laffer sostiene che ogni qual volta il governo americano ha ridotto l'aliquota marginale sul reddito delle persone fisiche, Coolidge negli anni venti, Kennedy negli anni sessanta, Reagan negli anni ottanta del secolo scorso, si è avuto un incremento del prodotto interno lordo, del gettito fiscale, una diminuzione della disoccupazione. E, tuttavia, Laffer è molto superficiale, non tiene conto se nei periodi considerati vi fosse un ciclo economico espansivo o depressivo indipendentemente dalla diminuzione delle imposte, né tiene conto del fatto che l'aumento del gettito fiscale avrebbe potuto prodursi anche se Reagan avesse abbassato l'aliquota marginale dal 70% al 50%²⁹.

In base ad alcuni calcoli realistici, la proposta di Rawls, il principio di differenza, sarebbe molto costosa, disincentiverebbe la produzione di reddito e sarebbe foveriera di evasione. In base al principio di differenza, è giusto permettere le disuguaglianze socio-economiche se e solo se diano il massimo vantaggio ai più svantaggiati, cioè un reddito e una ricchezza superiore al reddito pro-capite risultante da una iniziale divisione del reddito nazionale in parti uguali fra tutta la popolazione italiana³⁰. La proposta di Rawls, il principio di differenza, sarebbe molto costosa, porterebbe a una grande evasione fiscale e a una diminuzione del reddito imponibile perché, ad esempio, implicherebbe aumentare in Italia l'imposta totale Irpef, l'imposta sul reddito delle persone fisiche, probabilmente più del 100%³¹.

²⁹ A. B. Laffer, *The Laffer Curve: Past, Present and Future, Background, The Heritage Foundation*, 1765, June 2004.

³⁰ Sul principio di differenza cfr. J.J. Botero, *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, (Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2005); F. Lovett, *Rawls's A Theory of Justice. A Reader's Guide*, (Continuum, 2011); E. Saadé, *The Concept of Justice and Equality. Om the Dispute Between John Rawls and Gerald Cohen*, (Gruyter, 2015); N. Bowie, "Some Comments on Rawls' Theory of Justice", *Social Theory and Practice*, vol. 3, n 1, 1974; J. Mandle, *Rawls's "A Theory of Justice". An Introduction*, (Cambridge University Press, 2009); S. Freeman, *Rawls*, (Routledge, 2007); J. Harmon, "Introducing John Rawls: A review of The Cambridge Companion to Rawls", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, 5-6.

³¹ 149 miliardi è l'Irpef pagata nel 2016 in Italia, con 41 milioni di contribuenti (http://www.repubblica.it/economia/2018/03/10/news/cgia_irpef-190916480/). (C. Dell'Oste, G. Parente, "La nuova mappa dell'evasione: i consumi battono i redditi del 14%," *Il Sole24 Ore*, 11 giugno, 2018, p. 3). (http://www.mef.gov.it/ufficio-stampa/comunicati/2018/comunicato_0054.html).

Il reddito disponibile per famiglie secondo l'Istat nel 2016 era circa 1.000.000.000.000, mille miliardi, comprensivo probabilmente del lavoro nero e dell'economia sommersa, diviso 60 milioni di residenti in Italia sono 16600 euro pro-capite, meno un reddito medio pro-capite di 12600, cioè una differenza di 4000 per 15000000 di persone in famiglie di tre componenti, meno un reddito medio pro-capite di 10200, cioè una differenza di 6400 per 16000000 persone, in famiglie di quattro persone, e meno un reddito medio pro-capite di 8400, cioè una differenza di 8200 per 6800000 persone, in famiglie di cinque persone, il che implica facendo le somme sessanta miliardi più centodieci miliardi più cinquantacinque miliardi, cioè in totale 217 miliardi di irpef in più. (http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCCN_SEQCONTIRFT; <http://dati.istat.it/Index.aspx?QueryId=15991>). Nel 2023, in base ai "Contratti Collettivi di Lavoro", lo stipendio annuale minimo lordo va dai 12270 degli operai manuali (netto 10491), ai 20800 dei metalmeccanici (netto 16653), passando per i 16094

Le aliquote previste per i vari scaglioni Irpef in base alla legge delega approvata nel 2023, la Riforma Meloni, e confermata con la legge di bilancio 2024 sono il 23% di Irpef, per i redditi fino a 28.000 euro; 35% di Irpef, per i redditi compresi tra 28.001 euro e 50.000 euro; 43% di Irpef, per i redditi superiori a 50.000 euro. Raddoppiare l'Irpef significa prevedere una aliquota del 50% per i redditi fino a 28.000 e il 70% per i redditi superiori a 28.000 e 50.000 euro.

L'argomento della forte diminuzione del reddito imponibile e della produzione di evasione non è un argomento logicamente cogente, perché Rawls risponderebbe che è una questione di efficienza economica, ovvero che non ha alcuna importanza che molte persone, anche della classe media, subirebbero un prelievo fiscale, come dice la costituzione spagnola *confiscatorio*, ad esempio il 50 % per i redditi bassi o il 70% del reddito lordo per gli altri scaglioni, purché i più svantaggiati abbiano il massimo vantaggio.

La quarta ragione concerne, infine, il risultato paradossale cui conduce una distribuzione uguale delle risorse, e dunque il principio di differenza rawlsiano, o una distribuzione delle risorse in base al principio a ciascuno secondo i suoi bisogni. Il risultato paradossale di un egualitarismo estremo, o del principio a ciascuno secondo i suoi bisogni, è il seguente: sarebbe bizzarro affermare che una persona sia stata *costretta* a scegliere tra comprare un divano di diecimila euro e una barca di diecimila euro, non potendoli comprare entrambi; come sarebbe bizzarro affermare che qualcuno sia stato *costretto* a scegliere tra comprare un maglione Missoni e due polo Lacoste, non potendo comprarli entrambi. Come sarebbe bizzarro affermare che i più svantaggiati abbiano diritto a beni mediamente costosi.

degli autoferrotranvieri (netto 13741) e i 19786 dell'autotrasporto e spedizione merci (netto 16107); in media lo stipendio annuale minimo medio lordo è 18200 (netto 14885) (<https://www.money.it/stipendio-minimo-italia-tabella-importi-ogni-settore>). Ciò significa che il reddito pro-capite di una famiglia di tre, quattro o cinque persone, cioè normalmente una coppia di genitori con uno, due o tre figli, una coppia di genitori che lavorano come operai manuali, metalmeccanici, autoferrotranvieri, autotrasportatori a stipendio minimo, una famiglia di tre, quattro o cinque componenti guadagna un reddito uguale o inferiore a quello medio pro-capite di cui ai dati Istat (ad esempio una famiglia di quattro persone, con due genitori metalmeccanici e due figli a carico, ha un reddito pro-capite di circa 33.306 diviso quattro, cioè 8.326 o in una famiglia con un figlio solo sarebbe 11.102. Gli altri stipendi minimi annuali sono tutti più bassi di quelli dei metalmeccanici, dunque l'aumento dell'Irpef sarebbe molto maggiore). Nel 2015 il reddito medio netto per una famiglia di una persona era circa 17000, in una famiglia di due persone circa 30000, in una di tre persone circa 37900, in una di quattro persone circa 41000, in una di cinque circa 42000 (http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCCV_REDNETFAMFONTERED). Secondo l'annuario Istat 2016 c'erano in Italia 25.400.000 famiglie, 8 milioni con un componente (31,6%); 6.900.000 con due componenti (13.800.000 di persone) 27,3%; 5.000.000 con tre componenti (15.000.000 di persone) 19,8%; 4.000.000 con quattro componenti (16.000.000 di persone) 16%; con cinque 6.800.000 di persone 5,4%. Incrociando i due dati si ricava che i single guadagnano in totale 136.000.000.000; due componenti guadagnano 207.000.000.000, tre persone 189.500.000.000, quattro 160.000.000.000, cinque 57.000.000.000, totale persone 59.600.000, per un reddito totale di 750.000.000.000, reddito medio 12500.

LE APORIE DELLA GENERALIZZAZIONE: MARTHA NUSSBAUM E LE EMOZIONI INTELLIGENTI

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

ABSTRACT

The paper discusses the so-called neo-Stoic theory of emotions as presented in Martha Nussbaum's *Upheavals of Thought*. The thesis I argue is that her theory has only superficial connections with Stoic theory and engages in a series of truisms that by no means make it a new theory, as the author claims.

KEYWORD

Martha Nussbaum; Emotions; Judgment; Stoicism.

1. EMOZIONI VS. PENSIERO STRUMENTALE?

Varrebbe la pena di chiedersi perché ci sia un pregiudizio positivo a favore delle emozioni, così diffuso nel discorso comune e così discusso nella comunità filosofica.¹ Come esempio del primo si possono citare sia i discorsi sulla differenza tra noi e le macchine, che ricorrono frequentemente nei giornali e nelle trasmissioni televisive sia le innumerevoli occorrenze artistiche che sulla presenza delle emozioni basano la differenza tra noi e l'intelligenza artificiale. Ora, è del tutto ovvio che il mio robot aspirapolvere non abbia emozioni. Il punto non è naturalmente questo, quanto il fatto che strutturalmente questa presenza o questa assenza fondi la distinzione tra noi e le macchine. Talvolta si sente dire che la presenza o assenza delle emozioni è maggiormente importante della presenza di pensiero, ma solo perché spesso il senso comune confonde il pensiero, ossia il fatto di avere dei contenuti mentali, con attività variamente etichettate come razionali, come ad esempio le capacità di calcolo, che effettivamente le macchine possiedono in maniera molto superiore alla nostra. Sarebbe quindi una fortuna avere le emozioni, perché senza di queste che cosa mai potremmo essere? Delle macchine biologiche, forse, o molto più probabilmente delle strutture più prossime alla effettualità della semplice cosa inorganica, che semplicemente c'è, che non a organismi in grado di elaborare un'attività di pensiero di una certa complessità a partire dalle proprie emozioni?

¹ Desidero ringraziare Michele Alessandrelli e Maria Tasinato per la lettura e i commenti di una delle ultime versioni di questo articolo.

È quindi meglio avere delle emozioni perché queste ci rendono umani, si sente dire. Ma questo più che un argomento sembra essere un banale truismo. Noi siamo quegli organismi che siamo precisamente perché abbiamo delle emozioni. Se non ce le avessimo saremmo qualcosa di altro. Magari si potrebbe ipotizzare che ci possano essere persone che sono in tutto e per tutto simili alle persone umane, salvo il fatto che non provano le emozioni che proviamo noi. È un'ipotesi, come è noto, che realmente è stata messa in campo per spiegare l'esistenza dei serial killer, i quali avrebbero una disfunzione nel sistema limbico, deputato al controllo delle emozioni, che li renderebbe solo all'apparenza simili a noi, ma ne farebbe qualcosa di molto diverso, forse addirittura individui di un'altra specie.² In generale, però è anche ovvio che è meglio avere delle emozioni che non averle, perché queste ci orientano nell'azione prima del pensiero razionale, ossia della ragione nella sua funzione strumentale. Il corredo di emozioni che noi abbiamo, non sarebbe, in altre parole, sopravvissuto al processo evolutivo, se non avesse avuto una funzione nei processi di selezione naturale e in primo luogo nei processi di *flight or fight*, processi che noi non abbiamo più costantemente a portata di mano, a differenza dei nostri antenati, perché gli ambienti dove viviamo sono stati sottomessi e colonizzati dalla nostra specie.³

Proprio perché fanno parte della nostra storia evolutiva e proprio perché le emozioni danno luogo a contenuti mentali, le emozioni sono pensiero e non sono, quanto al fatto di essere contenuto mentale, qualcosa di diverso da altri contenuti mentali, come il calcolo strumentale della probabilità di essere travolti da un'automobile quando si attraversa le strisce pedonali. D'altra parte, dal momento che le emozioni sono implicate nei meccanismi di *flight or fight*, necessariamente devono avere a che fare con il pensiero strumentale e con quanto rubriciamo sotto il nome di razionalità.

Ovviamente, molti equivoci si generano dal fatto che spesso le emozioni vengono ritenute irrazionali. Questo però accade più nei discorsi del senso comune che non nella discussione scientifica e filosofica, dove c'è, oramai da tempo, una ampia convergenza sul fatto che le emozioni non sono affatto intrinsecamente irrazionali.⁴ È ovvio che l'oggetto che è intenzionato da un'emozione può essere sbagliato e, quindi, si potrebbe dire che l'emozione è risultata inadeguata. Se, ad esempio, mi trovo a passeggiare in un bosco e vedo un'ombra muoversi qualche metro più avanti di me ed elaboro l'informazione che si tratta di un orso, mentre non è affatto un orso, ma un qualche altro animale mansueto, la scarica di adrenalina che si diffonde nel mio corpo per prepararmi a mettermi in salvo da un eventuale attacco non è causata dall'oggetto appropriato. Tuttavia, questa reazione risulta adeguata alla rappresentazione mentale di quello che credevo essere un pericolo. In nessuno di questi passaggi si può dire che c'è stata una deriva verso l'irrazionalità. Le emozioni hanno fatto il loro lavoro.

² Ad esempio, documentato da John Douglas, Mark Olshaker, *Mindhunter*, Rizzoli, 1996.

³ R. de Sousa, *Emotional Truth*, Oxford University Press, 2011.

⁴ Penso sia il tratto comune di tutti i contributi di *The Modularity of Emotions*, "Canadian Journal of Philosophy", Supplementary Volume 32, 2011. Si veda anche il classico R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, The Mit Press, 1987.

Qualche volta il loro lavoro deve essere corretto da un altro genere di lavoro, ossia dall'accertamento empirico delle condizioni che potrebbero aver provocato lo stato emotivo. Altre volte, lo stato emotivo può essere relativamente indipendente dallo stato del mondo, come accade nell'innamoramento, dove si investe l'oggetto della propria emozione di qualità positive che in altri momenti e per altre persone avremmo giudicato francamente eccessive.⁵

2. UN PENSIERO SCONVOLTO?

In questo ultimo senso, è quindi giustificato il titolo inglese del volume di Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*.⁶ Il pensiero è soggetto a sconvolgimenti e turbamenti. Anzi, sarebbe più corretto dire che talvolta il pensiero è precisamente il teatro dove avvengono determinati sconvolgimenti e turbamenti. Quello che fa problema non è quindi il titolo, quanto piuttosto il sottotitolo: *The Intelligence of Emotions*, che nella traduzione italiana di questo ponderoso tomo è infine divenuto il titolo vero e proprio, *L'intelligenza delle emozioni*.⁷ Credo che la scelta editoriale sia stata in definitiva azzeccata, ma che cosa significa precisamente che le emozioni sono intelligenti? Questo titolo è anche la dichiarazione di un'intenzione riparativa e forse di un'intera serie di intenzioni riparative che cercherò di mettere alla prova attraverso un'analisi che spero essere sufficientemente puntuale soprattutto del contenuto teorico di questo importante testo, più che delle numerosissime pagine dedicate alle esemplificazioni, anche se vi farò riferimento, quando necessario. Vale la pena di farlo sia per l'autorevolezza dell'autrice, che credo si possa dire sia la filosofa maggiormente nota al mondo, sia per l'importanza del tema, sia, infine, per l'importanza del volume stesso, che nella quarta di copertina dell'edizione economica italiana viene definito da un qualificato accademico italiano come "il più importante contributo contemporaneo alla teoria delle emozioni". Inevitabilmente, si è portati a pensare che questo contributo formuli una nuova teoria delle emozioni, si muova in mezzo alle discussioni specialistiche con dominio almeno notevole della letteratura più rilevante, formuli delle critiche plausibili e centrate alle teorie filosofiche che non sono state capaci di comprendere, appunto, l'intelligenza delle emozioni, se questo intento riparativo è effettivamente presente, come io in effetti credo.

Del resto, quanto la mia idea sia fondata risulta fin dalla prefazione di questo volume, dove nelle prime due righe Nussbaum indulge anche a un autogiudizio programmatico ("è un libro di filosofia, ma è anche un libro profondamente interdisciplinare"), prima di lanciarsi in una delle sue numerose generalizzazioni, che naturalmente non costituiscono di per sé un'affermazione errata, ma che vanno valutate, tuttavia, nel merito. Infatti, secondo Nussbaum la filosofia contemporanea si è lasciata alle spalle ogni analisi seria sulle emozioni e il loro rilievo teorico. A dire il vero, si era partiti abbastanza bene, quando la filosofia polemizzava con il comportamentismo, ma poi, a sentire Nussbaum, i filosofi si sono disinteressati,

⁵ Sul quale si veda il brillante R. de Sousa, *L'amore*, Il Mulino, 2016.

⁶ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2003.

⁷ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, 2009, d'ora in poi citato nelle note come *IE*.

al contrario di lei, dei progressi della biologia, della psicanalisi e presumibilmente di ogni altra disciplina pertinente a questo tema.⁸ Tutto questo ha finito per nutrire il pregiudizio che le emozioni siano “energie o impulsi animali senza alcun rapporto con i nostri pensieri, le nostre fantasie, le nostre valutazioni”,⁹ mentre è necessario percorrere la strada del loro riconoscimento come “reazioni intelligenti alla percezione del valore”.¹⁰

Penso che molte cose risultino talmente problematiche, già solo da questi frammenti del discorso di Nussbaum, che valga la pena di rilevarle. In primo luogo, la generalizzazione certamente falsa a proposito del disinteresse dei filosofi per le emozioni. Esiste una lunghissima tradizione di analisi filosofica delle emozioni nella filosofia moderna, che da Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume giunge sino ai nostri giorni.¹¹ Questa tradizione, infatti, non si è affatto spenta nella filosofia contemporanea, e se è vero che è esistito un filone di critica del comportamentismo, che è progressivamente scemato in ragione delle fortune calanti del comportamentismo, occorre anche dire che numerosi filosofi si sono in più occasioni nel corso dei decenni occupati delle emozioni, anche a partire dai progressi che si sono verificati nelle scienze naturali.¹² È un discorso che vale sia per la tradizione filosofica analitica sia per la tradizione filosofica continentale. Lo stesso discorso vale per la psicanalisi. Non so se ha senso dire che questo vale a maggior ragione per la psicanalisi, ma le declinazioni della psicologia dinamica offerte da Freud, Jung, Lacan hanno nutrito intere schiere di studiosi, colane editoriali, cattedre universitarie. Penso di avere qualche ragione, allora, per sostenere che Nussbaum, come spesso le accade, anche qui si sia lanciata in una troppo veloce e impropria generalizzazione, tanto più sospetta perché priva di qualsiasi supporto bibliografico e documentale. Nell’ansia di produrre una teoria delle emozioni argomentata rigorosamente, come è nello stile della filosofia, secondo quanto sottoscrive Nussbaum medesima, forse sarebbe bene fornire i supporti adeguati alle proprie affermazioni.

È curioso come questa attitudine generalizzante sia al servizio di una critica alla generalizzazione permessa dall’astrazione. Infatti, per Nussbaum “una teoria del ragionamento umano che si basi esclusivamente su temi astratti, come è convenzione per la filosofia morale, è probabile si riveli troppo elementare per offrirci il tipo di autocomprensione di cui abbiamo

⁸ *IE*, p. 12.

⁹ *IE*, p. 17.

¹⁰ *IE*, p. 18.

¹¹ Per l’influenza del pensiero filosofico moderno sulle teorie filosofiche contemporanee delle emozioni si vedano; M. Neuberger, *Le Traite des passions de Descartes et les theories modernes de l’emotion*, "Archives de Philosophie", 1990, pp.479-508; A. Lang-Balestra, *La teoría de las ‘petites perceptions insensibles’ de Leibniz. La fecundidad de esta teoría para la doctrina de los afectos*, "Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica", 2012, pp.291-297; G. Segal, *Beyond Subjectivity: Spinoza’s Cognitivism of the Emotions*, "British Journal for the History of Philosophy", 2000, p. 1-19; su una linea lockiana S. Yang, *Emotion, Experiential Memory and Sellhood*, 2013, "Organon", pp. 18-36; M. Watkins, *Self-Knowledge and Hume’s Phenomenology of the Passions*, "Philosophy", 2021, pp. 577-602.

¹² È perfino imbarazzante cercare di fornire una bibliografia che confermi il costante interesse della filosofia contemporanea per le emozioni. Si veda P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford University Press, 2010.

bisogno”.¹³ Questa affermazione, tuttavia, si risolve nel fraintendere completamente che cosa sia un processo di astrazione. Il processo di astrazione è il medesimo della formazione di concetti, ossia della produzione di schemi. Questi schemi sono del tutto essenziali non solo nel ragionamento formale (che è quanto Nussbaum sembra intendere, e implicitamente squalificare, come inferiore a altri generi di ragionamento), ma nelle relazioni concrete e quotidiane con le altre persone. Sono i *pattern* che riconosciamo nel comportamento delle altre persone che ce le fanno percepire come amichevoli o ostili, come predisposte alla benevolenza oppure centrate prevalentemente su sé stesse. L’astrazione non è quanto ci allontana dalla realtà, ma quanto estrapoliamo dal flusso della realtà per rendercela comprensibile. Un processo inevitabile e del tutto necessario per non esaurirci ed annichilirci nelle nostre interazioni con l’ambiente e per non avere reazioni non appropriate nelle relazioni con i nostri simili. È questo processo di astrazione, prodotto sia dall’evoluzione sia dalla nostra esperienza, che ci permette, tra le altre cose, di interagire abbastanza efficacemente anche con gli animali di affezione, grazie alla comunanza di *pattern* comportamentali che sono indice di una condivisione emotiva simile.

Devo anche dire che, salvo evidenze immediatamente contrarie, tendo a non considerare come espressioni meramente metaforiche, bensì come considerazioni e tesi filosofiche sulla natura dei giudizi morali e sulla natura del valore, quanto Nussbaum afferma a proposito della nostra capacità di percepire il valore. Ritengo, però, che Nussbaum dia per scontata un’intera meta-etica che è quanto meno problematica, ossia l’idea che il valore sia oggetto di percezione attraverso le emozioni intelligenti. Questa idea dell’esperienza del valore nelle nostre relazioni come oggetto di una percezione risulta una generalizzazione, ossia una cattiva astrazione, ben poco argomentata e della quale non è affatto chiaro il punto di partenza. Il valore nelle nostre relazioni con i nostri simili non si percepisce come si percepisce il rosso, o come si percepisce un suono, né come si percepiscono i propri stati interni. Se ne ha una esperienza indiretta, quando attraverso ripetute esperienze attribuiamo il comportamento di un altro soggetto a delle intenzioni sufficientemente stabili e omogenee nel tempo e le concettualizziamo come un comportamento orientato al bene oppure al disvalore. I giudizi morali non sono analoghi ai giudizi percettivi. Non esiste per questi un enunciato protocollare analogo a “rosso”, “acuto”, “amaro”. I giudizi morali sono il tipico frutto di molteplici mediazioni. È vero naturalmente che quando parliamo di etica “le emozioni sono parti, altamente complesse e confuse, del ragionamento stesso”, ma lo è solo in parte. Infatti, ci sono giudizi morali con un fortissimo contenuto intuitivo, che non producono la nostra adesione in virtù di emozioni complesse e confuse, ma, al contrario, perché generano direttamente un giudizio che ci è impossibile non concepire come universale, proprio per le emozioni che vi sono incorporate. Quando io dico “è sbagliato torturare i neonati per divertimento” implico che se qualcuno dicesse che “è lecito torturare neonati per divertimento” questo genererebbe immediatamente una censura che ci farebbe ritenere che questo giudizio sia sbagliato e sia falso. Ci sono quindi dei giudizi morali che sono sostenuti da emozioni ripugnanti che non sembrano affatto essere confuse, ma anzi che hanno una pretesa di universalità in virtù della

¹³ *IE*, p. 19.

loro stessa chiarezza presso di noi. Forse, chi potesse sostenere che è lecito torturare neonati per divertimento verrebbe considerato come molto distante dalla normalità media della specie umana. Verrebbe, cioè, necessariamente giudicato il suo disvalore, poiché noi ci faremmo un'idea del suo disvalore a partire dalla sua sottoscrizione di giudizi che giudichiamo moralmente abnormi. Quindi è certo che le emozioni ci posono aiutare a comprendere meglio il contenuto cognitivo di certi enunciati morali, ma non perché i valori vengono percepiti.¹⁴

Quando diciamo di una persona che è una persona leale e affidabile, la nostra emozione positiva nei suoi confronti è il correlato di un qualche giudizio, generalmente di più di uno. Ad esempio di questo: "A è una persona che mantiene le promesse" e quindi noi abbiamo fiducia in lei, perché pensiamo che A creda che sia giusto mantenere le promesse, almeno *ceteris paribus*. Riteniamo, cioè, di avere una credenza vera giustificata a proposito dei comportamenti pregressi di A e pensiamo di potere estendere questa credenza anche al comportamento futuro di A. Le emozioni, quindi, sono o correlate a giudizi sugli stati del mondo o sono interpretabili come giudizi sugli stati del mondo. In questo senso, è evidente che sono parte della conoscenza e che spesso sono quasi incorporate in un giudizio apofantico. Quella macchia scura in movimento che percepisco nel bosco è un orso e quindi nel mio sistema biologico si attiverà un meccanismo di fuga attraverso il rilascio di determinate sostanze nel mio organismo. Esprimo un giudizio favorevole su A, perché ritengo abbia esibito dei valori che io reputo positivi nei suoi comportamenti passati. Le emozioni ci aiutano quindi a dire qualcosa sul mondo. È forse una cosa così strana?

3. LE EMOZIONI CON SOSPETTO

Ci sono filosofi che hanno espresso delle opinioni radicalmente svalutative sulle emozioni nel loro complesso e sul loro legame con giudizi apofantici? In realtà, sembrerebbe che ci siano almeno due tendenze filosofiche che hanno guardato alle emozioni con sospetto, anche se questo sospetto non può essersi certo spinto sino a sostenere che le emozioni non sono pensiero, il che non è possibile dal momento che si tratta di un contenuto mentale. La prima è lo stoicismo, il quale ha sostenuto che le emozioni sono dei giudizi, ma costituiscono per lo più dei giudizi distorti sul mondo, che è necessario emendare. La seconda è l'emotivismo, che ha sostenuto che i giudizi morali non sono enunciati apofantici, ma espressioni emotive mascherate. Sarebbe, però, maggiormente corretto sostenere che le varie forme di emotivismo non hanno visto con sospetto tanto le emozioni quanto il loro occultamento in quelli che sono ritenuti pseudo-giudizi dichiarativi. In base a questa idea, se io dico che "A è una persona affidabile, perché mantiene le sue promesse" non starei formulando un giudizio, bensì dicendo qualcosa come "Viva A!" o "Hurrà per A!". I giudizi morali non sarebbero quindi realmente dei giudizi su stati del mondo, bensì l'espressione di emozioni, mascherata da uno pseudo-giudizio dichiarativo. Saremmo indotti all'errore di credere che si tratta di giudizi per la loro formulazione mediante il modo verbale indicativo. Questa potrebbe essere

¹⁴ Sull'intuizionismo si veda il bel libro di M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave MacMillan, 2005.

la versione dell'emotivismo offerta da Ayer.¹⁵ Vi è poi l'espressivismo di Gibbard, che giustifica l'inserzione delle emozioni nei giudizi in virtù della loro portata evolutiva.¹⁶ In altre parole, le emozioni che ci sono proprie sono sopravvissute alla selezione naturale e devono perciò avere un ruolo positivo nella trasmissione del nostro codice genetico. Non è quindi, in questa prospettiva erroneo che entrino nei giudizi.

4. UNA TEORIA NEO-STOICA?

Il caso dello stoicismo è però più interessante, perché la teoria delle emozioni che Nussbaum sviluppa è da lei definita neo-stoica. Questa teoria neo-stoica ha almeno tre aspetti generali:

- (1) concepisce le emozioni come valutazioni cognitive;
- (2) sostiene l'idea che le emozioni riguardino i propri fini e i propri progetti più rilevanti;
- (3) abbraccia l'idea che gli oggetti esterni hanno rilevanza come elementi nella realizzazione dei propri fini. “Le emozioni solitamente combinano queste idee con informazioni su eventi del mondo; sono i nostri modi di prender atto di come stanno le cose relativamente a oggetti esterni (ovvero incontrollabili) che consideriamo rilevanti per il nostro benessere”.¹⁷

Penso si possa dire che non si tratta di idee nel complesso sconvolgenti. Al massimo modulano intuizioni proprie del senso comune. Sul contenuto cognitivo si è già detto. Riguardo a (2) le emozioni non possono non riguardare i nostri fini. Riguardano i nostri fini più prossimi ed episodici (la gioia di fare una nuotata d'estate) quanto le nostre aspirazioni più profonde di realizzare quei progetti esistenziali che pensiamo contribuiscano a definirci (quanto Nussbaum chiama *flourishing*). Sul punto (3) ritengo sia perfino imbarazzante precisare che la realizzazione dei nostri fini dipende dalle condizioni materiali e quindi dagli oggetti esterni alla nostra mente e alle nostre passioni. Se io desidero andare a vivere da solo comprandomi un appartamento, posso sognare a occhi aperti fin che voglio, ma se non riesco a procurarmi l'accesso a un mutuo non riuscirò a realizzare questo obiettivo, che potrebbe essere del tutto rilevante per il mio *flourishing*.

Da queste tre condizioni di una presunta nuova teoria delle emozioni non sembra sia così evidente derivare conclusioni sufficientemente difformi da quanto una teoria delle emozioni di senso comune è capace di trarre. Tuttavia, questa conclusione potrebbe essere affrettata e, quindi, sembra opportuno saggiare la struttura di questa teoria sulla capacità di analisi di esempi significativi. Lo suggerisce Nussbaum stessa, per la quale “un complesso esempio di dolore e lutto per la morte di un genitore (esempio scelto in ragione della sua universalità, come strumento atto a incoraggiare i lettori a scavare nelle proprie esperienze di dolore)” mostrerà “come questo particolare tipo di teoria cognitiva renda giustizia delle nostre esperienze dell'emozione”.¹⁸ Fatto questo *caveat* sul quale sarà opportuno ritornare, Nussbaum

¹⁵ A. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Penguin, 2001.

¹⁶ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, 1998.

¹⁷ *IE*, p. 20.

¹⁸ *IE*, p. 20.

riflette sulla qualifica di neo-stoica, che ritiene descrittiva della sua teoria. La qualificazione è problematica agli occhi della stessa Nussbaum, se non altro perché si tratta di portare qualcosa della teoria stoica delle emozioni al di là della formulazione originaria della teoria stessa. La lista dei compiti necessari per farlo non può che essere lunga:

- (1) occorre affrontare il ruolo dell'immaginazione nella formazione delle emozioni;
- (2) è necessario distinguere tra emozioni particolari e generali;
- (3) è necessario distinguere tra emozioni "di fondo" e "emozioni situazionali";
- (4) occorrerà valutare se la diminuzione del dolore nel corso del tempo possa essere resa coerente a una teoria cognitivo-valutativa delle emozioni;
- (5) bisognerà anche porre attenzione al fatto che le valutazioni contenute nelle emozioni si riferiscano effettivamente a oggetti esterni al di fuori del nostro controllo;
- (6) bisognerà infine valutare se esistano elementi diversi da quelli impliciti nelle emozioni che eccedano il contenuto cognitivo delle emozioni.

Gli elementi per andare al di là dello stoicismo sono quindi apparentemente numerosi, ma rimane una domanda che mi pare essere inevasa: perché qualificare questa teoria, della quale forse Nussbaum ha dato una struttura generale, come neo-stoica? Non è forse tanto importante capire fin da subito gli elementi di novità, ammesso ci siano, in questa teoria, quanto comprendere quanto di stoico ci sia nella teorizzazione di Nussbaum.

Offrirò quindi una breve, ma spero sufficientemente precisa e sintetica descrizione della teoria morale stoica, la quale mi pare essere il primo passo per comprendere meglio portata e innovazioni della teoria delle emozioni di Nussbaum. La teoria stoica delle emozioni riguarda sia la teoria della conoscenza sia soprattutto la teoria morale.¹⁹ Quest'ultima, come accade per la maggior parte delle etiche antiche è una teoria eudaimonistica. Il fine dell'agire morale è il raggiungimento della felicità dell'agente. Gli stoici parlano esplicitamente di un fine delle nostre vite che guida le nostre azioni, in maniera tale che ciò che è fatto appropriatamente dovrebbe essere fatto avendo in vista tale fine.²⁰ Perseguire la felicità non è, tuttavia, possibile se non viviamo in accordo con la natura e se non conduciamo una vita virtuosa. Le virtù, d'altra parte non sono scelte perché producono felicità, ma sono scelte e perseguite per il loro essere intrinsecamente buone e, perciò, produttive e cause della felicità. D'altra parte vivere virtuosamente significa vivere in accordo con la natura e secondo Crisippo questo

¹⁹ Sullo stoicismo si veda R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Bompiani, 2002; K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 1999; B. Inwood, P. Donini, *Stoic Ethics*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 675-738; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 1985.

²⁰ Così Stobeo e Sesto Empirico in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 247; Clemente Alessandrino precisa che le virtù sono molte e sono cause di un effetto che è unico, ossia la felicità: R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 517.

significa vivere senza mai agire in maniera contraria a qualsiasi legge presente nella costituzione dell'universo.²¹ Il retto ragionamento, attraverso il quale giungiamo alla conoscenza del mondo, è perciò nella nostra dimensione umana identico a quello di Zeus che regge l'universo. Il "demone" che guida l'uomo saggio nella misura in cui è in accordo con l'armonia universale è il medesimo del reggitore del cosmo.²² Le azioni del saggio avranno quindi un triplice aspetto:

- (1) saranno condotte in vista della sua felicità;
- (2) saranno azioni scelte perché sono virtuose;
- (3) si conformeranno alla legge universale che regge il cosmo.

Ognuno di questi tre elementi presenta problemi specifici e, se nell'analisi possono essere distinti a posteriori, nell'azione del saggio si presentano inestricabilmente legati.²³ Si tratta di azioni che non sono, per altro, accessibili a tutti, ma solo al saggio. Non naturalmente nel senso che chi saggio non è non sia in grado di compiere azioni buone, bensì piuttosto nel senso che il saggio è colui il quale ha raggiunto un punto della propria vita dove è in grado di dare uno sguardo complessivo all'esistenza (o addirittura al cosmo), mentre ciò non è permesso a chi non ha raggiunto un determinato grado di maturità ed esperienza.²⁴ L'accesso privilegiato alla comprensione dell'esperienza etica è quindi quello di chi ha acquisito una vasta esperienza umana e ritiene sia necessario e possibile rintracciare un filo conduttore nell'intera sua vita e nella stessa struttura dell'universo. L'idea della felicità non impedisce affatto, bensì permette che le virtù siano scelte per il loro valore intrinseco, perché queste sono gli elementi che permettono la costruzione di una vita governata dall'armonia del retto giudizio.²⁵ Questa idea unificatrice permette di giudicare la maggiore o minore adeguatezza delle nostre azioni e permette anche di porre in prospettiva le nostre aspettative future, anche alla luce di una eventuale critica di quanto abbiamo ritenuto importante e rilevante per noi nelle nostre azioni passate (ad esempio la carriera, il denaro, i piaceri effimeri dei sensi).

Questo punto di accesso all'etica potrebbe volere significare che nulla fuori dall'etica può giustificare le nostre azioni. Infatti, l'idea stessa del saggio come persona dotata di vasta esperienza della vita sembrerebbe comportare un giudizio sul passato delle sue azioni limitato al

²¹ Così Diogene Laerzio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 975.

²² Secondo Galeno, Crisippo sosteneva che la causa delle cose ben fatte è il retto giudizio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1215. Secondo Antipatro di Tarso, chi ha retto giudizio dal presente può dedurre tutto il futuro in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1467.

²³ Del resto il saggio, che possiede una virtù, le possiede tutte, come ricorda Diogene Laerzio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 1487.

²⁴ Questo sguardo è permesso dal retto giudizio che non consente al saggio né di fare congetture né di sbagliare nulla; così Cicerone in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 29.

²⁵ Chi è saggio ha rimosso l'errore dalla propria esperienza: così Cicerone in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 33.

loro valore etico. Che cosa ne sarebbe allora dell'ideale e del precetto stoico di "vivere secondo natura", che presuppone uno sguardo metafisico?²⁶ Questa posizione di esclusività ed esaustività dell'etica, che è certamente una tentazione interpretativa, si porrebbe in potenziale contrasto con posizioni che, al contrario, ritengono che determinati enunciati etici possano essere influenzati, se non determinati, dal contenuto di conoscenza che possiamo affiancare alla situazione della quale questi enunciati si stanno occupando (come potrebbe accadere in bioetica o in etica ambientale)? Gli Stoici avrebbero con tutta probabilità rifiutato la posizione di Bernard Williams che le ragioni per agire in etica siano sempre delle ragioni interne;²⁷ con ogni evidenza avrebbero sostenuto che le motivazioni per agire in accordo con la ragione devono essere trovate nella costituzione della ragione medesima e questa ragione è quella che governa la realtà, non solo la nostra mente. Le ragioni della felicità si trovano nel mondo dell'esperienza e non sono ragioni esclusivamente interne. Sono quindi ragioni su qualcosa che c'è, ci circonda, ed è realmente esistente, si tratti di un atto di coraggio, dell'esempio di una persona magnanima, di una vita dedicata alla conoscenza. Potremmo dire che sono ragioni interne che sono sempre anche esterne. La conoscenza per gli Stoici non è solo o tanto un sistema organico e coerente di proposizioni, appreso e interiorizzato, ma anche e soprattutto uno stato della parte superiore dell'anima, ossia di quanto è chiamato dagli stoici l'egemonico, che è rappresentazione, assenso, impulso e ragionamento.²⁸ Come si vede, manca in questo elenco il riferimento alle passioni.²⁹

L'idea degli stoici è in definitiva anche quella che guida l'eudaimonismo aristotelico. Esistono, cioè, ragioni per agire che si impongono oggettivamente e che rendono le virtù non soltanto degli oggetti buoni da desiderare, bensì qualcosa di più e diverso, vale a dire elementi costitutivi di quanto qualsiasi essere ragionevole dovrebbe includere nel suo piano di vita, quando lo concepisce come quel piano che vale a procurargli la felicità che ognuno persegue. Aristotele è chiaro su questo punto e ritiene che l'accesso a questa idea sia possibile solo per coloro che hanno raggiunto una determinata completezza umana e maturità morale, che consente loro di fare esperienza della superiorità delle azioni virtuose.³⁰ L'argomento di *Etica Nicomachea*, I, 7 è un topos per ogni etica eudaimonistica e lo è anche per l'etica stoica: non è possibile, in altri termini, costruire un argomento per dimostrare la fondatezza di questa conclusione per imporla a uno scettico, a un relativista o a un nichilista morale. È l'esperienza che dimostra la superiorità di questa posizione. Aristotele sostiene che tutti gli esseri animati (esseri umani, animali, piante) possiedono un bene naturale, conforme alla loro specifica

²⁶ Ben colto da Clemente Alessandrino (in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 977), che sostiene che la natura degli Stoici, non solo si sostituisce a dio, ma lo fa comprendendo anche gli animali e le pietre.

²⁷ B. Williams, "Internal and External Reasons," ora in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-13.

²⁸ Secondo la testimonianza di Nemesio in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 75.

²⁹ Secondo Plutarco in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, cit., p. 97, la passione è la cattiva ragione.

³⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, Laterza, 1999.

costituzione. Questo bene naturale è la loro maniera specifica di raggiungere la pienezza della propria forma all'interno della specie di appartenenza, divenendo un esemplare eccellente di questa stessa specie. Il fatto che giudichiamo alcuni roseti più belli di altri, oppure alcune razze feline più belle di altre, così come giudichiamo alcuni atleti più completi di altri, seppure di altissimo livello, rispecchia questa idea che l'eccellenza è una realizzazione della forma più adeguata. Giudicare un roseto più bello di un altro, o un atleta più vicino all'eccellenza di un altro non significa introdurre categorie morali nella nostra descrizione, anche se sicuramente c'è qualcosa di normativo nel nostro giudizio, quando piuttosto ritenere questa presenza una manifestazione di un'oggettività da riconoscere nel nostro giudizio comparativo.

Questa idea dell'approssimazione alla forma compiuta può illuminare anche i nostri giudizi quando esaminiamo il comportamento morale di una persona e quando guardiamo alla nostra stessa vita dalla prospettiva di una narrazione compiuta, almeno fino al momento nel quale cerchiamo di giudicarla. Per questo motivo, mentre una singola azione buona compiuta da qualcuno non è di solito sufficiente per formarci un giudizio favorevole sulle qualità morali di questa stessa persona, poiché usualmente riteniamo che questo giudizio positivo debba sorgere dopo l'osservazione di un certo numero di azioni buone che si protraggono nel tempo in contesti diversi, talvolta è sufficiente anche una sola azione gravemente manchevole per farci cambiare giudizio su una persona, che magari sino a quel momento avevamo ritenuto esemplare dal punto di vista dell'eccellenza morale. Questo ultimo caso accade con maggiore frequenza quando la persona coinvolta è una persona a noi cara, perché l'eccellenza delle persone a noi vicine e i loro successi, si riverberano su di noi e siamo molto meno indulgenti con quelle che giudichiamo manchevolezze nel loro carattere di quanto potremmo essere con le medesime mancanze se fossero commesse da noi stessi.

Ogni essere vivente ha una eccellenza potenziale da realizzare, che è la sua natura nel suo compimento massimo. Gli Stoici sono fortemente debitori a questa struttura argomentativa, che ricorre in Crisippo, in Seneca, in Marco Aurelio.³¹ Cicerone fa esporre a Catone nel terzo libro dei *De finibus* la concezione che tutti gli esseri viventi possiedono un complesso di impulsi fondamentali che non sono dei meri riflessi meccanici orientati alla propria conservazione (*oikeiosis*).³² Questi impulsi innati sono diretti a preservare lo status, ossia la costituzione naturale del vivente. Ricercare il calore, il cibo, ripararsi dalle intemperie sono comportamenti che fanno parte di impulsi innati che generano dei desideri innati. Alcuni sono propri sia degli animali sia dell'uomo (ad esempio quelli che sono stati appena citati), altri invece sono propri solo dell'uomo, come il desiderio della verità e il piacere della conoscenza, che è nient'altro che il piacere di esercitare le proprie capacità razionali, talvolta semplicemente come un fine in sé. Si pensi alla soddisfazione di vedere la soluzione di un problema, si tratti della progettazione del miglior tracciato di un impianto elettrico oppure della combinazione vincente di una partita a scacchi. Esiste normalmente in numerosi casi una

³¹ Sullo stoicismo di età imperiale e, soprattutto, su Marco Aurelio, si veda l'indagine di M. Tasinato, *Tempo svagato. Marco Aurelio: il savio, il distratto, il solitario*, Mimesis, 1990.

³² Cicerone, *De Finibus Bonorum et Malorum: Libri Quinque*, Cambridge University Press, 2010.

soddisfazione che deriva dall'utilizzo delle nostre capacità razionali e non soltanto dal conseguimento del compito che ci eravamo prefissi. L'esercizio della ragione fa perciò parte della costituzione naturale dell'uomo ed esercitare la ragione è parte di quanto ogni essere umano dovrebbe realizzare.³³

Le attività che permettono l'esercizio della ragione hanno quindi delle caratteristiche oggettive che le segnalano come meritevoli di essere scelte. Noi non siamo automaticamente indotti a perseguirle, ma compierle costituisce una forma di bene per noi, perché contribuisce alla costituzione e alla preservazione della nostra natura. Ora, gli esseri umani possono essere indotti a desiderare cose che non si indirizzano a preservare, conseguire, accrescere la propria natura. Ad esempio, se sviluppo una dipendenza dall'alcol non compirò con tutta probabilità scelte che contribuiscono alla conservazione della mia costituzione razionale, perché questa stessa dipendenza è gravemente distruttiva della razionalità. Non esistono quindi ragioni, dal punto di vista stoico, per perseguire una dipendenza dall'alcol. La natura, infatti, ci ha dotati di impulsi che o sono per il nostro bene o sono per il nostro male o per nessuno dei due. Ora, è del tutto improbabile che la natura abbia dotato gli esseri viventi di impulsi che non siano finalizzati alla loro conservazione. La natura è infatti un agente dotato di benevolenza, prova ne sia che ha dotato gli esseri viventi dei mezzi per preservarsi e svilupparsi. Questo è visibile nella costituzione e nello sviluppo fisico delle piante, nelle azioni degli animali durante il loro sviluppo, nello sviluppo degli esseri umani che sono capaci di trascendere i propri impulsi e agire sulla base di ragioni. Agire sulla base delle ragioni significa individuare le cose che è appropriato fare, quanto i greci chiamavano *kathekonta* e i latini traducevano come *officia* e che talvolta maldestramente viene tradotto come 'doveri'. La traduzione è maldestra perché rimanda a una connotazione deontologica, che per noi, eredi del kantismo e del suo universalismo, è pressoché inevitabile. Diogene Laerzio stesso però ci potrebbe mettere in guardia da quello che è, a tutti gli effetti, un equivoco attualizzante, ricordando la fantasiosa etimologia proposta da Zenone per *kathekon*, che deriverebbe da *kata tinas hekein*, ciò che sarebbe appropriato per una individualità determinata.³⁴ Ora, ciò che è appropriato per un individuo determinato è ciò che dovrebbe essere fatto in una circostanza specifica da un agente data la natura di quell'agente, ossia data la sua costituzione e date le sue migliori capacità di sviluppo della sua stessa natura. Si tratta, cioè, dell'atto che l'individuo stesso dovrebbe scegliere come agente razionale, nel caso degli esseri umani. In maniera del tutto pertinente alcuni studiosi traducono *kathekon* con "proper function".³⁵ Ciò che un essere umano giovane, privo di una consolidata esperienza, fa perché spinto dagli impulsi dell'autoconservazione, che possono essere offuscati in maniera determinante dalle passioni, una persona matura lo fa come parte della sua natura consolidata attraverso l'esperienza. Ma la parte culminante del *kathekon* è quando un essere razionale è in grado di dare uno sguardo retrospettivo alle proprie azioni e alle ragioni che ha messo in campo per compierle.

³³ Erillo di Calcedonia sosteneva che la scienza è semplicemente il fine, secondo Diogene Laerzio, in R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Armin*, cit., p. 23.

³⁴ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, 2005, p. 968.

³⁵ A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Cambridge University Press, 1987, pp. 359-368.

Queste allora gli appariranno proprio come ciò che era meglio fosse fatto, che era necessario fosse fatto, rendendole degne di una considerazione intrinseca, perché in definitiva in accordo con un bisogno naturale e con la costituzione dell'intero universo. La prospettiva che si guadagna permette di distinguere tra le ragioni per agire bene e gli oggetti che, di circostanza in circostanza, sono le occasioni per agire bene o che costituiscono degli ostacoli ad agire come dovrebbe un essere dotato di ragione. Gli oggetti, che siano ostacoli o siano occasioni propizie per agire non hanno significato se non in questa medesima prospettiva.

L'uomo saggio, suggerisce Cicerone,³⁶ non ha un'abilità da applicare come può essere il caso di un medico o di un marinaio. Il medico ha come scopo di riportare il paziente in salute, il marinaio di condurre la nave in porto in condizioni di sicurezza. Il fine delle loro arti può non essere raggiunto anche se il medico e il marinaio hanno agito al meglio delle loro capacità e delle loro conoscenze. Il saggio si eleva al di sopra degli accidenti che lo possono apparentemente sovrastare. La sua posizione non è analoga a quella di chi possiede una qualsiasi arte, ma piuttosto è simile a quella di un attore che recita o di un attore che balla su un palcoscenico, il cui scopo è raggiunto quando la sua parte è stata eseguita in accordo con quanto richiedeva la sceneggiatura o la coreografia. In maniera analoga, il saggio agisce secondo quelli che sono i dettami della ragione per quella circostanza specifica che sta vivendo, ma senza l'idea di ottenere qualcosa come risultato della sua azione corretta, che non sia aver fatto proprio ciò che era appropriato fare. Una conseguenza molto importante sembra derivare da questa concezione, che vede la moralità e l'ethos giocare un ruolo sulla scena della vita e della vicenda cosmica. Se il ruolo che hai giocato era quello giusto, allora non ci dovrebbe essere spazio né per alcun senso di fallimento, né per la sconfitta esistenziale, né ci potrà essere alcun rimorso. Tutto quello che è accade è accaduto secondo natura, che è una forza benevola, e agendo non in base a impulsi meccanici, bensì a ragioni che non solo sono le uniche buone per noi, ma sono anche le uniche a essere vere secondo l'ordine della natura. Diogene Laerzio lo indica in maniera molto chiara quando afferma che vivere in accordo con la ragione è quanto vi è di più naturale per gli esseri razionali. Il fine è vivere conformemente alla natura, il che significa vivere secondo virtù, che è quanto richiesto dalla natura benevola del *Logos*, che ci guida. È una posizione che accomuna Zenone, Cleante, Posidonio, Ecatone.

Tutto questo è il prodotto di una progressiva acquisizione di consapevolezza da parte del saggio:

(1) che gli oggetti e le circostanze non hanno valore in sé (solo agire virtuosamente ha valore in sé);

(2) che gli impulsi devono essere sostituiti dalle ragioni per agire secondo natura.

È notevole che tra gli impulsi gli Stoici collocassero anche la propensione a prendersi cura della propria prole, la quale rientra nella propensione naturale alla socialità. È nella struttura benevola della natura che trova posto il prendersi cura degli altri, trattandoli per quanto possibile equamente e come esseri razionali. Poiché la natura negli Stoici è un agente benevolo, deve essere seguita perché prefigura per ogni essere vivente quali sono le azioni più adatte

³⁶ Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, cit., III, 24-25.

alla sua struttura. Per questo vivere secondo natura può indicare significati di diversa complessità. Può significare vivere perseguendo gli oggetti degli impulsi naturali basilari e vederli come occasioni di espandere il nostro potenziale naturale che ha il suo culmine nell'ideale del saggio. Ma questo ideale, che è anch'esso "vivere secondo natura" considera gli oggetti o come occasioni o come ostacoli per la realizzazione della virtù. In questo caso, la natura della quale si parla è il cosmo intero, non la natura di un essere particolare. Questa era la posizione, secondo Diogene Laerzio, di Cleante. Crisippo era sulla stessa linea e aggiungeva che per noi esseri umani questo significa vivere in accordo con la nostra natura di esseri razionali. Questa aggiunta è una significativa precisazione e non certo una correzione della posizione di Cleante. La natura umana è parte della natura del cosmo, nel quale agisce una medesima entità razionale e quindi benevola. Questa benevolenza ci circonda ed è visibile nella costituzione stessa degli esseri viventi che si sviluppano per realizzare, appunto, la loro natura. Tuttavia, sappiamo anche che quanto chiamiamo "mondo naturale" è il regno dell'"anzitutto e per lo più" e in questo mondo le cose possono andare storte, ammesso si possa usare un'espressione del genere da una prospettiva stoica. Certamente la buona salute è quanto la natura benevola progetta per il nostro sviluppo armonioso, ma anche la malattia, o un terremoto o un qualsiasi altro disastro sono parte della natura. Quale atteggiamento dobbiamo avere di fronte a questi oggetti ed eventi che ostacolano o interrompono lo sviluppo secondo natura degli esseri viventi? Cosa dobbiamo pensarne quando si trovano sul cammino della nostra vita? Come dobbiamo comportarci quando a causa di un incidente rimaniamo paralizzati, quando la persona che amiamo è colpita da una malattia degenerativa, che la priva progressivamente della possibilità di vivere quella che lei e chiunque altro considererebbe una vita piena e degna di essere vissuta? È possibile sottrarsi a quelle emozioni di dolore che sono parte di un giudizio valutativo su questi fatti, che piombano come colpi inattesi, immeritati e ingiusti nella nostra vita? Secondo gli Stoici questo è possibile, anche se richiede un enorme cambio di prospettiva. Innanzi tutto, chiediamoci come noi concettualizziamo questi eventi dolorosi e inattesi, non nel senso che non sappiamo non possano capitare a chiunque, ma nel senso che usualmente nessuno è talmente pessimista da pensare continuamente che potrebbero capitare proprio a lui. Penso che li concettualizziamo come eventi che non dovrebbero accadere, come accadimenti che violano un qualche ordine. In effetti, quello che sembra essere uno dei dolori psicologici più intensi che si possano sperimentare, vale a dire la perdita di un figlio o di una figlia per un genitore, è talvolta spiegato con l'idea che è innaturale sopravvivere alla propria prole, perché sembra rientrare nell'ordine delle cose che le persone giovani sopravvivano a quelle maggiori di età. Ma per il saggio stoico la prospettiva da guadagnare è decisamente molto più esigente, al punto da aver fatto dubitare a più di qualche studioso che il saggio stoico esista e non sia piuttosto un limite normativo: noi dovremmo, se siamo in accordo con la natura, ossia se siamo in accordo con il *Logos* che governa il mondo, cambiare prospettiva anche rispetto alle cose che reputiamo terribili che potrebbero accadere nella nostra vita, come ad esempio la perdita della propria prole.³⁷

³⁷ M. Alessandrelli, *Il sapiente stoico può esistere?*, "Rvista di filosofia neo-scolastica", 2022, pp. 843-858.

Questa prospettiva talmente esigente da sembrare al di là della portata degli esseri umani, è però forse mitigata da un'altra teoria stoica che si trova in Ierocle e precisamente quella che concepisce lo sviluppo delle nostre relazioni personali come un cerchio in espansione, che dalle persone che ci sono più vicine – la famiglia, gli amici, coloro che condividono i nostri interessi – si dilata alla nostra città fino a giungere a abbracciare la *cosmopolis* universale e anche oltre, espandendosi agli animali e a ogni altro essere vivente. In questa idea vi è un contenuto solidaristico che non rende la greca *eusebeia* (quanto i latini chiamavano *pietas*) per le disgrazie altrui, che pur sempre devono essere viste come una manifestazione del *Logos* universale, qualcosa di totalmente estraneo all'esperienza morale del saggio.³⁸ Aggiungo che forse Nussbaum, che a più riprese ha mostrato un interesse per il mondo degli animali, avrebbe dovuto riconoscere in questa idea stoica un elemento di comunanza con la sua teoria neo-stoica, che renderebbe, tuttavia, gli elementi di novità autoaccreditati alla propria teoria probabilmente meno urgenti e pregnanti di quanto Nussbaum stessa creda.

5. UNA NUOVA TEORIA?

Forse, si potrebbe cominciare a sospettare che una parte, forse addirittura una parte importante di questa teoria delle emozioni presentata da Nussbaum è molto meno “neo” di quanto lei stessa sia disposta a ammettere o a comprendere. Tuttavia, Nussbaum fa bene a individuare il problema della definizione concettuale delle emozioni come un problema centrale, dal momento che per lei sono strumenti cognitivo-intenzionali per orientarsi nell'esistenza e comprendere la realtà. Del resto, modestamente, Nussbaum si affida al consolidato stile socratico di non confondere l'*explanandum* con gli esempi. Rimarrebbe però da capire per quale motivo centinaia di pagine del suo libro siano dedicate alle esemplificazioni più varie e nei campi più disparati: dall'evento luttuoso della perdita della madre di Nussbaum, sul quale siamo intrattenuti decine di pagine, alla musica di Mahler, all'estetica di Proust, a Dante, Emily Bronte, Whitman e Joyce. Su alcune di queste esemplificazioni avrò modo di ritornare brevemente. Ma molto più di un'orgia dilatata di analisi esemplificative, spesso avventurose, ha senso chiedersi soprattutto contro chi si rivolge questa idea che le emozioni siano uno strumento cognitivo-intenzionale. L'obiettivo non è chiaro, in effetti, poiché se questa dimensione cognitiva “aiuta a dissipare l'idea che siano cieche e prive di intrinseca selettività e intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane”,³⁹ vale anche la pena chiedersi chi penserebbe mai che non abbiano un qualche ruolo nelle decisioni umane. Non credo ci voglia un grande sforzo per sottoscrivere l'idea che le emozioni siano una “forma di pensiero valutativo”. È sufficiente pensare alla stima e all'ammirazione che nutriamo per determinate persone e al disprezzo e all'odio che rivolgiamo a altre. È palese che intrinseche a queste emozioni vi siano dei giudizi sulla validità delle nostre emozioni e

³⁸ I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Sanderson Books, 2009.

³⁹ *IE*, pp. 28-29.

sulla adeguatezza dell'oggetto al quale si rivolgono. Non ne trarrei, tuttavia, affrettate conclusioni sulle emozioni come elemento essenziale della bontà della vita umana, semplicemente perché esistono emozioni, delle quali tutti siamo a conoscenza, che non hanno a che fare con la bontà della vita umana o con la promozione dell'empatia, dell'inclusività, bensì piuttosto con pulsioni distruttive: ogni individuo di media esperienza umana le ha sperimentate, Riconoscere questo semplice fatto dovrebbe metterci in guardia dall'assegnare un segno positivo alle emozioni, senza ulteriori qualificazioni.

Il fatto è che la teoria neo-stoica di Nussbaum è intrisa di assunti normativi, che di per sé non sono ovviamente errati, ma conducono all'errore di pensare che le emozioni ci siano solo dove ci sia una concezione che “dovrebbe dare spazio al mutuo rispetto e alla reciprocità, che dovrebbe considerare le persone come fini, piuttosto che come mezzi, e come agenti, piuttosto che come meri recettori passivi di benefici; che dovrebbe includere un'adeguata preoccupazione per i bisogni degli altri, compresi quelli lontani”,⁴⁰ dove penso sia sufficientemente chiara la sua opzione per un'etica deontologica, anche se mi immagino che Nussbaum sarebbe sufficientemente ecumenica da voler includere qualsiasi etica nella propria, purché espressa in termini sufficientemente vaghi, proposito mi pare desumibile nell'ammissione di aver lasciato questa dimensione normativa (ma sarebbe meglio chiamarla meta-normativa, dal momento che sono le emozioni stesse a essere intelligentemente normative) appunto nel vago, perché molte teorie normative in definitiva concordano, senza saperlo, con le sue idee. Tuttavia, né la formula di “forma liberale di aristotelismo” né quella di “kantismo flessibile” ci aiutano granché a fare chiarezza.

Forse, però, possiamo essere aiutati da una triplice caratterizzazione delle emozioni messa in campo da Nussbaum. Le emozioni:

(1) implicano il riconoscimento di una situazione di carenza e di bisogno e di assenza di controllo sulla nostra vita. Questo era il motivo per il quale secondo Nussbaum gli stoici volevano eradicare le emozioni dalla nostra vita, dal momento che sarebbero condizioni perturbative dell'ideale atarassico del saggio (ma in realtà gli Stoici valutavano positivamente forme di gioia, che si provano di fronte alla razionalità del cosmo, e anche forme solidaristiche di attenzione verso tutti i viventi, come si è visto);

(2) sono soggettive e forniscono una rappresentazione del mondo da un punto di vista che non è imparziale, ma rappresentativo dei nostri fini;

(3) sono ambivalenti nei confronti dell'oggetto intenzionato. Questa ambivalenza deriva dal fatto che per realizzarci abbiamo necessità degli altri e questo causa risentimento. Ad esempio, “se l'amore è sempre, o almeno di solito, così mescolato all'odio, allora, ancora una volta, ciò potrebbe darci delle ragioni per non fidarci del tutto delle emozioni nella vita morale, e preferire la guida più impersonale della guida del dovere”.⁴¹

Queste tre condizioni sono espresse con l'assolutezza tipica di Nussbaum, ma proprio per questo motivo risultano descrittivamente poco plausibili.

⁴⁰ *IE*, p. 29.

⁴¹ *IE*, p. 30.

Rispetto alla condizione (1), quanto si può dire è che in molti casi si tratta di situazioni che implicano una carenza, ad esempio, questo accade quando invidiamo qualche qualità presente in persone che ci sono vicine. Ma in altri casi non è affatto così. Si pensi alla situazione di pienezza che può sorgere dalla contemplazione di uno spettacolo naturale come il tramonto sul Golfo di Trieste in una calda sera d'estate o che può essere presente nella contemplazione di un capolavoro architettonico come la basilica di San Paolo a Roma. In questi due esempi, è possibile che colui che contempla abbia un'emozione e sia addirittura sovrastato da questa senza che senta affatto una situazione di carenza. Anzi: parte di questa emozione potrebbe proprio essere un senso di completezza nel sentirsi parte in qualche modo, o come oggetto naturale o come semplice spettatore, di qualcosa di più grande di noi.

Su (2) si può senz'altro essere d'accordo che le emozioni in quanto personali e soggettive offrano un punto di vista parziale sul mondo, ma non è affatto detto che siano di per sé relegate "a legami affettivi estremamente stretti e intimi".⁴² Potrebbero essere emozioni nelle quali è proprio il legame affettivo a promuovere un punto di vista maggiormente imparziale, dove la nostra soggettività è ricompresa e non negata per mezzo di una interpretazione più ampia. Si pensi al legame che molti di noi riescono a stabilire con persone non umane, come certamente sono alcuni animali presenti nelle nostre case. Spesso è proprio questo legame soggettivo a permettere di accogliere una visione maggiormente imparziale dei bisogni delle altre specie non umane.

Sulla condizione espressa da (3), semplicemente non sembra siano descritte in alcun modo condizioni necessarie e sufficienti perché le emozioni vengano sempre caratterizzate dall'ambivalenza. Non è affatto chiaro che l'amore sia sempre mescolato all'odio, che spesso contempla il desiderio di annichilire chi ne è l'oggetto. Sull'amore Nussbaum ha avuto modo, del resto, di esprimersi con la consueta lunghezza in un volume precedente, dove il punto chiave non è certo l'ambivalenza dell'amore, bensì piuttosto la sua indeterminatezza.⁴³ Su questa indeterminatezza penso si possa largamente concordare. Prendendo spunto da quanto Hume chiamava il quadrato delle passioni, che comprende amore, odio, orgoglio, umiltà, e che forse sarebbe stato meglio chiamare circolo delle passioni, per la tendenza individuata da Hume di passare per gradi da uno stato all'altro, si può anche pensare che esistano forme d'amore particolarmente distruttive e intrise di qualcosa di negativo, che possiamo anche chiamare odio. Tuttavia, che questa sia la condizione dell'amore in generale è una tesi da rigettare senz'altro. Non vale per la maggior parte delle relazioni romantiche né sicuramente vale per altre forme d'amore: quello per i propri genitori, per la propria prole, per gli animali non umani che sono percepiti come parte del nucleo familiare.

A queste difficoltà Nussbaum dedica il capitolo quarto del suo ponderoso studio dedicato a "Emozioni e infanzia", che si apre con un resoconto autobiografico del sogno di Nussbaum relativo alla propria mamma deceduta, anzi, come Nussbaum stessa la chiama, alla propria "mamma", con parole forse toccanti, ma che si fatica a comprendere come facciano parte

⁴² *IE*, p. 30.

⁴³ M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, 2014.

di un'argomentazione non solo filosofica, ma di qualsiasi genere e non siano piuttosto il prodotto di un autobiografismo nel quale Nussbaum sicuramente eccelle. Eccone un esempio tra i tanti: "Quando in seguito l'ho vista morta, nel letto di ospedale, rivedevo anche le tante volte in cui l'avevo vista addormentata, proprio in quella posizione proprio con quello stesso colletto di pizzo. E nel mio sogno, insieme a un disperato desiderio che visse e stesse bene, c'era anche un angosciato bisogno di poterle dare qualche gioia particolare (dicendole qualcosa che le facesse piacere, qualcosa che nessun altro aveva pensato di dire)".⁴⁴ Ma sarebbe forse ingeneroso pensare che si tratti unicamente di un narcisismo incapace di produrre generalizzazioni di un qualche interesse, anche se queste, quando ci sono, dovrebbero sempre essere misurate sul loro potere esplicativo. Si tratta, tuttavia, per lo più di generalizzazioni piuttosto deludenti e che non rappresentano qualche spiegazione nuova di fenomeni interessanti e che, anzi, molto spesso rasentano la banalità, per quanto siano spesso investite preventivamente, a sentire Nussbaum, di un alto potere esplicativo ("cercherò di abbozzare una descrizione generale delle radici delle emozioni nel neonato e nel bambino",⁴⁵ un compito non poco impegnativo, in effetti). Le aspettative sulla potenza esplicativa del testo di Nussbaum sono ovviamente molto alte, ma alla prova della riflessione si rivelano quasi dei truismi: "Avanzerò sia una tesi genetica, sia una causale: ovvero che le emozioni della vita adulta facciano la loro prima apparizione nell'infanzia, come relazioni cognitive ad oggetti importanti per il nostro benessere, sia che questa storia informi, in diverse e specifiche maniere, le successive esperienze emotive",⁴⁶ che è quanto oramai si può ritenere un patrimonio comune del nostro sviluppo culturale. È davvero così rivoluzionario pensare che molto del patrimonio emotivo che maneggiamo nella nostra vita adulta ci derivi dalle esperienze dell'infanzia? L'idea stessa di sviluppo emotivo della personalità sarebbe già sufficiente a indirizzarci verso questa visione delle emozioni nella nostra vita, ma a ciò si deve aggiungere anche il fatto che una simile idea si è propagata perfino attraverso la cultura popolare. In quale precisa misura, poi, le nostre esperienze infantili siano lo strumento per definire quelle che avremo da adulti, noi non lo sappiamo e forse non sarà mai possibile venirne a capo.

Per quanto riguarda l'idea che si tratti di relazioni cognitive, a me pare che Nussbaum usi il termine 'cognitivo' in maniera quasi intimidatoria, nel senso che è sufficiente utilizzarlo per astenersi da ulteriori domande, fra le quali una su tutte a me sembra particolarmente importante: questa relazione cognitiva esprime un giudizio vero? A me sembra che non sia possibile relazionarsi a nessun oggetto se non con una relazione che è anche cognitiva. Perfino quando siamo innamorati, esperienza psicologica che attraverso la scansione fMRI viene avvicinata al picco di esaltazione causato da alcune droghe, in particolare dalla cocaina, noi abbiamo delle idee precise sull'oggetto che viene intenzionato dalla nostra emozione: ad esempio, tendiamo a attribuire a questo oggetto amoroso delle qualità positive che non abbiamo affatto avuto modo di verificare, se non altro per la scarsa conoscenza personale. Il più delle volte l'attribuzione di queste qualità non deriva da nient'altro che dal nostro stato

⁴⁴ *IE*, p. 218.

⁴⁵ *IE*, p. 225.

⁴⁶ *IE*, p. 225.

di esaltazione. Questo significa che il nostro giudizio cognitivo incorporato, come vuole Nussbaum, nella nostra emozione è molte volte errato.

Ma veniamo a un caso importante nello sviluppo di ciascuno di noi. Quando si è bambini i nostri genitori vengono concettualizzati come dei supereroi. Lo dico in senso letterale, perché i bambini, sino a una certa età, che può variare dai 3 ai 5 anni, pensano effettivamente che i genitori siano dotati di superpoteri, tra i quali il più notevole è probabilmente quello di leggere nella nostra mente. Questa convinzione crolla quando noi comprendiamo di essere in grado di mentire senza che i nostri genitori lo scoprano. Non è quindi necessariamente vero che le emozioni possono anche essere irrazionali (il che, lasciatemelo dire, non è poi questa grande scoperta), perché proiettano sui loro oggetti immagini del passato. In questo esempio, abbiamo infatti una connotazione adattiva di quella prima erronea cognizione, che si rivela utile nelle prime fasi della nostra vita, ma che è di ostacolo nel successivo nostro sviluppo. Il contenuto cognitivo della nostra visione dei genitori come supereroi è erroneo, tuttavia è chiaro che svolge una sua funzione adattiva per un periodo cruciale del nostro sviluppo. Questo contenuto emotivo di valorizzazione delle figure parentali incorpora un giudizio errato, ma non irrazionale, secondo un criterio di razionalità strumentale. Quando viene sostituito dal giudizio che i genitori non leggono nella nostra mente, di solito attraverso l'esperienza di una menzogna non scoperta, allora abbiamo un giudizio maggiormente adeguato alla costruzione della nostra autonomia personale.

Le fonti di ispirazione di Nussbaum nella spiegazione del ruolo delle emozioni sono Proust e Winnicott, però sempre al servizio di una "spiegazione filosofica" dal momento che Nussbaum non è né una psicologa empirica né una psicoanalista, come realisticamente ammette lei stessa. Si faticherebbe però a trovare una qualche interrogazione critica sullo statuto epistemologico di queste due discipline, e in particolare su quella maggiormente controversa, ossia la psicoanalisi, sebbene forse l'interrogazione critica è quanto di più si avvicina alla "spiegazione filosofica". Ma secondo Nussbaum, "Farsi beffe della psicoanalisi è ormai di moda, negli Stati Uniti. Questo atteggiamento sprezzante deriva in parte dal fatto che gli americani sono in genere insofferenti nei confronti della complessità e della tristezza, e tendono a desiderare una rapida soluzione chimica per profondi problemi umani. Ma gente che ha questa visione della vita non sarà comunque arrivata al quarto capitolo di questo libro, e così non cerco di rivolgermi a loro".⁴⁷ Dopo aver liquidato con quella che mi pare una certa rapidità, se non superficialità,

(a) chi ha dei dubbi sulla psicoanalisi;

(b) chi cerca un sollievo anche dalla farmacopea alla propria sofferenza psichica e esistenziale;

(c) gli americani in quanto generalmente superficiali;

ci si attenderebbe qualcosa di molto notevole e originale nella spiegazione delle emozioni. Anche questa volta, però, a rischio di apparentarmi agli americani superficiali, devo esprimere la mia delusione, perché nelle numerose pagine che seguono Nussbaum mi pare sia al massimo capace di fare dei riassunti con delle conclusioni talvolta discutibili, non tanto

⁴⁷ *IE*, p. 227.

per il loro contenuto, quanto per la loro apoditticità. Ne riporto solo qualche esempio. Discutendo del disgusto Nussbaum riassume le ricerche di Rozin e Fallon, che, accanto a molte cose sensate, ce ne aggiungono altre che sono eminentemente speculative, ad esempio che il disgusto che proviamo per la sola idea di ingerire feci, muco, sperma deriva dal nostro desiderio di allontanarci dall'animalità, quando potrebbe essere sufficiente fare riferimento alla pressione evolutiva che, almeno in alcuni casi relativi a sostanze tossiche, ci ha fatto selezionare dei comportamenti adattivi. A questa pressione evolutiva, con tutta probabilità bisognerebbe aggiungere anche la pressione dei modelli culturali. Infatti, in certe culture praticare il sesso orale era considerato disgustoso e connesso a pratiche di sottomissione sociale, mentre oggi, per lo meno nelle società occidentali, il sesso orale è nel complesso accettato. Nussbaum non si accontenta, tuttavia, di questa estensione speculativa, del tutto legittima dei due autori, ma ci aggiunge anche del suo. "Possiamo ampliare questa tesi aggiungendo, coerentemente con la ricerca di Rozin, che reagiamo con disgusto anche alle cose guaste, in decomposizione, che se ingerite ci renderebbero, nella sua prospettiva, mortali e in decomposizione. Quindi il disgusto respinge sia l'animalità in generale che quella mortalità che ha un ruolo così essenziale nel nostro odio per l'animalità".⁴⁸ Si rimane, ritengo, francamente perplessi per così tante acrobazie paralogiche in così poche frasi. Non sempre reagiamo con disgusto alle cose guaste, perché la nostra reazione di disgusto dipende spesso dai fattori culturali di contorno, come è per altro ricordato anche da Rozin. Ad esempio, la carne frollata, che è un cibo in putrefazione, da alcuni è ritenuta una prelibatezza. Che il disgusto sia causato da un richiamo inconscio alla nostra mortalità, che continuamente occultiamo è una tesi fortemente speculativa di Rozin, che Nussbaum avrebbe fatto meglio a non accettare con tanta superficialità. Alcuni pensano continuamente alla morte, senza per questo essere dei depressi. Jacques Derrida era uno di questi. Non occorre per farlo né essere lui né essere dotati di una superiorità olimpica. Talvolta, è sufficiente, a mia opinione, semplicemente essere in contatto con la propria condizione umana, come molte filosofie esistenzialiste insegnano. Il disgusto per il putrido non è affatto detto che si declini nel respingere una, del tutto indeterminata, animalità. Infatti, molti tra di noi hanno nelle proprie case degli animali che sono considerati parte del nucleo familiare. Nussbaum non si ferma nemmeno un attimo a considerare un controesempio di questo genere, che avrebbe permesso una gestione maggiormente controllata della sua scrittura, se non del suo pensiero. Né, ovviamente, ne deriva che respingere l'animalità, qualsiasi cosa questo significhi, voglia anche dire respingere la nostra mortalità. In realtà, si possono nutrire delle credenze sulla nostra sopravvivenza dopo la morte e pensare che non ci sia nessun argomento ulteriore a queste credenze per negare questa sopravvivenza ai nostri amici animali. Il "nostro odio per l'animalità" del quale parla Nussbaum non è affatto un sentimento universale né tanto meno generale. Magari è soltanto di Nussbaum, perché no? Così come non è affatto ovvio che i contenuti del disgusto siano collegati "strettamente alla misoginia e al desiderio maschile di prendere le distanze dai visceri prodotti del proprio corpo, in ultima analisi dalla propria animalità e mortalità".⁴⁹

⁴⁸ *IE*, p. 253.

⁴⁹ *IE*, p. 274.

Il numero in crescita di animali domestici, per lo meno nell'Occidente ricco, nel quale anche Nussbaum vive e lavora, indica qualcosa di radicalmente diverso. È del resto strano, forse, che Nussbaum non lo veda, o faccia finta di non vederlo (mi è inevitabile pensare che si tratti di una possibile malafede di Nussbaum, per la clamorosa miopia sociale che altrimenti dovremmo mettere in campo per spiegare questa omissione). Ed è strano proprio perché potrebbe supportare, forse, una visione neo-stoica di approccio alle emozioni come contenuto cognitivo. Infatti, si fa risalire a Ierocle l'idea stoica del cerchio in espansione, come ho precedentemente ricordato, che visualizza con efficacia una determinata idea di progresso morale, ossia quella che ci porta dalla prossimità emotiva verso chi ci sta accanto, ed è il primo oggetto delle nostre preoccupazioni morali, verso cerchie sempre maggiormente estese, che finiscono per includere anche gli animali e potenzialmente, almeno nel saggio stoico, l'intero universo. Tutto questo a riprova del fatto che questo disgusto che ci porta a detestare l'animalità è più una idea del tutto presunta di Nussbaum, che io ritengo venga assunta per poter esibire una posa da riformatrice morale che Nussbaum non possiede, non solo per carenze personali, bensì anche per carenza di idee originali sul tema. Questa carenza è di solito mascherata da iperboli incontrollabili (e prive di supporto argomentativo e bibliografico). A questo proposito mi pare notevole ricordare un'altra avventurosa generalizzazione di Nussbaum che a che fare con il disgusto, che viene attribuito senza alcun supporto né prova al maschio etero, statunitense parrebbe in un primo momento, ma con tutta probabilità al maschio etero senza ulteriori aggettivazioni. Mentre le donne eterosessuali "possono provare emozioni negative nei confronti degli omosessuali maschi [...] ma di rado provocano emozioni di disgusto",⁵⁰ non è così per il maschio etero per il quale "L'idea del seme e delle feci che si mescolano dentro il corpo maschile è l'idea più disgustosa che si possa immaginare – per gli uomini, per i quali l'idea di non-penetrabilità è un sacro confine contro il viscido, il sudicio, la morte".⁵¹ Considerazioni che potrebbero essere smentite da molti maschi etero che utilizzano vari sex toy nei propri giochi di coppia etero, oppure da coloro che ogni anno si fanno controllare la prostata oppure fanno la colonscopia a scopo preventivo. Nussbaum, però, come talvolta le capita di fare quando esordisce con affermazioni prossime all'enormità, rilancia verso vette titaniche. Apprendiamo così che la semplice presenza nel vicinato di un omosessuale maschio viene percepita dal maschio etero (statunitense?) come contaminante e addirittura la vista di un uomo omosessuale viene percepita dal maschio etero come potenzialmente infettante. In tutte queste cose, si manifesta "l'intolleranza per l'umano che c'è in noi",⁵² per Nussbaum, che improvvisamente si è proclamata portavoce del genere umano, mentre a me pare che si manifesti invece l'anerofobia che c'è in Nussbaum.

Dopo aver ricordato che molti oggetti producono disgusto in base a codici culturali largamente contingenti, Nussbaum chiosa: "Ma in tutte le società il disgusto esprime il rifiuto di

⁵⁰ *IE*, p. 419.

⁵¹ *IE*, p. 419.

⁵² *IE*, p. 419.

ingerire ciò che potentemente ci ricorda la nostra mortalità e animalità, e il rischio di esserne contaminati”,⁵³ producendo una generalizzazione che:

- (1) attende di essere dimostrata;
- (2) nega la possibilità di qualsiasi progresso morale;
- (3) enfatizza la “negatività dell’umana imperfezione”,⁵⁴ che in altro luogo Nussbaum censura, perché capace di produrre “la morte morale”.

Questo ultimo punto è effettivamente suggestivo, perché credo sia difficile da comprendere cosa sia la “morte morale”. Forse la concezione che la moralità sia slegata dalle emozioni? Forse che la moralità giunga al punto da negare la rilevanza delle emozioni? Se Nussbaum ha in mente qualcosa del genere, penso che andrebbero individuati in maniera più precisa i bersagli teorici, ammesso che si sia in grado di descriverli con precisione, non accontentandosi di loro caricature. Che la moralità debba essere slegata dalle emozioni potrebbe rappresentare quanto un’etica kantiana proiettata esclusivamente sull’intenzione vorrebbe proporre come modello razionale della moralità. Tuttavia, anche senza entrare nel merito di quanto un’etica kantiana potrebbe individuare come razionale (che è ben diverso dalla concezione della razionalità abbracciata dalla maggioranza delle scienze umane), bisogna dire anche che l’imperativo categorico impone di poter desiderare che la massima della tua condotta valga come legge universale. Un desiderio però è ben difficilmente slegato da un’emozione, almeno nella misura in cui la realizzazione di un desiderio genera un’emozione relativa al suo soddisfacimento. Una delle formule proposte per l’imperativo categorico kantiano richiede di trattare l’umanità, in sé e negli altri, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo. Se ne deduce una enfaticizzazione kantiana della dignità umana. Il rispetto per la dignità mi pare difficile non abbia a che fare con un’emozione, intesa per altro anche come giudizio, proprio come vorrebbe Nussbaum. Quindi, se la “morte morale” è slegare l’intenzione etica da qualsiasi emozione e se il bersaglio implicito di tutto questo è una qualche forma di etica kantiana dell’intenzione, allora il bersaglio è mal scelto. Se poi la “morte morale” è fatta coincidere o è fatta derivare da un’assenza di emozioni nel giudizio etico e tutto ciò viene derivato da un’interpretazione della filosofia stoica, allora anche in questo caso saremmo fuori bersaglio, perché se è vero che per gli stoici le emozioni sono giudizi (e in questo Nussbaum si troverebbe, come ho argomentato, in equivoca sintonia con lo stoicismo), si tratta però per lo più di giudizi distorti. Come ho già sottolineato, questo però non significa che per gli Stoici non esistano invece delle emozioni positive. Ad esempio, la gioia che deriva dalla contemplazione dell’ordine che regna nell’universo, o la gioia che deriva dal godimento della socialità e dell’amicizia. Il fatto è che per gli Stoici l’ordine è presente in ogni aspetto e in ogni evento dell’universo, quindi il dispiacere e il dolore che Nussbaum esterna per decine di pagine per la morte della propria madre, verrebbero considerati una distorsione del giudizio. Se Nussbaum avesse ragionato stoicamente avrebbe dovuto provare la necessità di riformulare il proprio atteggiamento per la morte e magari anche per la sofferenza della madre, che erano pur sempre espressione della razionalità del

⁵³ *IE*, p. 256.

⁵⁴ *IE*, p. 271.

Logos cosmico. Si capisce bene come tra gli studiosi si dibatta sulla possibile esistenza del saggio stoico, perché lo stoicismo si presenta come una filosofia morale estremamente esigente. Questa radicalità etica, tuttavia, non comporta l'eradicamento completo delle emozioni, ma solo di quelle che rappresentano distorsioni del giudizio.

Certamente, rimangono da spiegare numerosi aspetti delle emozioni negative che proviamo, ad esempio quelle che sperimentiamo in maniera, per così dire, vicaria, come l'attrazione che molte persone, soprattutto giovani, provano per il film horror. Mi pare azzeccata l'idea di Nussbaum che in qualche modo vogliamo essere aggrediti da queste emozioni in un contesto di totale sicurezza, come quello promosso da una rappresentazione artistica. L'esempio, tuttavia, che utilizza Nussbaum (Vivian Leigh assassinata nella doccia nella celeberrima scena di *Psycho* di Hitchcock) è analizzato in maniera inconcludente, se non addirittura contraddittoria. Infatti, secondo Nussbaum noi proviamo simpatia per la vittima e rabbia per l'aggressore; e questo genera simpatia "per le donne che sono violentate e aggredite, e rabbia nei confronti dei loro aggressori".⁵⁵ Ma che "la stessa macchina da presa ci rende complici dell'aggressione, come per altro la stessa struttura del 'genere': entrambe risvegliano il nostro desiderio di caos e di sangue"⁵⁶ è una conclusione indotta (con la 'o' aperta, ma anche con la 'o' chiusa), che varrà forse per Nussbaum, ma che non vale per molte altre persone. Ci sono persone che provano autentico ribrezzo e repulsione per scene del genere, pur riconoscendone i poderosi meriti artistici. La conclusione di Nussbaum che "Vogliamo sia salvare la Leigh che vederla squarciata, sia identificarsi con lei che perseguitarla"⁵⁷ forse getta una qualche luce (a dire il vero, piuttosto inquietante, a mio modo di vedere) sulla psiche di Nussbaum, ma elevare le sue fantasie perverse a regole generali, credo sia pretendere troppo e sia in fondo mancare di considerazione per le perversioni individuali di ciascuno di noi. Ma Nussbaum ci svela anche di essere molto diversa dalle altre donne, poiché l'incapacità di provare rabbia è "tipica" delle donne,⁵⁸ con l'eccezione di Nussbaum a quanto pare, che pur sempre vorrebbe vedere Vivian Leigh squartata. Del resto, questa presunta incapacità di provare rabbia tipica delle donne potrebbe forse essere coerente con il fatto che tutte le emozioni, almeno quelle provate dalle donne, sarebbero eudaimonistiche?⁵⁹ Ma allora la nostra attrazione per la violenza di quale eudaimonia ci parla? Nussbaum tocca qui un punto molto importante che era stato al centro delle riflessioni di Aristotele e che portarono alla formulazione della sua teoria della catarsi.⁶⁰ La distanza della rappresentazione artistica può produrre una identificazione parziale non tanto di noi con quanto di parzialmente negativo o anche di totalmente negativo le passioni rappresentate ci possono trasmettere, quanto piuttosto con le possibilità dell'umano. In questo senso, noi abbiamo una compren-

⁵⁵ *IE*, p. 303.

⁵⁶ *IE*, p. 303.

⁵⁷ *IE*, p. 303.

⁵⁸ *IE*, p. 87.

⁵⁹ *IE*, p. 152.

⁶⁰ Si veda Aristotele, *Poetica*, Einaudi, 2008 a cura e con un ampio saggio introduttivo di P. Donini.

sione intuitiva del negativo presente nell'essere umano. Forse in Aristotele si trova una comprensione, già nella sola teoria della catarsi, maggiormente complessa e interessante delle centinaia di pagine di Nussbaum, che presenta i suoi truismi come delle verità rivelate.

Uno di questi truismi è presente quando Nussbaum ci fa sapere che l'apprendimento musicale nei bambini non può essere compreso “senza attribuire loro complesse forme di attività cognitive”:⁶¹ è una così grande scoperta? Ancora una volta, poi, a proposito della musica e dei suoi significati Nussbaum riesce a dire cose contraddittorie a distanza di poche pagine. Così da un lato ci informa che la differenza tra le opere musicali e la tragedia è che le prime “non contengono, come i drammi tragici, la dimensione della particolarità della rappresentazione narrativa”,⁶² ma poi quando si inoltra, coraggiosamente: lo si deve riconoscere, in un'analisi dei *Kindertotenlieder* di Mahler, allora Nussbaum ci svela una serie di dettagli che fanno pensare che sia in comunicazione diretta con la qualità narrativa della composizione musicale, se non con lo spirito di Mahler stesso. Dall'idea che lo spettatore assume la posizione del genitore in lutto, al fatto che “possiamo udire nella musica non soltanto il senso di colpa del genitore per la propria incapacità di salvare i bambini, ma il senso di colpa del bambino per i propri desideri aggressivi che hanno trovato un'imprevista realizzazione. In questo senso il ‘genitore’ sta realmente partecipando all'atto di infliggere i colpi ai bambini: perché il genitore è anche un bambino invidioso, le cui fantasie di aggressione sono divenute troppo potenti.”,⁶³ anche se non abbiamo realmente bisogno nemmeno di questa supposizione per sentire il senso di colpa espresso nella musica. Davvero è così? Davvero la musica è così immediatamente significativa? Non lo è piuttosto perché è accompagnata dal contenuto semantico dei testi? Immaginiamo i *Lieder* di Mahler senza testo e chiamiamoli *Das langsame Einschlafen der Natur*, “Il lento addormentarsi della natura” oppure *Der schmerzhaft Epilog des Universums*, “Il doloroso epilogo dell'universo”. Non saremmo in grado di dire ancora molte cose, con ogni probabilità fantasiose e totalmente soggettive su questa musica, pretendendo di attaccarci un'etichetta di oggettività? Pensiamo, poi, alla lirica dei *Police*, *Don't Stand So Close to Me*. Un breve brano musicale, senza la complessità di un testo tragico, non c'è dubbio. Vi manca quella qualità di individuazione narrativa che Nussbaum rintraccia nei testi tragici? Non credo affatto sia così, a maggior ragione per chi ha fatto la professione dell'insegnante, che è quella del protagonista della lirica dei *Police*. Nell'analisi della musica di Mahler, ancora una volta, Nussbaum proietta i suoi personali giudizi di gusto, alcuni, e forse la maggior parte emotivamente condivisibili, nell'empireo dell'apodissi, ma si tratta unicamente di giudizi di gusto individuali, spesso viziati da un radicale fraintendimento di quanto l'interpretazione della musica debba alla nostra comprensione e interpretazione del testo che l'accompagna. Naturalmente, non pensiamo che l'ascolto di *Karma Police* dei Radiohead ci generi l'allegria di *Così fan tutte* di Mozart: in questo senso le parole si accompagnano alla musica adatta, ci viene da pensare. L'idea che con facilità mi viene alla mente leggendo queste e altre pagine di Nussbaum è che

⁶¹ *IE*, p. 323.

⁶² *IE*, p. 333.

⁶³ *IE*, p. 352.

la normatività delle emozioni della quale così spesso ci parla, sia la sua normatività personale che pretende valga per tutti noi, soprattutto se non siamo americani e siamo abbastanza intelligenti da arrivare oltre il quarto capitolo del suo tomo.

Ma, ovviamente, c'è dell'altro e questo altro è, e non potrebbe altrimenti essere, ancora una volta la tesi più generale, ossia precisamente che le emozioni hanno una dimensione normativa. Non è difficile sottoscrivere questa idea, come dicevo, la quale non mi sembra affatto epocale, così come non ho ritenuto epocale la tesi presentata da Nussbaum, che è qualcosa di diverso da una qualsiasi sua idea originale, che le emozioni sono dense di contenuti cognitivi e generano delle azioni pubbliche. Le due cose, del resto, vanno insieme, come è molto facile da mostrare con degli esempi molto semplici. Ad esempio:

(1) Amo quella che è la mia attuale partner: ne derivano degli obblighi per me. Questi obblighi nel mio caso, e in quello della maggior parte delle persone, possono comprendere azioni come fare la pulizia periodica dei denti, fare la doccia ogni giorno, non mettermi le dita nel naso. E tutto questo con buona pace di Nussbaum per la quale il disgusto per l'accumularsi di cellule morte nel mio corpo e per la presenza del muco, indicherebbe il mio odio per l'animalità e il mio rifiuto della mortalità, mentre invece indica un rispetto per la mia persona e per la persona della mia partner, per quanto occasionale possa essere;

(2) Amo quella che è la mia attuale partner: ne derivano dei contenuti cognitivi, che mi portano a attribuire delle qualità che penso siano godute dalla persona che amo.

C'è quindi una differenza tra gli obblighi etici o di etichetta (che in fondo è una piccola etica) che possono essere generati da un'emozione, ma che con l'emozione non si identificano e i contenuti cognitivi che invece fanno parte integrante dell'emozione. I primi possono essere del tutto ragionevoli, i secondi possono essere in tutto o in parte falsi.

Le emozioni non sono un affidabile strumento cognitivo né sono un'affidabile bussola per l'azione in generale e non è facile perciò capire come possano essere una efficace guida nell'azione pubblica, anche quando "i suggerimenti normativi [...] sono volutamente incompleti e generali. Compatibili con più di una teoria etica generale".⁶⁴ Per questo Nussbaum si concentra su due emozioni che hanno in genere avuto buona stampa. Queste due emozioni sono la compassione e l'amore, questo ultimo addirittura un suo cavallo di battaglia, al quale ha dedicato un corposo saggio. Nussbaum ritiene che il loro ruolo sia stato, al solito, frainteso dalla filosofia contemporanea, senza ulteriore specificazione, mentre lei sia, viceversa, in grado di rendere loro giustizia. Queste due emozioni sono interessanti perché hanno qualcosa in comune, ossia rappresentano una espansione potenziale della propria individualità verso altre individualità. Altre emozioni rappresentano invece una chiusura dell'individualità, come "il disgusto [...] il caso paradigmatico di un'emozione del genere. Il disgusto può, quindi, essere definito come l'emozione di uno stoicismo non realizzato, ansioso: la persona disgustata ancora si preoccupa della mortalità del proprio corpo, ma sta tentando con tutte le sue forze di raggiungere una condizione imperturbata",⁶⁵ dove si può forse notare ancora una volta la radicalità dei paralogismi di Nussbaum. Il disgusto disegna dei confini e delle

⁶⁴ *IE*, p. 360-361.

⁶⁵ *IE*, p. 362-363.

preoccupazioni, ma non è detto lo facciano nel solco di quanto Nussbaum pensa. La stessa cosa, tuttavia, vale per la compassione, l'emozione, così parrebbe, capace di guidarci al di fuori del relativismo morale, che è naturalmente una delle preoccupazioni di una pensatrice così propensa a attribuire valore generale e spesso universale a quello che pensa lei. Tuttavia, si tratta dell'emozione giusta? A seguire il dibattito sulla compassione, che certo non inizia con Nussbaum, parrebbe di no.⁶⁶ È celebre la parabola riportata in un'opera di Honoré de Balzac, *Papà Goriot*, dove lo studente Rastignac interroga un amico su un dilemma morale che sarebbe descritto da Rousseau: "se ti è possibile uccidere, unicamente con la tua forza di volontà, un vecchio mandarino in Cina che non conosci, rendendoti ricco, che cosa si dovrebbe fare?". L'interlocutore di Rastignac afferma di non esserne capace, mentre Rastignac afferma che è la stessa esistenza umana a suggerirci talvolta di abbracciare le opzioni estreme. Il fatto è che non esiste nessun passo di Rousseau che descrive quella che in breve diverrà "la parabola del mandarino". Si tratta, invece, di una felice invenzione letteraria di Balzac, che faceva derivare da Rousseau e dalle sue riflessioni sull'egoismo e l'altruismo due forme di etica: una centrata sulla vicinanza e una sulla lontananza. Davvero è possibile identificarsi con un vecchio mandarino in Cina, che potrei far morire in questo istante accorciando di poco la sua vita?⁶⁷ Hume pensava che fosse ovvio, per i meccanismi interni della simpatia, che la nostra preoccupazione morale si focalizzasse su quanto ci è vicino, ovvero che ci fosse impossibile provare la medesima vicinanza per un qualsiasi disastro morale che si stesse verificando lontano da noi. Questo continua a essere vero anche per noi, per quanto le distanze tra le diverse esperienze che proviamo siano state ridisegnate e ridimensionate dai mezzi di comunicazione di massa e dall'istantaneità delle notizie che ci raggiungono.

Il giudizio morale contiene spesso questi elementi di parzialità, che è molto difficile eliminare dalla nostra esperienza e in alcuni casi è decisamente impossibile farlo. Si pensi a quelli che riteniamo doveri verso i nostri familiari, doveri che spesso possono non contemplare i vincoli dell'imparzialità. Immagina che ci siano due giovani che stanno annegando, siano entrambi della stessa età, ma uno sia un operatore ecologico e l'altro sia un biologo molecolare che sta sviluppando una promettente terapia per una malattia degenerativa della quale è affetto l'operatore ecologico e molte altre persone. Tu puoi salvarne solo uno. Quale opzione sceglieresti? Ammettiamo ora che il primo sia tuo figlio. Se lo salvi peggiori la situazione di altre persone che sono affette da questa patologia rara, della quale soffre tuo figlio. Ti è realmente possibile annullare la tua vicinanza emotiva con tuo figlio, lasciandolo annegare? È possibile chiedere una cosa del genere? Si tratta di un dilemma che quanto dice Nussbaum della compassione non ci aiuta affatto a maneggiare. In fin dei conti, non sembra esserci nessuna ragione per preferire la compassione per individui nel presente a quella per individui nel futuro, ma questo potrebbe non esserti di nessuna utilità per lasciar annegare tuo figlio.

La compassione, sostiene Nussbaum, contiene tre elementi cognitivi:

- (1) il giudizio di gravità: a qualcuno è accaduta una cosa grave;
- (2) il giudizio di colpa: chi è colpito da qualcosa di grave non ne è responsabile;

⁶⁶ H. Ritter, *Sventura lontana*, Adelphi, 2007.

⁶⁷ H. de Balzac, *Papà Goriot*, Garzanti, 2015.

(3) il giudizio eudaimonistico: la persona che è colpita da un evento grave “è un elemento significativo nel mio insieme di scopi e progetti, un fine il cui bene deve essere promosso”.⁶⁸

Mi pare chiaro che ci siano alcune cose contestabili in questo schema offerto da Nussbaum. Innanzitutto, non è affatto detto che io possa mobilitare le mie risorse empatiche relative alla compassione solo per chi non ha colpa per la sventura che lo colpisce. Ad esempio, questo potrebbe valere per chi ha delle dipendenze da sostanze o da comportamenti, come la ludopatia. Un alcolista che si rende conto dei danni causati dal bere, è certamente l'agente responsabile del suo comportamento dannoso, ma questo non mi impedisce di provare compassione, sia abbia intenzione di smettere sia non abbia formato questa intenzione. In generale, gli agenti che hanno dei comportamenti *akratici*, ossia derivati dalla debolezza della volontà, è possibile suscitino in noi quella compassione che è il primo stadio della eventuale solidarietà. Non è nemmeno detto che la persona colpita dalla sventura debba essere un elemento significativo nel mio sistema di scopi e progetti, qualità che farebbe emergere un mio intervento per promuoverne il bene. Se io mi focalizzo sulle vittime di un incidente automobilistico, in che senso questo entra nel mio sistema di scopi e progetti? È sufficiente dire che rientra nei miei scopi esistenziali guidare prudentemente? E se io non ho la patente? Il rischio di queste generalizzazioni è ancora una volta la generazione di banali truismi. Un giudizio sulle analoghe possibilità che comporta l'esistenza umana mi pare, invece, una considerazione di cornice più importante, perché possiede una qualità anti-narcisistica che potrebbe aiutarci a mettere alcuni elementi in una prospettiva diversa, soprattutto il fatto che non dipende dal nostro merito che la buona sorte ci abbia sinora assistito. Il concetto di merito ha suscitato, anche recentemente numerosi dibattiti, non solo tra filosofi, ma anche nella sfera pubblica. Io lo considero un concetto del tutto indeterminato, che mette da parte tutta la serie insondabile di contingenze che fanno da sfondo alla nostra vita: il posto dove siamo nati, il fatto che abbiamo vinto la lotteria genetica, che abbiamo potuto godere di un determinato livello di benessere e istruzione, tra le altre cose e solo per citare le prime che mi vengono in mente. Questa condizione sulle analoghe possibilità si capirà anche che è in forte contrasto con il giudizio di colpa. La responsabilità ha senso se è contestualizzata. Questo non significa che debba essere sempre giustificata, declinando la responsabilità in irresponsabilità, bensì piuttosto compresa come una possibilità dell'umano. D'altra parte, questa idea delle possibilità analoghe pare essere la base dell'idea stessa di compassione, che “implica già una significativa conquista quasi-etica, ovvero il valutare un'altra persona come parte del nostro ambito di interesse”.⁶⁹ Non capisco perché usare questa espressione limitativa (“quasi-etica”). Forse perché Nussbaum pensa a una qualche possibile obiezione che consisterebbe nel dire che Nussbaum sta derivando l'etico dal non-etico. La sua risposta è “E invece stiamo tirando fuori l'etica dall'etica stessa”.⁷⁰ Ammesso che questa sia una risposta convincente, non è affatto convincente l'obiezione, che non viene ricondotta a nessuno in particolare, secondo modalità che non si presentano qui per la prima volta. Chi potrebbe

⁶⁸ *IE*, p. 387.

⁶⁹ *IE*, p. 404.

⁷⁰ *IE*, p. 404.

pensare che l'etica non debba derivare come suo presupposto da qualcosa che etico non è? Per esercitare una qualche forma di etica, in fin dei conti dobbiamo avere un corpo, una determinata libertà di movimento, avere un determinato tempo nel futuro, almeno in circostanze normali, per valutare le conseguenze delle nostre azioni e per valutare le nostre stesse intenzioni nel corso del tempo. È il non-etico che rende possibile il comportamento etico. Se sei costretto in un polmone d'acciaio a seguito di un incidente e sei in tutto dipendente da altre persone per sopravvivere, se sei ancora dotato di parola, potrai forse esercitare una qualche azione con le tue considerazioni ascoltate da altre persone. Ma vale lo stesso se sei incapace di parlare? Puoi pensare tutto il bene possibile delle persone che ti stanno accudendo e tutto il male possibile delle persone che ti hanno ridotto in queste condizioni, ma questi tuoi pensieri incomunicabili agli altri e che mai troveranno uno spazio di espressione in un contesto pubblico hanno un qualche valore etico? Sicuramente dicono qualcosa su di te, ma, dal momento che rimangono ignoti a chiunque, quale dimensione etica possono avere? L'etica si esercita in uno spazio pubblico, anche soltanto potenzialmente condiviso e per questo è necessario un contesto di oggetti materiali a partire da quell'oggetto materiale che è il tuo corpo. Alla base della compassione c'è quindi la capacità di immedesimarsi in un altro corpo. Questo corpo non è necessariamente un corpo umano. Infatti, noi soffriamo per la sofferenza dei nostri animali domestici e proviamo compassione quando vediamo un documentario sulle condizioni degli allevamenti intensivi.

L'etico deriva dal non-etico. Prima ancora delle emozioni c'è la nostra evoluzione che ha selezionato quelle emozioni perché hanno resistito alla pressione della *fitness* evolutiva, che ci ha reso degli esseri vocati alla cooperazione. Forse questa è la generalizzazione migliore che siamo in grado al momento di trarre. Una generalizzazione, tuttavia, sufficientemente precisa da farci ritenere che molte altre evocate da Nussbaum siano o non necessarie o siano dei truismi poco interessanti, primo tra tutti che le emozioni hanno una dimensione cognitiva, perché implicano una valutazione. È un'idea sufficientemente banale da poter essere accettata da tutti, ma non è necessario presentarla come una grande conquista.

Le emozioni sono strumenti per muoversi nel mondo. È evidente che modellano un giudizio su quello che ci sta accadendo. In questo truismo però c'è qualcosa di molto utile, perché ci fa verificare la distanza tra la banalità della posizione di Nussbaum e invece la posizione dello stoicismo sulle emozioni, che ritiene che le emozioni siano per lo più una profonda distorsione, dalla quale occorre liberarsi. In fondo anche la gioia per l'armonia del cosmo, che dovrebbe essere il limite normativo del saggio stoico, che forse proprio per questo non esiste, se non come modello, impone di riconsiderare i nostri giudizi negativi anche per le disgrazie più terribili, che vengono valutate in questo modo solo perché siamo prigionieri di un errore di prospettiva. Fossimo capaci di esercitare sul serio uno sguardo "da nessun luogo", comprenderemmo come anche quelle che categorizziamo per i nostri limiti come delle disgrazie, non sono altro che una espressione della razionalità del *Logos*. Questa è una posizione etica della quale anche dire che si tratta di una morale esigente sarebbe una semplice litote. Non è probabilmente un'etica alla nostra portata. Questo è il suo limite, a

mio parere, perché un'etica dovrebbe proporre dei modelli che sono percorribili. Ma rispetto alle posizioni di Nussbaum, che esprime un'etica dei buoni sentimenti, esemplificati sull'amplificazione narcisistica dei suoi casi personali, l'etica stoica ha il pregio di richiedere qualcosa, di richiedere uno sforzo, di non appiattirsi su una vaga rappresentazione del senso comune come è quella che risulta dalle troppo lunghe analisi di Nussbaum.

IL PROBLEMA DEI PARADOSSI MORALI E LA TEORIA DELL'ERRORE: DUE PERCORSI E UN INCROCIO

GIUSEPPE ROCCHÈ

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Palermo
giuseppe.rocche@unipa.it*

ABSTRACT

The sphere of moral action is plagued by paradoxes. Bruno Celano considers some traditional moral paradoxes related to recursive moral norms and tragic choices. This article extends Celano's analysis to other paradoxes discussed in recent decades in the context of the debates on population ethics and the Trolley Problem. The prospect that there is no moral theory capable of respecting our moral intuitions can be seen as a threat to moral realism. This idea was recently developed by Christopher Cowie in his original defence of the moral error theory. A distinctive feature of Cowie's view is the connection between normative ethics and metaethics. This article proposes a second way of using the problem of moral paradoxes to connect normative enquiry and metaethics, the structure of which is opposite to Cowie's: not "from ethics to metaethics", but "from metaethics to ethics".

KEYWORDS

Christopher Cowie; Population ethics; Moral error theory; Bruno Celano; Moral paradoxes.

1. BRUNO CELANO E LA CRISI DEL DIRITTO NATURALE

Nella sua introduzione allo studio del diritto Bruno Celano colloca una riflessione sul rapporto tra ragionamento giuridico e ragionamento morale per certi versi sorprendente.

Frequentemente il rapporto tra diritto e morale vede il ragionamento giuridico attingere dal repertorio delle considerazioni morali. La morale che va in soccorso del diritto. Questo ruolo della morale è centrale, ad esempio, negli scritti di Ronald Dworkin sulla lettura morale del diritto e in particolare della costituzione americana¹. Celano osserva come il rapporto tra diritto e morale possa però presentarsi

¹ Dworkin 1996.

anche in modo invertito. Non la morale che va in soccorso del diritto, ma il diritto che va in soccorso della morale². A rendere intellegibile questo rapporto è una rappresentazione tetra del ragionamento morale.

Celano utilizza l'Orestea di Eschilo come scenario illustrativo della sua idea. Oreste torna a casa per vendicare la morte di suo padre Agamennone e scopre che a ucciderlo sono stati la moglie, dunque la sua stessa madre, Clitennestra, e il compagno di questa, Egisto. Clitennestra ed Egisto hanno ucciso Agamennone per vendetta. Clitennestra per vendicare il sacrificio della figlia Ifigenia, Egisto per vendicare suo padre, Tieste, a cui Atreo, padre di Agamennone, con l'inganno aveva servito da mangiare i figlioletti. Oreste vendica Agamennone uccidendo Egisto e Clitennestra, ma appena la vendetta è compiuta si materializzano le Erinni, divinità antiche che perseguitano chi si è macchiato di crimini violenti. Oreste è perseguitato dalle Erinni e troverà salvezza solo una volta giunto ad Atene. Là Atena stabilisce un metodo per porre fine alla vicenda: un processo, nel quale ciascuna delle parti esporrà le sue ragioni e in cui i cittadini voteranno per la condanna o l'assoluzione di Oreste. Atena partecipa alla votazione e vota in favore di Oreste. I voti sono pari e il giudizio viene risolto sulla base di una regola procedurale introdotta da Atena per cui, in caso di pareggio, Oreste sarà assolto. Oreste viene così assolto e le Erinni si trasformano nelle Eumenidi.

L'idea alla base della tragedia è che il sistema morale arcaico sia qualcosa che non è fatto per funzionare bene; la morale porta a dei vicoli ciechi che non possono essere oltrepassati con risorse rinvenibili nella morale stessa.

Un primo esempio a favore di questa conclusione è quello delle norme ricorsive. I personaggi della tragedia sono soggetti a una norma sanzionatrice dalla struttura ricorsiva, ossia una norma che obbliga a sanzionare un certo illecito, ma per la quale l'applicazione della sanzione costituisce a sua volta un illecito, che è presupposto della riapplicazione della norma medesima. Si tratta della norma che impone di vendicare la morte dei propri familiari. Dato quello che Agamennone ha fatto loro, Clitennestra ed Egisto hanno l'obbligo, derivante dalle leggi del sangue, di uccidere Agamennone, ma, obbedendo all'obbligo, i due commettono un illecito che obbliga, secondo le stesse leggi del sangue, il figlio dell'ucciso, Oreste, a sanzionare la condotta di Clitennestra ed Egisto. Ma anche la condotta di Oreste costituisce un illecito che dovrà essere sanzionato, e così via. Si crea un circolo vizioso all'interno della morale che andrà avanti all'infinito: la morale mostra un volto paradossale³.

Il secondo esempio è dato dal carattere dilemmatico della scelta di Oreste. Non solo Oreste per vendicare il padre compirà un illecito, ma lo stesso obbligo di vendicare il padre è incompatibile con un altro obbligo che pure pende sul suo capo, quello di rispettare sua madre. La tragicità della situazione di Oreste deriva dalla circostanza che giusto giusto l'assassino del padre sul quale dovrebbe riversarsi la

² Celano 2021, 77. Raz 2009.

³ Celano 2021, 343-346.

sua vendetta è la sua stessa madre. Su Oreste gravano due obblighi che, date le contingenze del caso, sono in conflitto – sull'agente gravano due obblighi contrari (l'obbligo di compiere e di non compiere la medesima azione) – e il cui conflitto non ha soluzione morale: Oreste sbaglia qualsiasi scelta prenda⁴.

La struttura ricorsiva di certe norme morali e le situazioni dilemmatiche che possono prodursi sono proprie di una concezione “pluralista” della morale. «Esiste una pluralità irriducibile di valori (...) incommensurabili, potenzialmente in conflitto (o in competizione) fra loro (...) L'etica è dunque, necessariamente, indeterminata, incompleta, e antinomica»⁵. Tutto ciò rende la morale qualcosa di impraticabile⁶, e questa impraticabilità della morale permette di intendere il rapporto tra diritto e morale in un nuovo modo. Diventa legittimo chiedersi se il diritto positivo – simboleggiato dal processo ad Atene – possa essere un modo per sanare le crepe della sfera morale⁷. L'Orestea è dunque una sorta di mito sul passaggio dal mondo arcaico a un mondo urbano, civile, abituato alle procedure, da noi avvertito come più vicino, e sul rapporto – o meglio su un rapporto – tra il diritto naturale, già presente nel mondo arcaico, e il diritto positivo, appannaggio del mondo “civile”⁸.

Celano non sembra avere fiducia che il diritto possa dare soluzione alla crisi della morale. L'aspetto forse più interessante di questo viaggio letterario nel ragionamento pratico attiene proprio al fatto che Oreste, Eschilo e il pubblico aspettano con ansia di trovare nel diritto una non-soluzione al problema, e questa ricerca sembra essere del tutto sensata (finché Celano non ce la fa vedere per quello che è). Arrivati al momento del giudizio, le ragioni a favore e contro Oreste si mescolano nella mente dei giudici per produrre il verdetto in quello che assomiglia a un processo alchemico (la mente umana come “scatola nera”):

C'è una sorta di opacità della deliberazione, non sappiamo come ciascuno dei giudici pervenga al proprio giudizio; la deliberazione è qualcosa di privato. (...) Questo silenzio è uno dei cardini del congegno prospettato da Eschilo tramite Atena: la giurisdizione come metodo democratico assume il valore di una risoluzione e un superamento della difficoltà nella quale ci siamo trovati con Oreste proprio grazie a questa oscurità, proprio perché non sappiamo nulla. Ciascuno dei giudici decide per sé, e il modo in cui ciascuno perviene alla propria convinzione e al proprio voto resta soltanto suo.⁹

Una lettura estraniante del ragionamento pratico e del ruolo del diritto: «Eschilo fa questo gioco di prestigio, e noi ci sentiamo alleggeriti»¹⁰.

⁴ Celano 2021, 346-355.

⁵ Celano 2005, 175.

⁶ Celano 2021, 354.

⁷ Celano 2021, 354-355.

⁸ Celano 2021, 335, 360.

⁹ Celano 2021, 388.

¹⁰ Celano 2021, 392.

La morale e in generale la normatività umana sono – nelle parole di Celano – impraticabili. Questa idea, l'idea che la morale e la normatività siano “fatte male”, costituisce il tema del presente lavoro.

2. IL PROBLEMA DEI PARADOSSI MORALI NEL DIBATTITO RECENTE

Belief in God, or in many gods, prevented the free development of moral reasoning. Disbelief in God, openly admitted by a majority, is a very recent event, not yet completed. Because this event is so recent, Non-Religious Ethics is at a very early stage. We cannot yet predict whether, as in Mathematics, we will all reach agreement. Since we cannot know how Ethics will develop, it is not irrational to have high hopes.¹¹

Con queste parole si chiude *Reasons and Persons*, quella che è normalmente considerata l'opera più importante di Derek Parfit, nonché uno dei lavori più intensi e fecondi nell'ambito della filosofia morale contemporanea¹².

Poco meno di trent'anni dopo Jeff McMahan, filosofo in grande sintonia con l'approccio di Parfit, conclude un suo lavoro maturo con un'osservazione eloquente. McMahan si sta confrontando con un problema dell'etica della popolazione, la cui grammatica è stata una delle più originali creazioni di Parfit. La questione che sta affrontando è se sia possibile beneficiare una persona dandole la vita, se si diano benefici e danni esistenziali, e che ragioni per agire promanino da questi. Dopo aver esaminato con meticolosità varie posizioni possibili mettendone a fuoco le implicazioni controintuitive che queste generano, McMahan osserva:

This is a depressing point on which to conclude (...) Problems in the morality of causing people to exist seem to me the most difficult and intractable of all the problems of which I am aware in normative and practical ethics. They suggest that it is a real possibility that any moral theory that is both complete and coherent will have implications that are intuitively intolerable. It is these problems, therefore, rather than arguments in metaethics about the queerness of objective values, the connections between normativity and motivation, and so on, that seem to me to pose the greatest challenge to realism in ethics.¹³

Da un lato la speranza nella possibilità di inaugurare una nuova epoca per la teoria morale, dall'altro lo scoraggiamento derivante dalla sensazione che il progetto sia già fallito. E bisogna notare come il problema che McMahan evoca non riguardi solo l'etica della popolazione. Piuttosto, il fallimento dell'etica della popolazione sarebbe il contesto di scoperta del possibile fallimento del progetto di edificare una teoria morale: la mortificazione degli “*high hopes*” di Parfit.

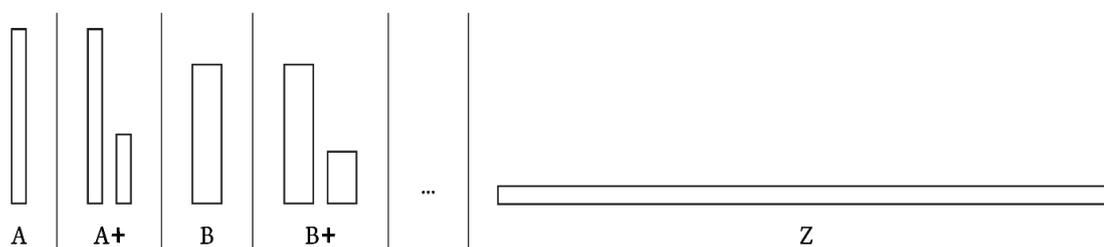
¹¹ Parfit 1984, 454.

¹² Come opere in italiano si considerino Pontara 2021 e Menga 2021

¹³ McMahan 2013, 34.

Come passiamo dalle speranze del passo di Parfit allo scoraggiamento di quello di McMahan? Cosa è successo nel mezzo? Ho accostato questi due passi scritti a distanza di trent'anni per ragioni espositive, ma la realtà è che Parfit aveva creato un quadro che già da solo avrebbe potuto motivare lo scoraggiamento di McMahan. In *Reasons and Persons* Parfit sembra dettare l'agenda di una scienza normale dell'etica, e, mentre lo fa, mette a fuoco alcuni problemi che riguardano le nostre intuizioni morali. In un certo qual modo l'agenda della scienza normale di Parfit consiste anzi proprio nella soluzione di questi problemi. Tuttavia, rispetto ai problemi delineati da Parfit potrebbe dirsi che poco o nessun passo avanti è stato fatto, e se un lavoro routinario di sviluppo del paradigma vi è stato, è più facile vederlo nel rafforzamento dei problemi originariamente configurati piuttosto che nel loro superamento¹⁴.

Di che natura sono i problemi assiologici individuati da Parfit? Si tratta di paradossi morali. Il più celebre è probabilmente il Paradosso della Mera Addizione.



La base di ciascuna barra del diagramma rappresenta il numero di persone esistenti, mentre l'altezza rappresenta la qualità della vita. *A* è una popolazione di miliardi di persone con una qualità della vita molto alta – possiamo immaginarla molto più alta di quella di qualsiasi paese contemporaneo. *Z* è una popolazione molto più vasta di *A*, in cui però la vita è appena degna di essere vissuta¹⁵. *Z* contiene più benessere di *A* – un esercito di bicchieri contenenti una sola goccia d'acqua può contenere più acqua di una brocca colma fino all'orlo – ma, per le intuizioni morali di molti, *Z* è peggiore di *A*. Che *Z* sia migliore di *A* perché contiene più benessere è una Conclusione Ripugnante: il *Rigetto della Conclusione Ripugnante* sembra essere una delle condizioni minime di accettabilità di una teoria morale.

A+ sembra essere almeno non peggiore di *A*. In *A+* vi è un gruppo di persone grande quanto la popolazione complessiva di *A* che ha la stessa qualità della vita delle persone che esistono in *A*, e un gruppo aggiuntivo di persone che hanno una qualità della vita notevolmente inferiore a quella di *A*, ma che hanno comunque vite degne di essere vissute¹⁶. L'ineguaglianza che c'è in *A+* e che non c'è in *A* potrebbe essere una ragione per ritenere che *A* sia preferibile ad *A+*. Tuttavia,

¹⁴ Si tratta questa di una possibile lettura del dibattito. Vi sono conclusioni molto diverse in proposito: eloquente un recente *position paper* che esprime ottimismo, Zuber et al. 2021.

¹⁵ Parfit 1984, 388.

¹⁶ Parfit 1984, 420.

l'eguaglianza che sussiste in A+ è frutto di una “mera addizione” di vite degne di essere vissute¹⁷. Se non riteniamo che la creazione di vite degne di essere vissute sia un male intrinseco, è difficile dare conto del perché la mera addizione che produce A+ renderebbe A+ peggiore di A. Chiamiamo “*Principio di Mera Addizione*” il principio secondo il quale l'addizione di vite degne di essere vissute non può diminuire il valore assiologico di una popolazione: il rispetto del Principio di Mera Addizione è una condizione di accettabilità di una teoria morale.

B sembra essere migliore di A+¹⁸. In B esistono tante persone quante ne esistono in A+. Inoltre la quantità totale di benessere è maggiore, e il benessere in B è suddiviso in modo più egualitario di quanto non lo sia in A+. Sembrerebbe che per preferire A+ a B non solo non dovremmo assegnare valore all'eguaglianza, ma dovremmo assegnargli un disvalore. Questo è assurdo: il *Principio di Non-Antieguagliantismo* è pure una delle condizioni minime di accettabilità di una teoria morale¹⁹.

Se B è meglio di A+, e A+ è almeno non peggiore di A, sembrerebbe doversi concludere che B sia migliore di A, o almeno non peggiore di A²⁰. La popolazione con benessere medio inferiore è preferibile o non è peggiore di quella con benessere medio maggiore. Se questa non fosse già una conclusione sufficientemente indigesta, possiamo ripetere il processo di mera addizione e redistribuzione fino a giungere alla popolazione Z. Come B è migliore o non peggiore di A, così Z sarà migliore o non peggiore di A. Tuttavia, sostenere questo vuol dire disconoscere una delle condizioni di accettabilità che ci eravamo posti, ossia il Rigetto della Conclusione Ripugnante.

Abbiamo allora tre giudizi che implicano una contraddizione. Se teniamo fermi il Principio di Mera Addizione e il Principio di Non-Antieguagliantismo dobbiamo concludere che Z sia almeno non peggiore di A. Ma allo stesso tempo riteniamo che Z sia peggiore di A (Rigetto della Conclusione Ripugnante). Chiamiamo “*Paradosso della Mera Addizione*” la contraddizione che è generata dai nostri giudizi²¹. Qualche giudizio deve cedere, ma quale?²²

Il problema dei paradossi morali è diverso dal problema del conflitto tra valori che deriva dall'adozione di una morale pluralista visto precedentemente. Su questo punto Parfit è esplicito. Se esiste una pluralità di valori, allora i valori possono entrare in conflitto. Se, ad esempio, crediamo che sarebbe contemporaneamente meglio che vi fosse più eguaglianza e più benessere, siamo costretti ad accettare l'eventualità in cui i nostri principi entrino in conflitto, perché può darsi il caso che una

¹⁷ Parfit 1984, 425.

¹⁸ Parfit 1984, 425-426.

¹⁹ Le espressioni “Principio della Mera Addizione” e “Principio di Non-Antieguagliantismo” sono prese da Ng 1989.

²⁰ Sulla distinzione tra la relazione “*not worse than*” e “*at least as good as*” si veda Parfit 1984, 430 ss.

²¹ Parfit 1984, 426.

²² Parfit 1984, 427; Parfit 2004 (1986), 13.

certa azione incrementi l'eguaglianza a scapito del benessere aggregato o viceversa. In questo caso, secondo Parfit, non siamo però davanti a una contraddizione. Abbiamo vari valori che rendono *prima facie* preferibile una certa azione o un certo stato di cose, e dobbiamo sforzarci di individuare quale sia l'azione o stato di cose *tutto considerato* preferibile²³. Per contro, lo schema dei paradossi morali nasce dalla circostanza che secondo le nostre intuizioni morali certe azioni o stati di cose sono *tutto considerato* migliori, peggiori, o uguali rispetto ad altre, epperò queste relazioni assiologiche tutto considerato sono tra di loro incoerenti. Il problema non è, ad esempio, che B sia migliore di A⁺ rispetto al benessere totale e all'eguaglianza, ma sia peggiore di A⁺ rispetto all'ideale del perfezionismo, bensì che B sembra essere migliore di A⁺ tutto considerato, ma questo giudizio tutto considerato non si sposa con i nostri altri giudizi tutto considerato che riguardano il rapporto tra A e B/Z e tra A e A⁺²⁴.

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come la morale ospiti valori in conflitto che impediscono l'agglutinarsi di giudizi morali tutto considerato. In questo paragrafo abbiamo visto come, oltre a ospitare valori confliggenti, ospita anche giudizi tutto considerato contraddittori. La crisi della morale si è approfondita.

Il problema dei paradossi morali come problema della contraddittorietà è stato poi sviluppato oltre i confini delle originarie formulazioni parfitiane. Accanto alle riflessioni già citate di McMahan, in questo senso sono particolarmente rilevanti gli scritti di Gustaf Arrhenius e Larry Temkin²⁵.

I giudizi morali contraddittori che fungono da premesse del Paradosso della Mera Addizione possono essere ulteriormente indeboliti in modo da rendere ancora più forte la contraddizione. Questa via è stata percorsa da Arrhenius che, sulle orme del teorema dell'impossibilità di Arrow, ha elaborato diversi teoremi dell'impossibilità assiologica²⁶.

Temkin, invece, ha elaborato uno schema di paradosso che prende il nome di "*spectrum argument*". Dato un certo livello di dolore è possibile immaginare un decremento *marginale* di intensità accompagnato da un certo prolungamento del dolore tale per cui il dolore meno intenso ma più lungo sia peggiore di quello più intenso ma più breve. Così un giorno delle più estenuanti torture sarà migliore di due giorni di torture appena meno estenuanti; i due giorni saranno meglio di tre giorni di torture appena meno intense, e così via. Tutto ciò sembra essere abbastanza intuitivo. Per transitività, poi, la prima opzione - un giorno di tortura - sarà migliore dei tre giorni di torture meno atroci, e in generale delle opzioni in cui il dolore è progressivamente diminuito in modo marginale ma dura di più. Se però

²³ Il fatto che i valori siano plurali e che si diano situazioni tragiche complica o rende impossibile in certi casi stabilire cosa sia meglio tutto considerato (Parfit non si sofferma su questo aspetto, forse sottostimando il problema del conflitto tra valori).

²⁴ Parfit 1984, 427.

²⁵ Seguo qua Cowie 2020a, 4 ss.; e Cowie 2023, 465 ss.

²⁶ Arrhenius 2000.

ripetiamo questo processo più volte arriveremo alla conclusione secondo la quale il più leggero dei dolori immaginabili (come una puntura di zanzara) protratto per una certa quantità di tempo può essere peggiore di un giorno di atroci torture. Questa conclusione appare controintuitiva. Se consideriamo un decremento sufficientemente *cospicuo* nell'intensità di un dolore, non vi è incremento della durata che possa rendere il dolore meno intenso ma più lungo peggiore del dolore più intenso ma più breve. Siamo così arrivati in modo molto veloce a mettere a fuoco una contraddizione tra i nostri giudizi: (i) che per ogni decremento marginale nell'intensità del dolore vi è un incremento nella durata che rende il dolore più lungo e meno intenso peggiore; (ii) che per ogni decremento sufficientemente cospicuo nell'intensità di dolore non vi è un incremento nella durata che rende il dolore più lungo e meno intenso peggiore; (iii) che la relazione "migliore di\peggiore di" è una relazione transitiva²⁷.

Infine, va notato come, nel dibattito recente, il problema dei paradossi morali non sia nemmeno confinato all'ambito dell'etica della popolazione. Si tratta di un problema che emerge ad esempio nell'ambito del celeberrimo dibattito sul *Trolley Problem*²⁸. Se abbiamo ragioni morali per dirottare un vagone fuori controllo in modo che uccida una persona anziché cinque, perché mai avremmo ragioni morali per non spingere sul binario un grosso passante che si sta sporgendo dal cavalcavia per vedere la scena, in modo tale che il suo corpo blocchi la corsa del vagone fuori controllo salvando i cinque? Tradizionalmente l'indagine teorica si è concentrata sulla ricerca di un principio che giustifichi le nostre diverse risposte a casi del genere. Trovare la soluzione si è dimostrato notoriamente difficile. Con un certo sforzo – teorico o empirico – è possibile trovare dei principi che siano capaci di "contenere" le nostre risposte intuitive. Tuttavia, questi principi non sono in sé intuitivi. Si tratta, in effetti, di principi apparentemente privi di qualsiasi rilevanza morale. Nella misura in cui abbiamo ragione di credere che questi principi effettivamente causino i nostri giudizi intuitivi, possiamo dire di aver trovato dei principi che spiegano i nostri giudizi intuitivi, ma una spiegazione è cosa diversa da una giustificazione.

Si configura, nell'ambito del *Trolley Problem* il seguente dilemma per le nostre intuizioni. Possiamo optare per un principio che sia in sé intuitivo – che sembri qualcosa che abbia a che fare con la giustizia – ma che implica alcune conclusioni controintuitive: che ci impone di accettare alcuni giudizi contro-intuitivi. In alternativa, possiamo adottare un principio che collaziona le nostre risposte intuitive, il quale però non ha in alcun modo le sembianze di un principio morale, e pertanto è in sé contro-intuitivo. In un modo o nell'altro non ci resta che riformare il senso comune, accettando conclusioni contro-intuitive²⁹.

²⁷ Temkin 2012; Cowie 2023, 465-467.

²⁸ Foot 1967, Thomson 1985.

²⁹ Kagan 2016; Cowie 2023, 462-465.

3. MORAL ERROR-THEORY

Secondo il problema dei paradossi morali, messo in luce nel precedente paragrafo, le nostre intuizioni morali sono contraddittorie. La coperta delle intuizioni morali, delle soluzioni “familiari” ai problemi pratici, è troppo corta. Cosa ne segue?

Torniamo brevemente a McMahan. Ogni teoria morale ha implicazioni intuitivamente intollerabili, dunque

it is a real possibility that any moral theory that is both complete and coherent will have implications that are intuitively intolerable. It is these problems, therefore, rather than arguments in metaethics about the queerness of objective values, the connections between normativity and motivation, and so on, that seem to me to pose the greatest challenge to realism in ethics.

Secondo il “realismo morale” (i) i giudizi morali asseriscono fatti, e pertanto sono veri nella misura in cui asseriscono fatti veri, (ii) sussistono dei giudizi morali veri³⁰. L’idea di McMahan sembra essere che se non possiamo trovare soluzioni intuitive ai dilemmi morali allora il realismo morale deve essere scartato³¹.

In questa idea vi è un dettaglio interessante: la falsificazione del realismo procede da una fonte inaspettata.

Il realismo morale è una posizione metaetica e gli attacchi tipici alla posizione realista hanno solitamente pure carattere metaetico. Argomenti tipici contro il realismo sono – seguendo McMahan – l’idea per cui i valori oggettivi sarebbero delle entità bizzarre (*queer*), oppure il problema del legame tra valore morale e motivazione all’azione³². Il problema dei paradossi sembra essere strutturalmente diverso. Si tratta di un problema inerente all’etica sostanziale – non abbiamo una guida pratica per via della contraddittorietà delle nostre intuizioni – che tracima in ambito metaetico. La teoria morale potrebbe avere davanti a sé un destino radioso, come lo ha avuto la matematica. La capacità di svilupparsi, di sofisticarsi, sarebbe il segno o l’essenza dell’oggettività, della “realità”, dei valori morali. Ma se questa capacità di svilupparsi difetta, perché le nostre intuizioni morali sono contraddittorie, allora non abbiamo motivo di credere che esista una realtà morale.

Che io sappia, nella filosofia morale analitica contemporanea non vi sono stati tentativi di articolare questo problema per il realismo in modo sistematico. Non almeno fino a tempi recenti. Christopher Cowie ha colmato questa lacuna.

La mossa di Cowie è innovativa rispetto al panorama della filosofia morale analitica contemporanea, ma ha un precedente illustre nella filosofia morale vittoriana.

³⁰ Sayre McCord 2015.

³¹ In Celano l’idea per cui la morale sia incompleta e richieda il completamento del diritto si inserisce in una cornice metaetica realista (Celano 2005, 174 ss.). Non discuterò però la posizione metaetica di Celano.

³² Mackie 1977; Smith 1994.

Come osserva Cowie stesso, Sidgwick, nella prima edizione di *The Methods of Ethics*, aveva concluso che, se il problema della contraddittorietà dei giudizi etici non fosse stato risolvibile, tutto il sistema etico si sarebbe disintegrato.

Come noto, nel caso di Sidgwick, la contraddittorietà era dovuta al fatto che sia l'utilitarismo sia l'egoismo potrebbero costituire dei modelli normativi del ragionamento pratico razionali³³. Cowie ritiene che la contraddittorietà dei giudizi messa in luce dal problema dei paradossi morali ha conseguenze di larga portata per la teoria morale, al pari dell'impossibilità di risolvere razionalmente il conflitto tra egoismo e utilitarismo.

Così ragiona. Se uno dei giudizi o principi morali che compongono i paradossi è falso, allora tutti i nostri giudizi o principi morali sono falsi. Se abbiamo un insieme di giudizi o principi contraddittori, almeno uno dei giudizi che danno vita alla contraddizione deve essere falso. I paradossi morali individuati dalla recente filosofia morale sono insiemi di giudizi tra loro contraddittori. Dunque, almeno uno dei giudizi o principi morali che compongono i paradossi deve essere falso. Allora, tutti i nostri giudizi morali sono falsi.

A questo argomento Cowie, poi, imprime un ulteriore sviluppo. Siccome i giudizi morali sono asserzioni che mirano a riflettere delle verità morali, e non esistono verità morali, allora quando esprimiamo un giudizio morale stiamo commettendo un errore. Nel complesso l'argomento di Cowie utilizza la sussistenza dei paradossi morali per concludere in favore della teoria dell'errore ("*moral error-theory*")³⁴, posizione secondo la quale i giudizi morali sono falsi perché provano a riflettere delle verità morali, ma le verità morali non esistono.

Il passaggio più delicato dell'argomento consiste nel mostrare come, se uno dei giudizi o principi che compongono i paradossi è falso, allora tutti i nostri giudizi sarebbero falsi. Non è necessario ripercorrere per intero la sua argomentazione. Semplificando, l'idea generale di Cowie è che i giudizi o principi dei paradossi sono autoevidenti, e questa autoevidenza può essere compresa attribuendo loro lo status di verità concettuali: chiunque padroneggi il concetto di "bene" ("*goodness*") non può che riconoscere la verità di questi giudizi o principi³⁵. Si tratta, in altri termini, di truismi morali di cui non si può fare a meno se si vuole mantenere in piedi l'intero edificio della teoria pratica.

L'argomento di Cowie è un argomento in favore della teoria dell'errore. Tuttavia, come si diceva prima, è molto diverso dal tipo di argomenti che vengono presentati a supporto della teoria dell'errore. La tipica argomentazione che viene adoperata per difendere la teoria dell'errore consiste nel mostrare come i fatti morali sono delle entità in qualche modo bizzarre, *queer*: bizzarra sarebbe la modalità attraverso la quale dovremmo riuscire a entrare in contatto con questi fatti (piano

³³ Cowie 2020a, 1; Sidgwick 1874.

³⁴ Cowie 2020a, 6.

³⁵ Cowie 2020a, 7, 12.

epistemologico); bizzarro sarebbe il modo in base al quale i supposti fatti morali riuscirebbero a influenzare la nostra condotta (tesi motivazionale); bizzarro sarebbe il modo in cui i fatti morali dipenderebbero dai fatti naturali (problema concernente la sopravvenienza); e bizzarro, da un punto di vista metafisico, sarebbe il carattere irriducibilmente normativo dei fatti morali³⁶.

L'argomento a favore della teoria dell'errore che muove dal problema dei paradossi presenta varie differenze rispetto all'argomento classico della bizzarria, e, pur non escludendo l'impiego dell'argomento della bizzarria, potrebbe permettere di superarne alcune criticità.

In primo luogo, e come già anticipato, la crisi del ragionamento pratico su cui viene posta l'enfasi ha carattere per così dire "interno" e non invece "esterno" come per l'argomento della bizzarria. In generale l'argomento della bizzarria riconduce la crisi della morale a un problema esterno alla morale, ossia a un insieme di domande che non sono esse stesse domande morali, bensì domande *sulla* pratica, l'idea, della morale. Uno scetticismo "archimedeo" che sta sopra la morale e la giudica dall'esterno³⁷. Secondo un certo modo di vedere – che si ritrova nell'opera tarda di Ronald Dworkin – non è possibile contestare le conclusioni morali sulla base di preoccupazioni di carattere metafisico³⁸. Al contrario, il problema dei paradossi morali è un problema che sorge proprio dall'interno del ragionamento morale. Non è casuale che siano proprio i filosofi morali che si sono occupati di etica sostanziale e non di metaetica ad avere manifestato inquietudine in proposito (si pensi ancora una volta a McMahan). In questo senso il problema dei paradossi costituisce un problema per il realismo, anche se accettiamo l'idea di Dworkin per cui non sia possibile contestare conclusioni morali se non su basi a loro volta morali³⁹.

In secondo luogo, l'argomento dei paradossi permette di attenuare lo svantaggio in termini di intuitività della teoria dell'errore morale. Anche la teoria dell'errore potrebbe avere esiti contro-intuitivi. Consideriamo giudizi come "torturare i bambini è sbagliato", oppure "L'Olocausto è qualcosa di moralmente problematico". Secondo la teoria dell'errore sono giudizi falsi⁴⁰. Siccome la teoria dell'errore

36 Nell'analisi dell'argomento seguo Olson 2018, 62-63; l'argomento della queerness è stato elaborato nella famosa opera di Mackie 1977.

37 Dworkin 2011, 30-32.

38 Dworkin 2011, 25.

39 Cowie 2020a, 2.

40 Cowie 2023, 457-458. Non bisogna comunque imputare più contro-intuitività di quella necessaria. Per la teoria dell'errore morale questi giudizi sono falsi, ma questo non vuol dire che i giudizi opposti – contraddittori – siano veri. Non vuol dire che sia vero che "torturare i bambini sia permesso" o che "l'Olocausto sia qualcosa di moralmente non-problematico". Anche questi giudizi come i precedenti due sono falsi. Ciò non vuol dire però che la teoria dell'errore morale non resti contro-intuitiva nel suo negare che l'Olocausto sia moralmente problematico, seppure in questo senso meno impegnativo Cowie 2023, 460-462. In aggiunta, bisogna ricordare che il carattere contro-intuitivo può essere ulteriormente ridotto adottando una posizione finzionalista come fa, ad esempio, Joyce, uno dei principali esponenti della teoria dell'errore (Joyce 2001).

morale implica conclusioni contro-intuitive, l'argomento della bizzarria è spesso complementato con altri argomenti che servono a dar conto del carattere contro-intuitivo della teoria dell'errore: argomenti che mostrano perché – su quali basi evolutive e con quale funzione sociale – tendiamo a scambiare le nostre reazioni emotive contro certe condotte con la percezione di proprietà reali (*mind-independent*) e irriducibilmente normative⁴¹. Quale sia l'efficacia di questi argomenti non è quello che importa. Basta osservare come il problema dei paradossi morali apra una diversa via per ovviare al problema della contro-intuitività della teoria dell'errore.

Su questo sfondo, l'idea generale dell'argomento dei paradossi è che, se anche l'accettazione della teoria dell'errore avesse delle conseguenze contro-intuitive sul piano morale – vedi i giudizi sul torturare i bambini o sull'Olocausto –, questo non sarebbe un difetto decisivo, perché, alla fine, anche le altre posizioni metaetiche avrebbero implicazioni morali pesantemente contro-intuitive⁴². Infatti, il rinvenimento dei paradossi mostra come non è possibile trovare una teoria che rispetti tutti i nostri giudizi intuitivi, dal momento che le nostre intuizioni sono contraddittorie; il realismo non può tollerare la contraddittorietà dei giudizi⁴³ e dunque, per risolvere il conflitto, diventa necessario accettare una conclusione contro-intuitiva – se il realismo morale fosse vero, dovremmo accettare dei giudizi contro-intuitivi; dal canto suo la teoria dell'errore nega che si debba accettare come vero qualsivoglia giudizio morale, e dunque impedisce che nascano delle contraddizioni tra i giudizi; dunque la teoria dell'errore e la teoria dell'errore soltanto evita che debbano accettarsi delle conclusioni morali contro-intuitive⁴⁴.

Dato il paradosso dell'argomento a spettro elaborato da Temkin, se il realismo fosse vero dovremmo accettare che uno dei nostri giudizi morali rilevanti sia falso. Mettiamo caso che sia falso il giudizio per cui “se consideriamo un decremento sufficientemente cospicuo nell'intensità di un dolore, non vi è incremento nella durata che possa rendere il dolore meno intenso ma più lungo peggiore del dolore più intenso ma più breve”. Se questo principio è falso, dovrebbe essere vero il giudizio contrario: per qualsiasi decremento nell'intensità di dolore, vi è un incremento della sua durata tale per cui il dolore meno intenso ma più lungo è peggiore. Ossia, un giorno delle più efferate torture è peggiore di un leggero prurito che dura per tutta la vita. Il realismo dovrebbe implicare che giudizi del genere sono veri. Invece la teoria dell'errore morale (e solo essa) eviterebbe che si debbano accettare conclusioni controintuitive del genere. Presupposto di queste conclusioni, infatti, è che

41 Olson 2018, 66. Un autore che ha ampiamente utilizzato questa strategia è stato Joyce (Joyce 2001).

42 Cowie 2023, 459-460.

43 Questa sembra essere una premessa tacita dell'argomento di Cowie. Da notare come sia in contrasto con la posizione di Celano che qualifica la sua concezione pluralista del diritto naturale come “realismo etico politeista” (Celano 2005, 174).

44 Cowie 2023, 462.

vi siano delle verità morali, ma l'esistenza di queste ultime è negata dalla teoria dell'errore.

Ancora, se il realismo fosse vero dovremmo rifiutare qualcuno dei principi morali la cui contraddittorietà genera il Paradosso della Mera Addizione. Dovremo ritenere falso e dunque rifiutare o il Principio di Non-Antiegalitarismo, o il Principio della Mera Addizione, oppure il Rigetto della Conclusione Ripugnante. In ogni caso, dovremmo ritenere vero e dunque accettare il principio opposto a quello rigettato, e questo vuol dire che dovremmo ritenere vero e accettare un principio che sia pesantemente contro-intuitivo. La teoria dell'errore morale, di nuovo, può evitare questa deriva.

Infine, se il realismo fosse vero, nel *Trolley Problem* dovremmo o ritenere falsi alcuni dei nostri giudizi intuitivi e dunque accettare dei giudizi pesantemente contro-intuitivi, oppure ritenere veri solo i giudizi intuitivi che abbiamo, adottando un principio ombrello che in sé è contro-intuitivo. L'alternativa potrebbe essere, ad esempio, tra, da un lato, l'accettazione dell'Utilitarismo e del giudizio, da esso implicato, per cui sia giusto spingere una persona sotto un treno per salvare cinque persone, e, dall'altro lato, l'accettazione di una teoria che distingue tra vittime di condotte che richiedono l'impiego di forza fisica e vittime di condotte che non richiedono l'impiego di forza fisica (un fattore che, sebbene possa funzionare come spiegazione psicologica delle nostre reazioni, difficilmente sembrerebbe essere moralmente decisivo). Anche in questo caso la teoria dell'errore morale ci toglierebbe dai guai dal momento che non dovremmo accettare come vero né il giudizio per cui sia giusto spingere una persona sotto il treno, né un'improbabile teoria che assegni rilevanza decisiva all'impiego della forza muscolare. Questi giudizi pretendono di essere veri, ma secondo la teoria dell'errore morale non lo sono⁴⁵.

Tutto ciò non vuol dire che l'accettazione della teoria dell'errore abbia sotto il profilo morale implicazioni meno contro-intuitive del realismo o di altre posizioni metaetiche. Vuol dire però che la forza dell'argomento delle implicazioni contro-intuitive si smorza perché sotto il profilo della contro-intuitività morale la differenza tra la teoria dell'errore e le altre teorie metaetiche si è assottigliata.

Questo l'argomento di Cowie. Possono sollevarsi dubbi sulla forza di questo argomento. Anche solo limitatamente all'argomento a spettro, al Paradosso della Mera Addizione e al *Trolley Problem*, non è chiaro quale sia il vantaggio della teoria dell'errore rispetto al realismo sul fronte dell'intuitività dei giudizi. Del resto, per la teoria dell'errore a non essere veri non sono solo i giudizi contro-intuitivi, ma anche i giudizi *intuitivi: tutti i giudizi intuitivi*⁴⁶. Ad ogni modo oggetto del presente lavoro non è la critica all'argomento di Cowie, bensì la presentazione di un diverso uso teorico del problema dei paradossi.

45 Cowie 2023, 462-469.

46 Cowie prende in considerazione varie obiezioni (Cowie 2023, 473 ss.).

4. ACCETTARE CONCLUSIONI RIPUGNANTI

L'idea che vi sia un legame tra etica sostanziale e metaetica è affascinante⁴⁷. Non è detto però che il legame esatto, il legame più interessante o l'unico legame sia quello delineato da Cowie. In questo e nel prossimo paragrafo delineerò un itinerario alternativo, per così dire “rovesciato”, che collega etica normativa e metaetica. Non argomenterò se questo itinerario sia preferibile rispetto a quello tracciato da Cowie: per il momento mi sembra sufficiente provare ad abbozzare quale questa alternativa possa essere.

Per farlo è utile tornare al Paradosso della Mera Addizione e considerare una soluzione eccentrica. Non è forse un caso che lo stesso Cowie, prima di sviluppare il suo argomento che supporta la teoria dell'errore, abbia dedicato una breve monografia a questa posizione⁴⁸. Chiamiamo questa posizione “Accettazione della Conclusione Ripugnante”. Diversi autori hanno proposto di risolvere il Paradosso della Mera Addizione accettando la Conclusione Ripugnante⁴⁹. In questo contesto ci limiteremo ad analizzare l'argomento di Torbjörn Tännsjö.

L'idea fondamentale dell'argomento di Tännsjö è che le persone tendono a sovrastimare la qualità della loro vita e, correlativamente, a sottostimare le condizioni di una vita appena degna di essere vissuta. Spesso le vite delle persone fortunate del mondo contemporaneo sono solo appena degne di essere vissute. I più fortunati del pianeta vivono “schiacciati” attorno al livello Z, e sono ben lontani dall'approssimarsi alle alture del livello A. Ma se così è – continua l'argomento – allora la Conclusione Ripugnante *cessa* di essere ripugnante: non è ripugnante – non è intuitivamente erroneo – che a una popolazione con un'elevata qualità della vita vada preferita una popolazione molto più vasta composta da persone che hanno un livello di benessere pari a quello delle persone più fortunate del nostro mondo⁵⁰. Come Cowie osserva, siamo davanti a un *debunking argument*: nello specifico, un argomento che spiega come una conclusione che sembrava irrimediabilmente falsa in realtà sia vera⁵¹.

È molto importante, però, capire in che senso la Conclusione Ripugnante “cesserebbe” di essere ripugnante. I *debunking arguments* o argomenti genealogici pretendono di spiegare perché le nostre intuizioni morali sarebbero fallaci, ma questa

47 Cfr. Schroeder 2015

48 Cowie 2020b. Le idee illustrate in questo paragrafo e nei prossimi due costituiscono il nucleo della mia tesi di dottorato “Etica della popolazione. Sul ruolo delle intuizioni morali”, scritta e discussa (2019) prima della pubblicazione della monografia in cui Cowie analizza questa posizione “eccentrica”, e fuori da ogni contatto con l'opera di Cowie. Non è certo casuale che sia il lavoro di Cowie sia il mio lavoro – entrambi interessati al rapporto tra etica e metaetica – si fossero concentrati su questa posizione.

49 Si vedano Tännsjö 2004, Ryberg 2004 e Huemer 2008. Cowie 2020b si concentra anche sull'opera di Dasgupta e Wolf.

50 Tännsjö 2004, 223 ss.

51 Cowie 2020b, 37-38.

spiegazione difficilmente può avere l'effetto di modificare psicologicamente le nostre intuizioni. Questo è a mio avviso il caso dell'argomento di Tännsjö, che è incapace di modificare le nostre intuizioni e si risolve semmai nella *prescrizione* di trascurarle. Siamo sotto un incantesimo che non ci permette di vedere come stanno le cose, ma sapere che siamo sotto l'incantesimo, e come esso opera, non è sufficiente a rompere l'incantesimo facendoci riacquisire i nostri sensi. Se, in altri termini, riconosciamo di essere in preda a delle illusioni morali, queste illusioni sono illusioni persistenti. La Conclusione Ripugnante, dunque, non cessa affatto di *sembrarci* ripugnante, e continua invece a risultare altamente implausibile rispetto alle nostre intuizioni morali di primo livello⁵². Siamo davanti a un argomento genealogico psicologicamente impotente, che intende però destituire alcune intuizioni morali - una porzione della nostra psicologia - dal ruolo di parametro di correttezza.

Leggendo l'argomento di Tännsjö potrebbe sembrare diversamente. Potrebbe sembrare che in fondo l'argomento continui ad assegnare alle nostre intuizioni morali il ruolo di parametri di correttezza. Potrebbe dirsi: se le vite dei più fortunati del mondo contemporaneo vanno collocate più o meno al livello Z, e il livello A sarebbe raggiunto solo da vite inimmaginabili secondo i nostri standard, allora non *sembrerebbe* assurdo preferire Z ad A.

Ma, a guardare meglio, è chiaro che l'argomento di Tännsjö tolga alle intuizioni morali il ruolo di parametri di correttezza. Per Tännsjö le persone più fortunate della nostra epoca vivono nelle prossimità di Z, ma vivono nella prossimità di Z anche le persone meno fortunate, e quelle ancora meno fortunate, e così via. Non solo hanno vite "Z" gli svedesi ricchi e perfettamente sani, ma anche gli svedesi ricchi che hanno avuto un'incidente menomante, e anche gli svedesi che hanno avuto un incidente menomante e che non sono nemmeno tanto ricchi, e così via. Per questo, se anche fosse vero che accettare la Conclusione Ripugnante non farebbe torto alle nostre intuizioni nel momento in cui immaginiamo Z come il mondo degli svedesi ricchi e sani di oggi⁵³, la proposta di Tännsjö implicherebbe comunque l'accettazione di conclusioni contro-intuitive: semplificando, che una persona ricca e sana abbia la stessa qualità della vita di una persona decisamente meno abbiente e decisamente meno in salute. Del resto, per Tännsjö, a dispetto delle nostre fantasie, le vite che abbiamo non possono essere molto migliori di vite appena degne di essere vissute. Si tratta di una posizione che destituisce in modo esplicito le nostre intuizioni dal ruolo di specchio obbiettivo della nostra condizione.

Il fatto che l'argomento dell'Accettazione sia psicologicamente impotente e che si traduca nella destituzione delle nostre intuizioni morali è gravido di conseguenze.

⁵² Con ciò intendo intuizioni morali su cosa sia giusto o buono fare.

⁵³ Secondo alcuni critici a essere contrario alle nostre intuizioni non sarebbe tanto l'accettazione del valore del mondo Z, quanto il fatto che il mondo Z vada preferito al mondo A. Si vedano in proposito le posizioni di Holtug e Arrhenius analizzate dallo stesso Tännsjö (2004, 227).

Per farle emergere più chiaramente soffermiamoci su un problema specifico della posizione di Tännsjö, messo in luce da Arrhenius.

Come abbiamo visto sopra, alla Conclusione Ripugnante si può giungere su basi teoriche esili, ossia in base alla combinazione del Principio della Mera Addizione e del Principio di Non-Antiegalitarismo. Tuttavia, Tännsjö si occupa primariamente della Conclusione Ripugnante per difendere l'Utilitarismo edonista. Nello specifico Tännsjö ha in mente il Principio Totale in versione edonista, secondo il quale il migliore scenario è lo scenario che contiene la maggiore quantità totale di benessere, inteso come piacere⁵⁴. Un argomento contro il Principio Totale è che questo implica la Conclusione Ripugnante. Accettare la Conclusione Ripugnante è un modo per Tännsjö di rispondere a una critica che può essere mossa al Principio Totale⁵⁵. Ma l'adozione del Principio Totale, nota Arrhenius, peggiora la posizione di Tännsjö⁵⁶.

Se lo scenario preferibile è quello che contiene più benessere, allora, non solo dobbiamo preferire a un mondo pieno di persone con un elevato livello di benessere un mondo molto più popolato in cui ciascuno ha una vita appena degna di essere vissuta - Z migliore di A -, ma dobbiamo preferire anche un mondo molto più popolato in cui un enorme numero di persone vive una vita appena degna di essere vissuta, e in cui vi sono anche tantissime persone che vivono una vita degna di *non* essere vissuta, ossia una vita con benessere netto negativo - Z^* migliore di A . Sebbene le persone che vivono una vita degna di non essere vissuta contribuiscono in modo negativo al valore dello scenario, questo disvalore viene compensato dal valore dell'enorme numero di persone che vivono vite degne di essere vissute, e il valore positivo netto di queste può superare il valore delle vite con un elevato livello di benessere dell'altro scenario. Arrhenius chiama questa conclusione "la Conclusione Veramente Ripugnante" e ritiene che sia una conclusione difficile da accettare.

Come risponderebbe Tännsjö al problema sollevato da Arrhenius?⁵⁷ Tännsjö insisterebbe - secondo Cowie - nella difesa del suo argomento genealogico, ritenendo che le nostre intuizioni morali sono compromesse anche quando valutiamo il mondo Z^* : nemmeno la Conclusione Veramente Ripugnante sarebbe ripugnante dopotutto, e andrebbe accettata. Nello specifico l'argomento, ancora una volta, consisterebbe nel mostrare come le nostre intuizioni sul valore delle vite sono inaffidabili. Quando consideriamo Z^* siamo portati a immaginare un mondo infernale, ma Z^* può essere un mondo in cui coesistono due gruppi di persone, il primo che trascorre vite lunghe composte da anni che usualmente sono marginalmente positivi

⁵⁴ Parfit 1984, 387.

⁵⁵ Tännsjö 2004, 224.

⁵⁶ Arrhenius 2003.

⁵⁷ Secondo Cowie la via più promettente (ma nemmeno questa alla fine convincente) consiste nel negare che l'Accettazione della Conclusione Ripugnante implichi l'Accettazione della Conclusione Veramente Ripugnante (Cowie 2020b, 78 ss). Non sarebbe però questa la via seguita da Tännsjö.

ma a volte negativi, il secondo che trascorre vite lunghe composte da anni che usualmente sono marginalmente negativi e a volte sono positivi. Se intendiamo così Z^* , lo scenario cessa di essere ripugnante⁵⁸.

Contro questo argomento Cowie nota che l'Accettazione della Conclusione Veramente Ripugnante dipenderebbe da una particolare rappresentazione delle vite degne di non essere vissute di Z^* . Le vite degne di non essere vissute di Z^* potrebbero però essere diverse: potrebbero non essere vite appena degne di non essere vissute, ma vite piene di tormenti. Accettare che Z^* sia meglio di A anche in questi casi sembra davvero un rospo troppo grosso da ingoiare.

In questa versione del suo argomento Tännsjö contesterebbe le nostre intuizioni su cosa sia una vita degna di non essere vissuta. Rispetto a questa versione dell'argomento, mi sembra che la risposta di Cowie sia convincente. Ma possiamo sviluppare la posizione di Tännsjö in modo diverso. Invece che contestare le nostre intuizioni su cosa sia una vita degna di non essere vissuta, potremmo, ad esempio, bersagliare le nostre intuizioni sull'importanza del creare vite degne di essere vissute (anche se appena degne di essere vissute). Potremmo dire, in altri termini, che le nostre intuizioni morali sono difettose nel non cogliere l'importanza della creazione di vite aggiuntive, importanza che può bilanciare il disvalore insito nella creazione di vite degne di non essere vissute, sia che queste siano vite appena degne di non essere vissute, sia che siano vite tormentate.

Questa mossa mi sembra che sia coerente con lo spirito dell'Utilitarismo, con un approccio genealogico e, in generale, con un programma etico rivoluzionario che destituisca le intuizioni morali di primo livello, il senso comune, da parametro di valutazione delle varie teorie. Nel contesto della difesa dell'Utilitarismo questo approccio rivoluzionario è stato difeso, ad esempio, da Peter Singer e da Joshua Greene⁵⁹. Sebbene Greene non si occupi direttamente di etica della popolazione, quanto dei dilemmi legati al *Trolley problem*, è eloquente una sua osservazione (che prova, tra l'altro, la connessione tra i due dibattiti):

Our resistance to making more happy people is not, I think, a moral one. Rather, we living humans are engaged in a conspiracy against the most underrepresented people of all, an underrepresented majority, in fact: the helpless hypothetical masses who, thanks to our selfish choices, never get the chance to even protest their non-existence⁶⁰.

Secondo Greene le nostre intuizioni morali sarebbero profondamente difettose nella misura in cui non ci permettono di avvertire il valore insito nella creazione di nuove vite.

⁵⁸ Questo argomento non si ritrova nell'articolo di Tännsjö (sebbene ve ne siano tracce - si veda Tännsjö 2004, 224). Seguo l'analisi che Cowie fa di Tännsjö, che sembra essere basata su un manoscritto di quest'ultimo (Cowie 2020b, 75 ss.).

⁵⁹ Singer 2005; Greene 2013; si rinvia anche a Rocchè 2020 e 2024.

⁶⁰ Greene 2013, 326.

Una volta imboccata questa strada mi sembra inevitabile che il dibattito diventi un dialogo tra sordi. Una parte avanzerà un principio morale generale o una teoria. L'altra parte noterà come quel principio o teoria abbia un'implicazione pesantemente contro-intuitiva sotto il profilo morale. La prima parte non si scomporrà: l'implicazione è controintuitiva ma va accettata, perché le nostre intuizioni morali sono tutt'altro che infallibili (al contrario, sono pregiudizi, sono la fonte del problema). L'altra parte troverà allora un'ulteriore implicazione del principio o della teoria che cozza in modo ancora più deciso con le intuizioni di senso comune. Ma questa ulteriore dimostrazione di contro-intuitività sarà irrilevante o almeno non decisiva per la prima parte, dal momento che questa ha già messo in dubbio il valore delle intuizioni morali. Per quanto ingegnosi possano essere i controesempi forniti dal critico, questi hanno perso la capacità di confutare le sue proposte. E viceversa le sue proposte agli occhi del critico risulteranno inaccettabili e gratuite. Le due parti non stanno più giocando secondo le stesse regole. Il dibattito ha dato vita a due stili morali diversi.

5. STILI MORALI: IL METODO DELLA FAMILIARIZZAZIONE E IL METODO DELL'ACCETTAZIONE

Questi due stili non sono stati teorizzati⁶¹, e non vanno intesi come ipotesi ricostruttive sulle posizioni degli autori coinvolti nei dibattiti contemporanei di filosofia morale, bensì come “radicalizzazioni” dei loro argomenti (torneremo a breve su questo punto).

Possiamo chiamare i due stili “il Metodo intuizionistico”, o “il Metodo della familiarizzazione”, e “il Metodo dell'Accettazione”. Secondo il Metodo della familiarizzazione un giudizio morale per essere giustificato deve essere, in qualche modo, in accordo con le intuizioni morali dell'agente: deve *sembrare* giusto. Riflessione e dialogo morale preservano una funzione, dato questo ruolo chiave delle intuizioni di partenza? La riflessione e il dialogo morale funzionano come un contagio (endogeno o esogeno), nel senso che sono situazioni grazie alle quali può accadere che giudizi prima familiari cessino di essere familiari e che giudizi prima non-familiari (“inaccessibili” da un punto di vista intuitivo-emotivo) diventino familiari. Il rigetto o l'accoglimento di un certo giudizio si riduce alla registrazione delle nostre reazioni psicologiche. Per il Metodo dell'accettazione, invece, la familiarità di un giudizio non è condizione necessaria per la giustificazione del giudizio medesimo. Quello che sembra corretto potrebbe essere effettivamente sbagliato, e viceversa. Per questo il Metodo dell'Accettazione implica che in certi casi dobbiamo accettare conclusioni che sono contro-intuitive.

61 Sebbene vi siano operazioni teoriche che vanno in questa direzione, come la distinzione tra intuition chasing e bullet biting (Greene 2014 718-719).

Come detto, Cowie ha ben presente la posizione di Tännsjö⁶², e nei suoi scritti sulla teoria dell'errore morale non manca di considerare la posizione di chi rigetta una delle intuizioni che danno vita ai paradossi morali, ossia accetta conclusioni contro-intuitive⁶³. L'analisi di Cowie però a mio avviso non cattura l'essenza della posizione di chi argomenta a favore dell'accettazione di conclusioni contro-intuitive nel dibattito morale contemporaneo (penso a Tännsjö, Singer e Greene). Per Cowie la domanda fondamentale riguarda il se le conclusioni ripugnanti accettate sarebbero meno contro-intuitive dell'adozione della teoria dell'errore morale (se lo sono, abbiamo argomenti a favore del realismo, se non lo sono, abbiamo argomenti a favore della teoria dell'errore). Cowie riduce le ragioni a favore e contro una conclusione al loro carattere contro-intuitivo e procede a effettuare un bilanciamento di queste ragioni, che è un calcolo sulla contro-intuitività. Ma per i sostenitori dell'accettazione delle conclusioni contro-intuitive il carattere moralmente contro-intuitivo non è una ragione per abbandonare la loro teoria morale⁶⁴.

Quale può essere una ragione per adottare uno stile anziché un altro? Il mio suggerimento è che una ragione può provenire dalle posizioni metaetiche che vengono adottate. Invece che andare dall'etica sostanziale alla metaetica, si va dalla metaetica all'etica sostanziale.

Contrapponiamo due famiglie di posizioni in senso lato metaetiche: da un lato, il realismo e l'oggettivismo delle ragioni, dall'altro lato, il non-cognitivismo, la teoria dell'errore, e il soggettivismo delle ragioni nella sua variante internista. *Grosso modo* – sfumando una enormità di differenze, la cui considerazione sarebbe impossibile adesso – la faglia attorno alla quale queste due famiglie si dividono è costituita dal collegamento tra valori, ragioni, morali e il nostro apparato psicologico-emotivo-motivazionale, le nostre proattitudini. Per il non-cognitivismo, per la teoria dell'errore e per l'internismo delle ragioni, ossia per posizioni che ricomprenderò nel “nichilismo”, i nostri valori e ragioni finali dipendono dalle nostre proattitudini. Per la famiglia del realismo e dell'oggettivismo delle ragioni esistono invece delle verità morali, che, in quanto tali, sono indipendenti dalle proattitudini delle persone⁶⁵.

62 Cowie 2020.

63 Cowie 2022, 14 ss.

64 In un certo qual modo ogni teoria deve essere intuitiva per riscuotere l'assenso di persone in buona fede. Sarebbe ingiusto dire che Tännsjö, Singer e Greene non aspirino a incontrare le nostre intuizioni con le loro teorie. Il punto è che questi autori ritengono che una teoria morale non sia meno solida per il non appagare certe intuizioni morali. Stabilire quali intuizioni e di quale genere siano importanti e quali, invece, siano destituite di rilevanza è onere delle loro proposte teoriche. Un onere gravoso, ma in sé direi che questo atteggiamento selettivo rispetto alle intuizioni non è contraddittorio.

65 Sul collegamento tra teoria dell'errore e non-cognitivismo si veda Joyce 2001, 200 ss., e anche Parfit 2011b, 384 (che impiega anche il termine “nichilismo”). Sull'oggettivismo e il soggettivismo delle ragioni Parfit 2011a Cap. II, III. Sulla differenza tra ragioni esterne e ragioni interne Williams 1981 (1979). Sul come il soggettivismo internista (non-analitico) sia una forma di nichilismo,

Se si ritiene che esistano delle verità morali, e che i giudizi morali abbiano la funzione di riflettere queste verità, allora è possibile credere che certe nostre intuizioni morali, per quanto tenaci, siano radicalmente sbagliate⁶⁶, siano dei meri pregiudizi. Le intuizioni sono tenaci, ma lo sono solo da un punto di vista psicologico: un punto di vista irrilevante sul piano normativo. Se si ritiene che esistano verità morali e che le nostre intuizioni potrebbero essere radicalmente sbagliate, allora il metodo del ragionamento morale ammetterà che in certi casi si debbano accettare delle conclusioni contro-intuitive. Una prospettiva oggettivista, realista, rende sensata l'opzione in favore del Metodo dell'accettazione. Il Metodo dell'accettazione sarebbe invece privo di senso se si muove da una posizione morale nichilista, ossia una posizione che neghi l'esistenza di valori morali oggettivi, sia questa associata a una tesi non-cognitivistica oppure alla teoria dell'errore morale.

Il Metodo della Familiarizzazione richiede simmetricamente l'adozione del nichilismo oppure è compatibile con il realismo? Per rispondere a questa domanda servirebbe addentrarsi nel problema molto di più di quanto non possa farsi adesso. In generale, mi sembra che se il Metodo della Familiarizzazione sia compatibile o no con il realismo dipenda dal se in esso vi sia spazio o meno per la nozione di errore morale. Se il Metodo della Familiarizzazione non lascia spazio all'idea per cui l'agente versi in uno stato di errore morale (da distinguere rispetto agli errori sui fatti fisici) non è chiaro – sebbene sia richiesta una riflessione ulteriore – come possa lasciare spazio all'idea di verità morale, e dunque essere compatibile con il realismo.

Ma in che senso la teoria dell'errore – il nichilismo – avrebbe un *metodo* del ragionamento suo caratteristico? Si potrebbe obiettare che il Metodo della Familiarizzazione non solo non esclude l'adozione di una forma di realismo, ma esclude in modo deciso proprio l'adozione della teoria dell'errore. Infatti, ho presentato il Metodo della Familiarizzazione come un metodo per stabilire quando un giudizio morale è *giustificato*. Ma per la teoria dell'errore morale nessun giudizio morale parrebbe poter essere giustificato, dal momento che non esistono verità morali cui tendere. Se il Metodo della Familiarizzazione è un metodo del ragionamento che stabilisce in modo astratto quali tipi di ragioni abbiamo, dovrebbe essere assolutamente incompatibile con la teoria dell'errore morale per la quale non abbiamo ragioni per agire (le asserzioni sulle ragioni per agire sono tutte indistintamente false)⁶⁷.

Credo che possiamo difendere il legame tra Metodo della Familiarizzazione e teoria dell'errore morale. Tizia darebbe entrambe le braccia per vedere i suoi figli crescere in un mondo democratico, libero e pacifico. Dobbiamo per forza

espressione con la quale Parfit designa la teoria dell'errore, Parfit 2011b, 273, 442 (su Williams come nichilista).

66 Si veda come esempio di questa sensibilità l'analisi che Peter Unger fa dello schiavismo (Unger 1996, 14 ss.).

67 Questa obiezione concederebbe però un legame tra Metodo della Familiarizzazione e soggettivismo delle ragioni in versione esternista.

intendere Tizia come una persona che professa una qualche forma di realismo, o può Tizia coerentemente adottare la teoria dell'errore? Direi che l'atteggiamento di Tizia è compatibile con il rigetto del realismo. Tizia ha dei valori per cui morire, e non crede che questi valori riflettano delle verità morali, ma che dipendano dalle sue proattitudini. Crede che, in modo del tutto contingente, lei abbia certe proattitudini, ma queste proattitudini sono la sua identità. Questa credenza nella contingenza dei valori non pregiudica forse l'adozione di un vero e proprio punto di vista morale? Non mi sembra. Sebbene creda che i suoi valori siano completamente contingenti rispetto alle sue proattitudini, Tizia concepisce non solo ragioni ipotetiche, ma anche ragioni categoriche. Poniamo che Tizia sappia che verosimilmente i suoi figli *non* cresceranno in un mondo democratico, libero e pacifico, e che possa, in qualche modo, eliminare questo suo desiderio che sarà irrimediabilmente frustrato. Eliminare un desiderio la cui frustrazione le causerebbe dolore è: una soluzione razionale, qualora si tratti di un mero desiderio. Questa opzione però non soddisfa Tizia, perché dato il carattere delle sue proattitudini – proattitudini costitutive dell'identità – la rimozione del desiderio non è una soluzione accettabile. Tizia potrebbe trovarsi nella situazione descritta senza credere in alcun modo che vi siano delle ragioni normative (ragioni “esterne”) per cui lei, come ciascuna persona, debba fare quello che gli sembra giusto. Potrebbe pensare che le ragioni che riconosce sono il modo in cui fenomenologicamente si pongono le sue motivazioni: ragioni interne. Quando Tizia si chiede se un certo giudizio morale sia “giustificato” crede che l'unica risposta sensata riposi sulle sue attuali intuizioni morali sui fini. Questo vuol dire sottoscrivere il Metodo della Familiarizzazione.

Queste considerazioni rudimentali vogliono contribuire a gettare le basi per un'analisi dei rapporti tra ragionamento pratico e posizioni metaetiche. È importante tenere a mente – come si accennava in apertura – che, comunque, il Metodo della Familiarizzazione e il Metodo dell'Accettazione non pretendono di catturare le posizioni teoriche sul ragionamento pratico e sulla metaetica degli autori contemporanei analizzati. In primo luogo, molti autori potrebbero non avere adottato affatto un metodo esplicito⁶⁸. L'utilità di questa analisi consiste nel radicalizzare provvisoriamente i loro argomenti per dissotterrare certe ambiguità (“se si deve accettare la Conclusione Ripugnante, questo vuol dire che il senso comune non è mai arbitro della correttezza?”). In secondo luogo, è facile immaginare che molti degli autori che criticano l'accettazione di conclusioni contro-intuitive, e che dunque sarebbero ascrivibili entro il Metodo della Familiarizzazione, adottino posizioni realiste o rigettino, su altre basi, il nichilismo. Da questo punto di vista, il dubbio che la presente analisi introduce è se effettivamente le loro posizioni formino un insieme coerente.

68 Prendiamo ad esempio l'argomento di Arrhenius contro l'Accettazione della Conclusione Ripugnante. È possibile che in altri suoi scritti Arrhenius abbia difeso conclusioni morali contro-intuitive.

6. IL PROBLEMA DEGLI ATTEGGIAMENTI DI SECONDO LIVELLO

Prima di concludere, può essere utile soffermarsi su un problema. La possibilità di distinguere tra il Metodo della Familiarizzazione e il Metodo dell'Accettazione è messa a rischio dall'esistenza di una certa categoria di stati mentali.

Fino a ora, per presentare i due stili morali, ho detto che la differenza consiste nel fatto che il Metodo dell'Accettazione ammette una mossa che non sembrerebbe essere ammessa dal Metodo della Familiarizzazione: l'accettazione di conclusioni contro-intuitive. Avere ragioni per accettare conclusioni contro-intuitive vuol dire ammettere che abbiamo ragioni per essere persone diverse da quelle che siamo - persone con un insieme di proattitudini diverse da quelle che ci capita di avere. Il realismo, tramite il Metodo dell'accettazione, ammetterebbe la sussistenza di ragioni per essere persone diverse da quelle che siamo, per contro il nichilismo, tramite il Metodo della familiarizzazione, le negherebbe. Questa rappresentazione della differenza tra i due stili è però frettolosa.

Accade che le persone abbiano degli atteggiamenti di secondo livello critici rispetto a certi loro atteggiamenti di primo livello⁶⁹. È un semplice dato di fatto che una persona che trova contro-intuitive certe azioni può desiderare essere una persona che non le troverebbe contro-intuitive.

Un esempio che abbiamo incontrato è quello di Greene che si rammarica di non riuscire ad avvertire, come molti altri, il valore intrinseco della creazione di nuove vite. Il giudizio "la creazione di nuove vite ha valore intrinseco" è un giudizio familiare per Greene? In un certo senso "no", perché il giudizio è contro-intuitivo, e questo è il motivo del rammarico di Greene; in altro senso "sì", perché, appunto, Greene già vorrebbe avere un giudizio del genere.

Gli atteggiamenti di secondo livello critici confondono le acque dell'analisi che ho presentato, perché, da un lato, sono emozioni, intuizioni, proattitudini - pezzi della nostra identità pratica - e, come tali, secondo il Metodo della Familiarizzazione, rendono giustificato il giudizio su cui vertono, ma, dall'altro, sono giudizi che favorevoli alla riforma di certi nostri giudizi, e dunque all'accettazione di conclusioni contro-intuitive.

Se gli atteggiamenti di secondo livello hanno valore anche nel Metodo della Familiarizzazione, allora non è vero, come prima si era detto, che questo stile morale sia imperniato sul rigetto delle conclusioni moralmente contro-intuitive: anche per il Metodo della Familiarizzazione sarà sensato accettare una conclusione contro-intuitiva nella misura in cui abbiamo un atteggiamento di secondo livello in tal senso.

Mi sembra che comunque il collasso del Metodo della Familiarizzazione nel Metodo dell'Accettazione può essere evitato. Una cosa è dire che abbiamo delle ragioni per accettare conclusioni morali contro-intuitive, altra cosa che abbiamo

69 Frankfurt 1971.

delle ragioni per accettare delle conclusioni morali contro-intuitive *finché* abbiamo un'inclinazione in tal senso.

Ma non è forse vero che ogni proposta di accettare conclusioni morali controintuitive è sottoposta alla condizione implicita che l'accettazione rispecchi una qualche nostra inclinazione morale in tal senso? Ossia, l'accettazione delle conclusioni controintuitive non deve forse essere in qualche modo moralmente intuitiva? Mi sembra che questo sia il nodo che va sciolto da parte di coloro che hanno sdoganato l'accettazione delle conclusioni contro-intuitive. Questi autori dovrebbero chiarire quando e perché si devono accettare conclusioni contro-intuitive, al fine di evitare una rappresentazione caricaturale della loro posizione.

Se chi sostiene l'accettazione delle conclusioni controintuitive subordina l'accettazione alla sussistenza di una inclinazione in tal senso, allora non abbiamo prova che il ragionamento morale miri a trascendere le contingenze della psicologia umana: se alcune inclinazioni morali sono pregiudizi mentre altre non lo sono è una questione che viene da ultimo decisa sulla base delle nostre stesse, contingenti, inclinazioni morali. Se chi sostiene l'accettazione delle conclusioni controintuitive non subordina l'accettazione alle inclinazioni contingenti, allora abbiamo effettivamente due metodi del ragionamento morale diversi. Per il Metodo della Familiarizzazione le conclusioni morali contro-intuitive vanno accettate nella misura in cui abbiamo un'inclinazione morale in tal senso; per il Metodo dell'Accettazione può darsi il caso che dobbiamo accettare delle conclusioni morali contro-intuitive anche quando non abbiamo un'intuizione morale favorevole in tal senso (ma abbiamo intuizioni teoriche favorevoli di diverso genere).

Potrebbe obiettarsi che se questa è la differenza tra il Metodo della Familiarizzazione e il Metodo dell'Accettazione allora non siamo davanti a due metodi diversi del ragionamento morale comune. In fondo, normalmente quando le persone impiegano frasi del tipo “dobbiamo sforzarci di capire il loro dolore” o “dobbiamo sforzarci di non lasciarci commuovere” - ossia manifestano la volontà di accettare conclusioni contro-intuitive - è facile ipotizzare che lo facciano perché hanno un'inclinazione morale in tal senso. Mi sembra corretto. Il Metodo della Familiarizzazione sarebbe allora il modo di ragionare comune e il Metodo dell'Accettazione sarebbe tendenzialmente appannaggio dell'analisi filosofica. Il seguace del Metodo della Familiarizzazione sarebbe, dunque, in disaccordo solo con l'uso filosofico dell'accettazione delle conclusioni contro-intuitive e non anche con l'uso di senso comune. Una posizione che ricorda quella di Wittgenstein - nella lettura di Kripke -, che era contro l'idea di “seguire una regola” costruita dai filosofi, ma non anche contro la pratica comune del pensare di stare seguendo una regola.

7. CONCLUSIONI

Con questo articolo ho offerto una presentazione della crisi della morale, servendomi dell'opera recente di Christopher Cowie, che ha avuto il merito di convogliare e sviluppare alcune tensioni presenti nel dibattito morale contemporaneo. Oltre a riprendere l'itinerario di Cowie, ho proposto un modo alternativo di sviluppare questi problemi. In entrambi i casi – nella mia operazione e in quella di Cowie – il dibattito morale sostanziale viene collegato in modo stretto al dibattito metaetico. Per Cowie i problemi che affiorano nell'etica sostanziale hanno implicazioni, trascinano, nell'ambito metaetico, e spingono verso l'adozione della teoria dell'errore. L'itinerario prefigurato da me è inverso: certe posizioni metaetiche hanno implicazioni che riguardano l'etica sostanziale. L'argomento di Cowie è una critica – secondo lo stesso autore non decisiva – a certe posizioni metaetiche, mentre il mio si risolve in una critica a certi argomenti adoperati nell'ambito dell'etica sostanziale. In particolare, l'accettazione di conclusioni contro-intuitive potrebbe richiedere – quello presente è solo uno studio preliminare – l'adozione di una posizione metaetica realista. La critica non è che il realismo morale sia indifendibile. La critica di fondo è che il dibattito su questo nesso è sottosviluppato, e che è necessario svilupparlo, affinché nel dibattito morale si possa giocare “a carte scoperte”.

Non so se sia il mio percorso o quello di Cowie a essere più convincente, né se i due percorsi siano irriducibilmente alternativi. In ogni caso mi sembra che il problema dei paradossi spinga lo studio sulla normatività verso una maggiore integrazione tra metaetica ed etica sostanziale, da un lato, e, dall'altro, tra queste e la teoria del diritto, perché diventa cruciale capire – come osservato da Celano – cosa fare se la morale è in crisi; capire se le istituzioni giuridiche possano rappresentare una soluzione.

DIPINGERE IL PASSAGGIO. MONTAIGNE E L'OSCILLAZIONE

PAOLO SLOGO

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata
Università di Padova
slongopaolo@gmail.com

Ad Adone Brandalise

ABSTRACT

The aim we propose in this essay is to start research on an inaugural moment – the Montaigne's *Essays* – in which the ontological and ethical status of the human, and its (supposed) metaphysical centrality is questioned. The notion of «nature» that would derive from that statute, in the modern epistemology is conceived in an anthropocentric sense. Montaigne, especially in the “*Apology of Raymond Sebond*”, represents a significant counterpoint to the objectifying paradigm that is called into question today, the onset of another modernity compared to the one that (starting from the 17th Century) has defined the ethical and epistemological coordinates of relationship between human and non-human. Thus, the question that today questions that paradigm, which claimed to express the rationality and universality of modern knowledge on «human» and «non-human», could find a sharp conceptual tool precisely in Montaigne's anti-anthropocentric thought.

KEYWORDS

Montaigne, Nature, Human Condition, Animals, Knowledge

Il punto di vista antropocentrico ha costituito per moltissimo tempo la griglia di intelligibilità attraverso la quale esaminare la relazione tra la natura e l'umano. La domanda che interroga oggi criticamente quel paradigma, che ha preteso di esprimere la razionalità e l'universalità del sapere dei moderni, può trovare un acuminato strumento concettuale nel pensiero anti-anthropocentrico di Montaigne. Gli *Essays* rappresentano da questo punto di vista un significativo controcanto rispetto al paradigma oggettivante che oggi è messo in questione, l'*essor* di un'altra modernità rispetto a quella che ha definito durevolmente le coordinate ontologiche ed epistemologiche di quella relazione e delle sue ricadute politiche¹. Lo scopo che ci

proponiamo qui è di indicare la traccia di una ricerca genealogica sul momento montaignano nel quale lo statuto ontologico ed etico dell'umana «condizione», la sua supposta centralità metafisica, è stata revocata in dubbio, e la stessa nozione di «natura» che da quello statuto sarebbe derivata nel Moderno è stata pensata in un altro modo².

1. Lo statuto del movimento di pensiero che porta Montaigne ad affrontare la questione della natura umana si trova ben illustrato nel capitolo 21 del primo libro dei *Saggi*, intitolato programmaticamente “Della forza dell’immaginazione”. Qui Montaigne subordina la storia alla finzione, l’indagine sul reale alla ricerca del *possible*. Non si tratta di fare il lavoro dello storico ma di cogliere il raro e il memorabile, il “favoloso”: «Anche nello studio che faccio dei nostri costumi e dei nostri atti le testimonianze favolose, purché siano possibili, servono al pari di quelle vere. Accaduto o non accaduto, a Parigi o a Roma, a Giovanni o a Pietro, è sempre un tratto dell’umana capacità di cui sono utilmente avvertito da quel racconto. Lo vedo e ne traggio profitto egualmente, sia esso ombra o cosa concreta. E fra le diverse versioni che spesso offrono le storie prendo, per servirmene, la più rara e memorabile. Ci sono autori il cui scopo è di raccontare i fatti. Il mio, se potessi arrivarci, sarebbe di parlare di ciò che può accadere. Giustamente nelle scuole si permette di supporre delle similitudini, quando non ve ne siano nella realtà. Io tuttavia non faccio così, e a questo riguardo supero in scrupolo superstizioso ogni fedeltà storica. Negli esempi che metto qui, di ciò che ho udito, fatto o detto, mi son vietato di osar alterare perfino le più insignificanti e inutili circostanze. La mia coscienza non falsifica uno iota, la mia scienza non so» (I, xxi, 105-106; 137)³. L’approccio di Montaigne non è

¹ Su queste ricadute politiche cfr. L. Bazzicalupo, *Natura e politica. Il potere dei saperi: dal certo all’indeterminato*, in «Filosofia politica», 3, 2023, pp. 465-482; ma si veda sul tema l’intera sezione monografica di questo fascicolo della rivista (“Materiali per un lessico politico europeo: «Natura»”), pp. 385-499.

² Come ha visto bene Philippe Descola, per il quale Montaigne è tra i primi nella modernità ad aver messo in discussione il «privilegio ontologico accordato all’umanità, mettendo in causa innanzitutto la frontiera sempre instabile per mezzo della quale noi cerchiamo di distinguerci dagli animali» (P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, p. 306). Non c’è dubbio, sostiene Descola, che a partire da Montaigne «una corrente diffusa e minoritaria che può essere qualificata come gradualista non ha smesso di contestare la concezione avallata dai Moderni del posto singolare attribuito all’uomo nella Natura per il fatto delle sue disposizioni interne» (ivi, p. 310). Il piano di una radicale storicizzazione del nome «natura» è quello dentro cui si muove anche Bruno Latour. Per Latour continuare a parlare di «natura» significa muoversi proprio dentro quel dispositivo che l’ha resa, di fatto, impensabile. Secondo Latour dobbiamo perciò pensare la parola Natura come un «nome proprio», come il nome «di una figura cosmologica fra tante» (B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, trad. it. di D. Carestina, Meltemi, Milano 2020, p. 68).

³ I *Saggi* vengono citati nel corpo del testo tra parentesi con l’indicazione del libro, del capitolo (in cifre romane), della pagina dell’edizione francese di riferimento (Montaigne, *Les Essais*, édition P. Villey- V.-L. Saulnier, Préface de M. Conche, PUF, Paris 2004²) e dal numero della pagina della traduzione italiana a cura di F. Garavini (Montaigne, *Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 2002⁴).

dunque soltanto “comparativo”, se con ciò si intende la ricerca e la collezione delle similitudini. Non si tratta, qui, di accumulare i fatti per stabilire un’uniformità della “natura umana”, ma di avviare piuttosto un’ermeneutica del *possibile* capace di pensare quest’ultima piuttosto come *condizione*⁴. Così, la ragione come facoltà umana non è più ciò attraverso cui il reale o il divino possano essere conosciuti. Essa è destituita della sua “*dignitas*” e ricondotta all’immaginazione⁵, dotata così di una funzione *vitale* ben precisa. È per questo che non è più a partire dalla ragione che è possibile determinare l’*essenza* dell’uomo, ma sarà piuttosto a partire dalla determinazione *eventuale* della natura umana che sarà possibile cogliere i caratteri della ragione. Se non è possibile partire dalla ragione per definire la natura dell’umano non resterà, allora, che approssimarsi all’umano sostituendolo da ogni *centro* immaginario e situandolo invece nella sua insuperabile *circostanza*.

Il solo modo di accostarsi alla «condizione» umana è, per Montaigne, quello che consiste nel far lavorare l’immaginazione, nel farle cioè percorrere l’esperienza al fine di assegnare all’umano il suo ‘posizionamento’ nella natura. Il confronto tra essere umano e animale diviene allora lo strumento privilegiato di questa singolare antropologia. Se Montaigne si serve del confronto, della *comparaison*⁶, e fa ricorso

⁴ Commentando questo passo, Olivier Guerrier indica la fonte di questa nozione di «possibile» negli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico (I, 226-230), «un souvenir de la théorie de l’impression plausible, la *pithané phantasia*, impression purement subjective que Sextus Empiricus prête aux Nouveaux Académiciens comme critère pour l’eudaimonologie, et dont on sait qu’elle a été traduite par «probabile» dans les *Academiques* de Cicéron, faisant dériver les choses à tort vers une sorte de probabilisme impliquant de jugements sur le réel » (*Le champ du «possible»: de la jurisprudence aux Essais*, in *L’écriture du scepticisme chez Montaigne*, Actes des journées d’étude [15-16 novembre 2001], réunis et publiés par M.L. Demonet et A. Legros, Droz, Genève 2004, pp. 160-161). La prova di ciò sarebbe questo passaggio dell’«*Apologie*», senza dubbio ispirato – a suo avviso – dagli *Academica* di Cicerone: «Eppure non vi è setta che non sia costretta a permettere al suo saggio di accettare molte cose senza comprenderle, né percepirle, né consentirvi, se vuol vivere (*s’il veut vivre*). E quando si mette in mare, egli segue questo proposito, ignorando se gli sarà vantaggioso, e si affida al fatto che il vascello sia buono, il pilota esperto, la stagione favorevole, circostanze soltanto probabili (*probables seulement*), che egli è tenuto ad ammettere, lasciandosi guidare dalle apparenze, purché non si presentino in manifesta contraddizione» (II, xii, 505-506; 662). Ma quando Montaigne parla della propria indagine *antropologica*, dello studio «dei nostri costumi e dei nostri atti», il giudizio sul “possibile” sembra trovare una consistenza ed un’efficacia intorno al “*fabuleux*”. Cfr. A. Tournon, «*Advenu ou non advenu*», in C. G. Dubois (a cura di), *Montaigne et l’histoire*, Klincksiek, Paris 1991, pp. 31-38.

⁵ «Tuttavia noi gli prescriviamo dei limiti, teniamo la sua potenza assediata dalle nostre ragioni (chiamo ragione le nostre fantasie e le nostre immaginazioni) (*J’appelle raison nos resveries et nos songes*)» (II, xii, 523; 688); «J’appelle toujours “raison” cette apparence de discours que chacun forge en soi – cette raison [...] c’est un instrument de plomb, et de cire, allongeable, ployable, et accommodable à tous biais et à toutes mesures» (ivi, 565). Si veda, sul tema dell’immaginazione in Montaigne, N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, parte III, cap. I, pp. 183-212. Cfr. J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza* (1982), trad. it. il Mulino, Bologna 1984, pp. 46-47.

⁶ «Tutte le cose si corrispondono per qualche somiglianza (*par quelque similitude*), ogni esempio zoppica, e il paragone che si trae dall’esperienza (*que se tire de l’expérience*) è sempre difettoso e imperfetto (*defaillante et imparfaite*); si collegano tuttavia i confronti (*On joint toutefois la*

all'esperienza (e alle testimonianze letterarie, alle 'storie'), ciò significa che la natura non è tanto "scoperta" quanto pazientemente, laboriosamente *costruita* nella consapevolezza della sua inevitabile inesattezza: «la filosofia ci presenta non ciò che è, o ciò che essa crede, ma ciò che essa fabbrica e che ha maggior verosimiglianza ed eleganza» (II, xii, 708; 537). Il confronto, la *comparaison*, lucido quanto ai limiti della sua validità, verrà messo alla prova insieme al suo «oggetto» in questa ricerca. Situare l'umano *nella* natura, significa infatti trovargli un posizionamento tra gli astri e gli animali.

Riguardo agli astri e al grande "tutto" di cui egli non è che una parte, l'uomo appare incapace di superare la parzialità della propria condizione, e quindi della propria collocazione. Riguardo agli animali, nelle pagine del "bestiario" contenuto nell' "Apologie de Raymond Sebond" egli perde la sua specificità e diviene così animale a sua volta, compresa la sua ragione e funzione più alta: il raziocinio logico. Poiché il confronto dell'essere umano con le bestie non porta soltanto Montaigne alla critica dell'Umanesimo, ma lo induce anche a rifiutare la definizione specifica dell'uomo come "animale razionale"⁷. La ricerca del suo *posto* nella natura ha per effetto non soltanto di decentrarlo ma di scoprire che in realtà l'essere umano non ha *un* posizionamento assegnabile, anzi non è neppure adatto a *posizionarsi* nella natura, a trovare uno spazio che gli sia davvero 'proprio'. In tal modo ciò che viene criticato non è solo il modello medievale della *scala naturae*, ma anche quello umanistico-rinascimentale della *dignitas homini* e della sua supposta centralità ontologica. Al termine dell'analisi l'uomo appare come quell'ente che immagina la natura e, *immaginandola*, la costruisce per sé⁸.

2. Il "bestiario" di Montaigne non è pertanto l'espressione di un pensiero pre-moderno ma testimonia piuttosto di quella che Derrida ha definito «una tradizione che concede molto all'animale»⁹. Montaigne ironizza «sull'impudenza umana

comparaison) per qualche punto comune. Così le leggi servono, e così si adattano a ciascuno dei nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua.» (III, xiii, 1070; 1430).

⁷ Sebond, nella *Theologia naturalis*, si appoggiava non solo sul testo biblico per provare che solo l'uomo è la vera *imago Dei*, ma anche sull'esperienza, grazie alla quale si vede che l'uomo è, nella scala della natura, l'ultimo e il più alto gradino, e che questa salita finisce con la sua persona: ne consegue che egli perfeziona l'ultimo punto della *rassomiglianza*. Su Montaigne e la teologia, cfr. «Dieu à notre commerce et société». *Montaigne et la théologie*. Études publiées sous la direction de Philippe Desan, Droz, Genève 2008.

⁸ Sulla questione dell'uomo in Montaigne, si veda M.- L. Demonet (a cura di), *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, Paris 1999, in part. i saggi di A. Tournon, *L'humaine condition: Que sais-je? Qui suis-je?* pp. 15-32 e di Jean-Yves Pouilloux, *La forme maîtresse*, pp. 33-46. Cfr. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., pp. 190-201.

⁹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; trad. it *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 41. In una nota dedicata all'*Apologie de Raymond Sebond*, Derrida scrive: «Questo, bisogna convenirne, è uno dei più importanti testi pre-cartesiani e anti-cartesiani che

rispetto alle bestie», e non si fida delle analogie, delle affinità e delle similitudini tra l'uomo e l'animale¹⁰. Assai serrata, la logica che si sviluppa nel bestiaro resiste ad ogni interpretazione "realista" di ciò che vi si dice degli animali. Il bestiaro infatti valuta la pertinenza del *discorso* dell'uomo sugli animali, la «presunzione» e l'«immaginazione» umana quando pretende di sapere ciò che passa nella testa degli animali. Soprattutto quando pretende di attribuire o negare loro delle facoltà¹¹. L'obiettivo di Montaigne non è di confrontare direttamente l'uomo all'animale, ma di analizzare la validità dell'intenzione filosofica e la coerenza del discorso umanistico riguardo all'animale. Non soltanto il bestiaro distrugge la rappresentazione di una «superiorità» di natura degli uomini sugli animali, ma distrugge la nozione stessa di specie¹². Non ci sono più i generi e le specie, e ancora meno l'inclusione delle specie nei generi, non ci sono altro che degli individui in uno spazio. Ma questi individui sono – ciascuno – una molteplicità e un movimento¹³. Il percorso è duplice: da un lato egli prende in esame la validità della definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale; dall'altro mira a mostrare come nel merito degli stessi principi umanisti i discorsi sugli animali sono contraddittori. E ne conclude che ciò che si dice degli animali è falso o quantomeno gratuito, e che, se anche per assurdo fosse vero, allora bisognerebbe dedurne l'inferiorità degli uomini, tanto è manifesto che l'istinto è superiore alla ragione. In nome di quale evidenza i filosofi attribuiscono la ragione proprio all'uomo, all'uomo come il suo proprio¹⁴? Definire l'uomo attraverso la ragione è possibile solo a patto che si consideri innanzitutto che il comportamento animale manifesterebbe di per se stesso che esso non deriva che da una casualità istintiva, mentre l'arte umana rivelerebbe invece una facoltà razionale; in secondo luogo, che gli uomini sentano interiormente che non sono costretti dalla natura a fare questo o quello, e sono dunque ragionevoli perché liberi. Noi non

ci siano sull'animale" (ivi). Quella tradizione da cui Montaigne si differenzia va, dice Derrida, «da Aristotele a Lacan», passando per Cartesio.

¹⁰ Sul rapporto uomo-animale in Montaigne, cfr. T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes, sur les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, Paris 1998, pp. 65 sgg. Id., *L'âme des bêtes chez Montaigne et Descartes*, Vrin, Paris 1997. Un'imponente ricostruzione della tematica filosofica dell'animalità si trova in E. De Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, POL, Paris 1998.

¹¹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 41. Cfr. anche T. Gontier, *De l'homme à l'animal*, cit., pp. 59-65.

¹² Se è vero che « il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme » (ii, xii, 466), allora non solo non si dà più alcuna realtà oggettiva dei generi e delle specie in Montaigne, ma non c'è più nemmeno, come pensava Ockham, una *convenientia* maggiore tra Socrate e Platone che tra Socrate ed un asino, poiché non è che a causa di un'immaginazione ingannatrice che essi si assomigliano maggiormente tra loro che ciascuno di loro all'asino (A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris 1980, p. 93).

¹³ Secondo Marcel Conche, in Montaigne «l'idea generale esprime una moltitudine, non un'essenza».

¹⁴ Su questo, cfr. M.-L. Demonet, *Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 47-84 e, soprattutto, la sua bella introduzione al volume, intitolata *L'homme en gros*, ivi, pp. 1-13.

abbiamo alcun accesso all'interiorità (supposta) dell'anima delle bestie. Il secondo argomento deriva da questo dato di fatto, poiché è illegittimo concludere alcunché su questa interiorità, nemmeno se essa esista oppure no. L'argomento del sentimento interno della nostra libertà non può dunque servire a stabilire la sottomissione animale all'istinto. «Perché in essi immaginiamo questa costrizione naturale, noi che non proviamo niente di simile?» (ivi, 460; 595). Non resterà allora che un solo modo per determinare se gli uomini sono i soli esseri ragionevoli: confrontare, come fa Plutarco, i comportamenti rispettivi degli uomini e degli animali¹⁵. L'osservazione mostra dei comportamenti strettamente analoghi, e così come «da effetti simili dobbiamo indurre facoltà simili (*de pareils effets pareilles facultés*)» (*ibid.*), non c'è alcun motivo di supporre che «quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire» differisca tra l'uomo e l'animale. Non c'è, infatti, azione animale che sia specificamente differente dalle azioni umane. Se è così, non vi sono che due conclusioni possibili. O il comportamento umano si spiega attraverso la ragione, e allora solo la ragione è in grado di spiegare a sua volta il comportamento animale, e ne segue che essa non è il «proprio» dell'uomo¹⁶; oppure, se si rifiuta di accordare la ragione alle bestie, bisogna dedurre che tutto ciò che noi crediamo procedere in noi dalla ragione nient'altro è, in realtà, che un'altra forma di istinto¹⁷. La ragione

¹⁵ Il tema plutarco della «intelligenza» e della «socievolezza» degli animali – centrale nell'*Apolo-gia di Raymond Sebond* – è presente anche in La Boétie (E. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. par S. Goyard-Fabre, GF Flammarion, Paris 1983, p. 141). Anche qui la fonte è plutarca: sul confronto tra i costumi [*ethe*] e gli stili di vita [*diaitia*] degli uomini e quelli degli animali, si veda Plutarco, *De sollertia animalium*, trad. it. in Plutarco, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2017, pp. 1855-1905 (qui p. 1861). Montaigne legge Plutarco (che nei *Saggi* è l'autore più citato) nella versione francese di Jacques Amyot, che traduce le *Vite* nel 1559 e i *Moralia* nel 1572. Sulla presenza di Plutarco in Montaigne si vedano, almeno, R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*, Droz, Genève 1965; G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, cit., pp. 63-89; A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., pp. 143-144; I. Kostantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989; M. D. Couzinet, la voce «Montaigne» nel *Dictionnaire Plutarque, Vies parallèles*, éd. F. Hartog, Paris 2001, pp. 2046-2048.

¹⁶ Bisogna «riconoscere di conseguenza che quello stesso raziocinio (*ce mesme discours*), quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire è anche quello degli animali» (II, xii, 460; 595). Infatti, «l'ordine che provvede alle pulci e alle talpe, provvede anche agli uomini che hanno la pazienza di lasciarsi governare come le pulci e le talpe» (II, xxxvii, 767; 1017). Cfr. Plutarco, *Bruta animalia ratione uti*, trad. it. in Plutarco, *Tutti i Moralia*, cit., pp. 1906-1919.

¹⁷ «Quanto al parlare, è certo che, se non è naturale non è necessario. Tuttavia io credo che un fanciullo che fosse stato allevato in piena solitudine, lontano da ogni rapporto umano (e sarebbe un esperimento difficile a farsi), avrebbe qualche specie di linguaggio per esprimere i suoi pensieri; e non è credibile che la natura abbia rifiutato a noi questo messo che ha dato a molti altri animali: infatti, che altro è, se non parlare, la facoltà che vediamo in loro di lamentarsi, di rallegrarsi, di chiamarsi a vicenda in aiuto, di invitarsi all'amore, come fanno con l'uso della loro voce? Come potrebbero non parlare tra loro? Parlano pure a noi, e noi a loro. In quante maniere parliamo ai nostri cani? Ed essi ci rispondono. Noi parliamo loro con un altro linguaggio, con altri appellativi che con gli uccelli, coi porci, coi buoi, coi cavalli, e cambiamo idioma secondo la specie» (II, 12, 458; 592-593).

non è allora, per Montaigne, «il proprio» dell'uomo¹⁸. Dato che essa non è più l'istanza in cui si iscrive una superiorità di essenza, essa è ricondotta ad essere nient'altro che *una* delle determinazioni della vita: la volpe, il cane, l'uccello fanno certo uso della ragione, anzi essi ne fanno l'uso corretto, poiché la usano per vivere.

Mentre critica i postulati “razionalisti”, Montaigne prende allo stesso tempo alla lettera la valorizzazione “umanista” della ragione per mostrare che essa si contraddice. Il principio che sta alla base della morale umanistica è, per Montaigne, illogico. La dignità dell'uomo è fondata sulla superiorità ‘etica’ che la ragione gli conferirebbe sulla natura¹⁹. Ora, se l'ipotesi umanistica fosse vera, se la ragione fosse “propria” dell'uomo, bisognerebbe necessariamente concluderne che l'uomo è la più indegna e la più miserabile delle creature, la più maltrattata da una natura matrigna: «Veramente, a questo riguardo, avremmo ben ragione di chiamarla un'ingiustissima matrigna. Ma non è così; il nostro regime non è così difforme e sregolato (*notre police n'est pas si difforme et desreglée*)» (ivi, 456; 589)²⁰. Da un lato, infatti, è evidente che l'istinto di ogni creatura fa meglio della ragione ciò che è necessario “alla conservazione del suo essere” (*ibid.*); dall'altro, esso fa anche molto di più. Montaigne si limita a mostrare come, se non è fondato il rapportare all'istinto comportamenti analoghi a quelli degli uomini, a maggior ragione non vi si potranno ridurre le azioni che oltrepassano l'arte: «perché attribuiamo a non so quale inclinazione naturale e bassa le opere che superano tutto quello che noi possiamo per natura e per arte?» (455; 589). In ogni caso, qualunque sia il principio che presiede alle opere degli animali, è un fatto dell'esperienza che le loro realizzazioni sorpassano di molto l'arte degli uomini. Se istinto vi è, quindi, gli uomini non hanno alcun motivo di lodare il fatto di sfuggire ad esso, e gli umanisti hanno torto nell'attribuire all'uomo una superiorità che spetta, sia *de facto* che *de jure* si potrebbe dire, alle bestie. È dunque impossibile circoscrivere l'identità umana per mezzo della differenza con le identità animali, poiché il bestiario ha ormai, di fatto, cancellato l'umanità come specie²¹: in questa antropologia scettica non è più in relazione all'animalità che l'uomo si potrà definire, salvo che non lo si definisca ormai come *nient'altro* che un semplice «animale». Il bestiario critica l'idea stessa di un ordine fondato nella natura delle cose, cioè sull'astrazione, sulla generalità di una definizione ricavata per *estrazione* degli elementi comuni dalle singolarità dei casi e degli esempi. L'astrazione è, per Montaigne, una procedura di mutilazione del reale, poiché essa non può che ignorarne le singolarità, riducendole *ad unum* proprio al fine di

¹⁸ M.-L. Demonet, *Les propres de l'homme*, cit., p. 61. Cfr. H. Weber, *Montaigne et l'idée de nature*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», V, 1954, pp. 41-63.

¹⁹ Cfr. sul punto M. Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019, p. 107.

²⁰ «Queste lagnanze sono ingiustificate, c'è nel governo del mondo (*en la police du monde*) una maggiore eguaglianza e un rapporto più uniforme» (II, 12, 456; 590).

²¹ Su questo punto ci sembrano assai parziali le classiche letture *umanistiche* di Montaigne, come quella proposta a suo tempo da Hugo Friedrich, *Montaigne*, Francke Verlag, Bern 1949.

neutralizzarle. L'indagine scettica condotta nell'*Apologie*, vietando a sé stessa la procedura comprensiva non potrà che esplorare le *eccedenze*: i margini di oggetti abbastanza singolari perché l'approccio al loro campo di possibilità, per così dire, risulti fecondo. Il rifiuto dell'astrazione intellettuale implica la costituzione di una procedura di approccio al reale attraverso il margine. Si tratta di una nuova logica, una logica *estensiva* che Montaigne applica a diversi oggetti e attraverso la quale cerca di cogliere il suo, oltrepassando ciò che si dà all'osservazione – che è sempre *comune*, nel doppio senso di generale e di abituale – per considerarlo alla luce di ciò di cui esso è capace, di ciò che è suscettibile di essere, di ciò che può essere. Comprendere l'uomo, è certo comprendere ciò che gli uomini fanno comunemente o ordinariamente. Ma, paradossalmente, ciò non è possibile se non cercando ciò che essi *possono* fare. La procedura dell'indagine è dinamica, costruisce essa stessa il suo oggetto, introducendovi delle tensioni che vanno in senso opposto per arrivare ad un massimo di estensione. La ricerca del *possibile*, che si sostituisce alla comprensione del reale, porta con sé un cambiamento nella pratica di pensiero di Montaigne, che si impegna in una ricerca dell'eccedenza, in un'attenzione al raro, al singolare, a ciò che è in qualche modo "estremo", al fine non tanto di confrontare quanto di percorrere l'insieme di un nuovo "campo", il più largo possibile, il più *esteso* possibile, da un capo all'altro²². È per questo che l'indagine "antropologica" si svolge ricorrendo spesso agli esempi della tradizione antica (Catone, Alessandro, Cesare e così via), o forse più esattamente mostra nell'analisi stessa di questi esempi che essi non permettono di istituire una scala *morale* analoga alla scala della natura. Paradossalmente, questa ricerca del raro, del possibile, anche del mostruoso, porta all'emergenza di una pratica di pensiero capace di decifrare l'ordinario.

3. Il «confronto», la *comparaison*, è sottoposta a critica da parte di Montaigne in quanto pratica riduttiva che riconduce l'alterità all'identità, a discapito delle singolarità e a vantaggio di una generalità astratta²³. La *comparaison* manca di rigore, e dunque anche di valore, perché è vano parlare della specie umana come di una classe di esseri definiti dalla loro ragione, o dalla loro religiosità, dato che questi

²²Sul nuovo campo aperto dalla ricerca di Montaigne, cfr. J. Y. Pouilloux, *Penser la limite*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 33-34, 1993, pp. 157-162 e A. Stegmann, *Montaigne critico del pensiero umanistico*, «Filosofia», XI, 1960, pp. 561-572. Ma, soprattutto, A. Tournon, *L'étrange semblable*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 29-32, 1993, pp. 249-261 e Id., «Route par ailleurs». *Le nouveau langage des Essais*, Champion, Paris 2006. Sul concetto di "possibile" in Montaigne, si veda O. Guerrier, *Le champ du «possible»: de la jurisprudence aux Essais*, in *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, cit., pp. 159-168.

²³Secondo M.-L. Demonet, l'«*homme en gros*» non è affatto sovrapponibile al concetto dell'uomo «universale» della metafisica e della morale: «L'homme total serait anormalique car ses parties ne seraient jamais homogènes, ni les particuliers identiques» (*Montaigne et la question de l'homme*, cit., p. 6). Di qui l'importanza epistemologica del *racconto* storico, che permette solamente un'apprezzamento «grossier» dell'uomo. M. L. Demonet mostra come la «*grossièreté*» divenga in Montaigne un vero strumento ermeneutico «soversivo».

attributi essi li hanno in comune con molti altri animali. Che sia confrontato alle bestie o che sia oggetto dell'approccio estensivo più largo, l'uomo appare sempre più chiaramente come un essere che non è appropriato definire attraverso la ragione. Quale sarà allora lo statuto della ragione in Montaigne? Una volta acquisito che essa non è in grado di darci la verità, che essa non è l'istanza attraverso la quale il mondo e il divino ci diventano intelligibili, non resta che cercare di comprendere la natura reale dei principi logici, come di quelli dell'evidenza sensibile e poi di quella intellettuale, per portare a compimento la critica delle facoltà per mezzo delle quali l'uomo *immagina* sé stesso e cioè si assegna un 'posto' - collocandosi perciò in una *postura etica* - come specie più che animale.

Quelli che i filosofi chiamano "principi" non sono dunque nient'altro che l'espressione della vacuità dei loro discorsi quando questi si allontanano da ciò che ha un senso determinabile nel linguaggio comune. I principi non sono che *postulati* la cui autorità è obiettivamente nulla, poiché essi risultano sempre da elaborazioni dottrinali molteplici, e derivate per lo più da altre scienze. Scrive Montaigne, sempre nell'*Apologie*: «In questa pratica e commercio di scienza noi abbiamo preso per moneta sonante il detto di Pitagora, che a ogni esperto si deve prestar fede per la sua arte. Il dialettico rinvia al grammatico per il significato delle parole, il retore prende a prestito dal dialettico i punti delle argomentazioni; il poeta prende dal musicista i metri; il geometra dall'aritmico le proporzioni; i metafisici prendono per fondamento le congetture della fisica. Ogni scienza, infatti, ha i propri principi presupposti, per cui il giudizio umano è imbrigliato da ogni parte. Se venite a urtare questa barriera in cui giace l'errore principale, hanno subito in bocca quella sentenza, che non bisogna discutere con coloro che negano i principi» (II, xii, 540; 713). Noi non risaliamo mai ad un'evidenza tale da poter essere letta come verità ma a «principi presupposti». Privati del riferimento verticale ad un reale *ontologicamente* in grado di convalidare proposizioni particolari che sarebbero deducibili da questo con certezza, i nostri saperi sono confinati dentro una catena "orizzontale" di opinioni.

Così, la metafisica lungi dall'essere al principio della scienza non ne è che una riproduzione confusa. L'apparente solidità dei sistemi dogmatici riposa sulla loro interna coerenza logica e ne contrassegna il dogmatismo, ma la coerenza del sistema nasconde il carattere fittizio delle costruzioni dottrinali e conferisce loro un'evidenza di cui è difficile smascherare il carattere di impostura: «Su fondamenti riconosciuti è molto facile costruire quel che si vuole; infatti, seguendo le regole e l'impostazione di questo punto di partenza, le rimanenti parti dell'edificio si tirano avanti facilmente, senza che cedano. In questo modo troviamo la nostra ragione ben fondata e discorriamo a colpo sicuro; infatti i nostri maestri invadono ed occupano in precedenza tanto posto nella nostra opinione quanto ne occorre loro per concludere poi quello che vogliono, a guisa dei matematici, con le loro domande prestabilite, il nostro consenso e la nostra approvazione fornisce loro di che

trascinarci a destra e a sinistra, e farci piroettare a loro piacimento. Chiunque è creduto nei suoi presupposti è nostro maestro e nostro dio; egli stabilirà la pianta delle sue fondamenta così ampia e agevole che, per mezzo di queste, potrà farci salire, se vuole, fino alle nuvole» (*ibid.*; 712-713). Lezione antidogmatica, *skepsis* autentica. Il dogmatismo è la sintesi arbitraria delle evidenze in una apparente coerenza logica. Ora, per Montaigne la logica non è nulla e l'evidenza, a sua volta, è qualcosa di necessariamente non razionale, fondato cioè su una *tecnica* discorsiva. Per quanto concerne l'evidenza intellettuale, questa tecnica discorsiva resta per intero ferma ad un'esperienza non interrogata, del tutto "ingenua". Non solo la forma logica, in quanto tale, non possiede alcun valore teorico in sé, ma anzi essa è di ostacolo alla parola, visto che la stessa struttura logica porta a seconda dei casi ad un truismo o ad una contraddizione²⁴.

Al principio del discorso non resta che la nuda *evidenza*, un'evidenza che deriva a sua volta da un puro *sentire*: neanche per un istante Montaigne nega che vi sia qualcosa di evidente "di per sé". È proprio il riconoscimento di questo genere di evidenza che rende impossibile, anzi ridicolo, il tentativo dogmatico della sua fondazione. Solo un'altra evidenza potrebbe fondare un'evidenza, in una sorta di regressione all'infinito. La ragione è dunque ricondotta - ad ogni pagina degli *Essais* - all'immaginazione: le matematiche stesse non sfuggono a questa riduzione. Montaigne vede nelle matematiche nient'altro che una "costruzione" teorica: non soltanto la geometria - ad esempio - non è il luogo di alcuna certezza *a priori*, ma è essa stessa piuttosto l'indice della vanità della ragione quando quest'ultima pretende di misurarsi con qualcuno dei suoi «*effects*»²⁵. Le matematiche sono così il luogo privilegiato in cui Montaigne può mostrare che in esse lo *spirito* non si accontenta di ignorare del tutto il reale, ma addirittura «è d'impaccio a sé stesso», vale a dire si contraddice nel momento in cui i dati dell'esperienza gli fanno difetto²⁶. La concatenazione sistematica delle idee non è che è un *effetto* della fantasia che obbedisce ad un impulso *estetico*: lo scetticismo di Montaigne sembra dunque portare in sé

²⁴ La logica è nulla dato che essa sfocia in assurdità che ne svelano l'inanità. Come si può fondare qualcosa su un artificio logico, come nel caso del sofisma del mentitore che probabilmente Montaigne riprende da Cicerone (II, xii, 527; 693).

²⁵ «*Les effects*» e «*la raison*», infatti, «sono cose che cozzano spesso, e mi hanno detto che nella geometria (che ritiene di aver raggiunto il massimo punto di certezza fra le scienze) si trovano delle dimostrazioni incontrovertibili che sovvertono la verità dell'esperienza: Jacques Peletier, per esempio, mi diceva, a casa mia, di aver trovato due linee dirette l'una verso l'altra per congiungersi e che egli dimostrava tuttavia non poter mai, fino all'infinito, arrivare a toccarsi» (II, xii, 571; 758). Sul rapporto Peletier-Montaigne si veda C. Ginzburg, *Il segreto di Montaigne*, in Id., *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021, spec. pp. 176-180.

²⁶ «Chi a questo punto aggiungesse - scrive Montaigne alla fine del capitolo intitolato "Come il nostro spirito è d'impaccio a se stesso" - anche le proposizioni geometriche che deducono dalla certezza delle dimostrazioni che il contenuto è maggiore del contenente, il centro grande quanto la circonferenza, e che trovano due linee che si avvicinano progressivamente l'una all'altra senza potersi mai congiungere, e la pietra filosofale, e la quadratura del cerchio, dove la ragione e l'esperienza sono così contrastanti, ne trarrebbe forse qualche argomento per rafforzare quel detto arido di Plinio, *solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius*» (II, xiv, 611; 816).

una vocazione empirista, dato che la ragione oscilla sempre tra l'immaginazione e la vacuità. Di fatto, quella che appare negli *Essais* è una concezione originale della sensibilità rispetto a quella dello scetticismo antico²⁷, che è dotata di uno statuto del tutto differente da quello evanescente della ragione. La sensibilità, ad un tempo, si vede riconosciuta nella sua positività propria, vale a dire nella sua *utilità*, e insieme si vede rifiutata ogni capacità di dire il vero. Così Montaigne pensa la sensazione come una funzione vitale, non più come uno strumento di scienza. Ciò comporta che alla *sensazione* venga conferita una sua autonomia antropologica e che venga nello stesso tempo spostata la questione della *rappresentazione*, così come essa era stata formulata nelle filosofie ellenistiche. È nella vita sensibile che incontriamo ed intratteniamo relazioni con gli altri e con il mondo, e tutto (uomini, animali, cose e idee) si dà a noi nella forma di un'intensità di vita sensibile.

4. L' *Apologie* si chiude sulla «consideration des sens» perché dopo la destituzione della ragione la scienza non potrà poggiare ormai che sui sensi²⁸. La critica della ragione rimanda dunque all'esperienza, ma questa si vede a sua volta privata di ogni valore teoretico, poiché è proprio nei sensi che «risiede il fondamento e la prova maggiore della nostra ignoranza» (II, xii, 587; 781). La debolezza della sensibilità è duplice. Da una parte, i sensi falsificano e alterano ciò che trasmettono: risulta dunque impossibile per noi assicurarci che la cosa percepita corrisponda alla cosa stessa. Meglio: è impossibile distinguere con precisione una percezione supposta rinviare ad un oggetto esterno da un puro *fantasma*. «La nostra fantasia non si applica alle cose estranee, ma è fondata sulla mediazione dei sensi; e i sensi non abbracciano gli oggetti estranei, ma soltanto le loro proprie impressioni (*passions*); e così l'immaginazione e l'apparenza non è dell'oggetto, ma soltanto dell'impressione e del turbamento del senso, e questa impressione e questo oggetto sono cose diverse; quindi chi giudica dalle apparenze giudica in base a una cosa diversa dall'oggetto» (ivi, 601; 800). D'altra parte, le nostre rappresentazioni non possono costituirsi in forme fisse. L'esperienza non è in grado di determinare delle classi di oggetti, poiché essa procede per confronti sempre grossolani ed arbitrari, ed inoltre interpreta a torto queste *rassomiglianze* fittizie, come se fossero dei tratti di identità ontologica. La certezza di questa rassomiglianza procede da un atto arbitrario dell'anima e dell'intelletto, anzi, più esattamente, della nostra *fantasia*. È dunque, ad un tempo, nella rassomiglianza della rappresentazione col proprio oggetto e nelle rassomiglianze interne alle rappresentazioni, che l'esperienza fallisce nel tentativo di costituire uno zoccolo sufficientemente solido da potervi erigere la scienza. Montaigne propone, allora, una teoria dell'esperienza che non si accontenta di espone

²⁷ Cfr. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997, p. 13.

²⁸ Cfr. II, xii, 587; 781: «Ora, ogni conoscenza penetra in noi attraverso i sensi: essi sono i nostri padroni [...] La scienza comincia in essi e si risolve in essi». Cfr. V. Kahn, *The Sense of Taste in Montaigne's Essais*, in «Modern Language Notes», 1980, 95, pp. 1269-1291.

la critica²⁹: rielaborando materiali filosofici che gli derivano dalla tradizione antica e medievale, egli sostituisce al dibattito strettamente epistemologico sull'*adaequatio* tra la percezione e la cosa percepita, una nuova ricerca sulla *potenza* della percezione nel campo dell'affettività, il cui obbiettivo è in realtà quello di mostrare l'adequazione della configurazione sensoriale alla sua funzione vitale. Montaigne concepisce così il dogmatismo della credenza spontanea secondo la quale il percepito sarebbe il reale stesso come un effetto "psichico" della natura *vivente* degli individui: è necessario *per noi* credere nei nostri sensi, allo stesso modo in cui è necessario, *per l'animale*, fare affidamento sui suoi: i sensi producono un mondo pieno, coerente, ordinato e soddisfacente. Ma quella *plenitude* vissuta³⁰ non è il contrassegno della verità, o della trasparenza, essa è l'indice di una riuscita interazione del vivente col suo ambiente: è la sensibilità che crea un mondo circostante che resta tuttavia opaco e non trasparente a sé. Il *milieu* sensibile e consuetudinario, e cioè relazionale, della rete di connessioni (di *commerc*) in cui siamo implicati³¹.

Proprio qui, discutendo alla fine dell'*Apologie* le tesi stoiche riportate da Cicerone negli *Academica*, Montaigne introduce il concetto di *vita piena* e completa, o *perfetta*: «La prima considerazione che faccio a proposito dei sensi – scrive –, è di mettere in dubbio che l'uomo sia provvisto di tutti i sensi naturali. Vedo parecchi animali che vivono una vita completa e perfetta (*qui vivent une vie entiere et parfaite*), alcuni senza la vista, altri senza l'udito: chi sa che anche in noi non manchino uno, due, tre e parecchi altri sensi? Di fatto, se ce ne manca qualcuno, la nostra ragione non può scoprirne la mancanza» (II, xii, 588; 782). Sia il problema della «quantità» dei sensi sia quello della sensibilità degli animali sono ordinati al concetto di «vita completa e perfetta», e quindi c'è da chiedersi «se alcuni di essi non abbiano in tal modo una vita più piena e completa della nostra (*une vie plus pleine par ce moyen et entiere que la nostre*)» (II, xii, 590; 784): la credenza nel carattere oggettivo delle rappresentazioni dipende allora dal fatto che esse soddisfino pienamente il vivente che se le raffigura «nella sua immaginazione» in rapporto al *modo* in cui la vita si relaziona a sé.

Pur facendo uso largamente di temi ereditati dall'Antichità, Montaigne sposta il problema della rappresentazione rispetto al modo in cui esso era posto, ad

²⁹ Per una lettura del capitolo "De l'expérience" si veda V. Carraud, *De l'expérience: Montaigne et la métaphysique*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, PUF, Paris 2004, pp. 49-87.

³⁰ Terence Cave ha messo bene in evidenza la decisiva portata concettuale e testuale della nozione di "*plenitude*" in Montaigne a partire da una serrata analisi del capitolo intitolato "*Sur des verses de Virgile*". Cfr. T. Cave, *The Cornucopian text. Problems of writing in the French Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 1979.

³¹ E.-A. Johnson sottolinea l'insuperabilità conoscitiva per il soggetto dell'implicazione nel sociale e nelle sue leggi (Id., *Knowledge and Society: a social Epistemology of Montaigne's «Essais»*, Rookwood Press, Charlottesville 1994). Su questo punto cfr. P. Slongo, *Les règles et la vie. Montaigne et la normativité du social*, in Ph. Desan, sous la direction de, *Montaigne et le social*, Hermann, Paris 2022, pp. 25-40. La vita non è mai «nuda vita» per Montaigne.

esempio, in Cicerone o Sesto Empirico: è ora l'*organizzazione* corporea del vivente e del suo *modo di vita* a determinare la sua credenza fiduciosa di essere nel reale. Questa fiducia impedisce all' «umana condizione» di vedere il suo essere *accostumata* dal suo ambiente particolare, e la porta a vivere come se vi fosse davvero un accesso completo, trasparente e immediato all'essere. Siamo ben lontani, ormai, dal tema della *adequatio rei et intellectus*. Si tratta piuttosto qui dell'adeguatezza della rappresentazione all'*esistenza* stessa di colui che la percepisce. Gli esempi utilizzati da Montaigne non servono a mostrare le insufficienze dei sensi e le loro contraddizioni, com'era nella tradizione scettica antica ad esempio, quanto a manifestare la potenza delle percezioni sull'anima e, reciprocamente, quella dello spirito sulle percezioni: forze che si compongono e si oppongono l'una all'altra, e la cui *combinazione* costituisce il nostro essere e la nostra vita. Il tatto, ad esempio, «i cui effetti sono più vicini, più vivi e sostanziali, che rovescia tante volte, per il dolore (*par effet de la douleur*) che porta al corpo, tutte quelle belle risoluzioni stoiche» (II, xii, 592; 789), poiché il dolore mostra la potenza sovrana delle passioni piuttosto che la sua efficacia critica³². L'udito, a sua volta, è capace di addolcire o di eccitare il cuore. Montaigne pone l'accento sull'onnipotenza di questo senso sull'anima, capace di provocare la «reverenza» e «un certo sbigottimento». Quanto alla vista, essa è sempre situata dentro un'emozione *estetica*: la paura alla «vista dei preparativi, degli strumenti e dell'operazione del cerusico», la seduzione di «quel rosso venuto dalla Spagna, e quel bianco e quel liscio dall'Oceano», quando «la vista ci spinga a trovare l'oggetto più amabile e più leggiadro per questo, contro ogni ragione» (II, xii, 593; 790). Questi esempi spostano la questione della sensibilità nel registro dell'etica e dell'estetica. Dalla percezione si passa al sentimento, perché non c'è percezione che non sia anche una *passione*. La questione ormai non è di sapere se ciò che noi percepiamo rinvia al reale, dato che è definitivamente acquisito che i sensi lo alterano, ma piuttosto quali sono le alterazioni che l'anima subisce dal *fatto* della percezione.

5. In tutta la parte conclusiva dell' "Apologia" Montaigne mette in opera lo stesso atteggiamento, utilizzando gli scettici antichi con sorprendente disinvoltura. Nell'antichità ellenistica il valore di verità della sensibilità era discusso a partire dalle posizioni stoiche sulla rappresentazione comprensiva³³. Secondo Lucullo, portavoce

³² Cfr. E. Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Classiques Garnier, Paris 2014. Cfr. S. Giocanti, *Qu'expriment les passions dans les Essais de Montaigne ?* in «Cahiers Philosophiques», 174, 2023, 3, pp. 25-40.

³³ Questa concezione procedeva dalla definizione zenoniana della rappresentazione comprensiva, secondo la quale ciò che è compreso è una rappresentazione «impressa e formata dall'oggetto da cui proviene, quale non potrebbe mai essere impressa e formata da un oggetto da cui non provenisse» (Cicerone, *Ac. Pr.*, II, 18, in *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, UTET, Torino 1978, p. 461). Per questa definizione, cfr. Diog. Laert. VII, 50, e Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.* II, 4. Su Zenone e la

degli stoici negli *Academica* di Cicerone, i sensi sono affidabili purché se ne faccia un uso *critico*, come in Sesto, dove in gioco è sempre la natura del rapporto tra rappresentazione e oggetto rappresentato³⁴. È nella rappresentazione stessa che si scopre il contrassegno dal quale si riconosce che essa è conforme all'oggetto che ne è la causa. Vi sono dunque nella rappresentazione dei caratteri che ne indicano la fonte non soltanto ideale, e che rinviano alla *cosa stessa*. Questi caratteri sono la sua forza e la sua pienezza³⁵. Caratteri che nelle rappresentazioni «vuote», come quelle dei sogni, che «si formano durante il sonno o a cagione dell'ebbrezza e della follia»³⁶, sono invece assenti, prive come sono dell'evidenza che fa sì che ci accorgiamo subito della differenza non appena ci risvegliamo dal sonno e torniamo in noi stessi.

Da nessun'altra parte come nel caso della ripresa dell'argomento del sogno la singolare *skepsis* di Montaigne mostra tutta la sua originalità rispetto alle sue fonti antiche. Per sostenere l'argomentazione stoica della comprensione Lucullo aveva bisogno di marcare una differenza tra le rappresentazioni del sogno e quelle della veglia, così che non fosse possibile confonderle. Mentre Cicerone rispondeva che la distinzione poggia su una svista che nasconde il problema vero, dato che ciò che va confrontato sono i diversi stati dell'anima nel presente delle rappresentazioni, Montaigne utilizza l'argomento in maniera inversa: lungi dall'essere caratterizzate dalla loro nettezza, dalla forza, dall'evidenza intrinseca, le rappresentazioni del sogno sono, certo, deboli, confuse, mescolate e indistinte. Ma questa debolezza è la stessa delle rappresentazioni della veglia. È ogni rappresentazione come tale ad essere indeterminata. Se non è possibile distinguere con nettezza il sonno dalla veglia, allora ogni rappresentazione nasconde un fondo di oscurità: non vi sono idee chiare e distinte: «sembra che l'anima tragga all'interno e inganni le forze dei sensi (*les puissances des sens*). Così l'interno e l'esterno dell'uomo sono pieni di debolezza e di menzogna. Quelli che hanno paragonato la nostra vita a un sogno, hanno avuto ragione, forse più di quanto pensassero. Quando sogniamo, la nostra anima vive, agisce, esercita tutte le sue facoltà, né più né meno di quando è sveglia; ma se le esercita più debolmente e oscuramente, non è certo di tanto che vi sia differenza come dalla notte a una luce viva; piuttosto come dalla notte all'ombra: là dorme, qui sonnecchia, più o meno. [...] Noi vegliamo dormendo, e vegliando dormiamo. Io non vedo tanto chiaro nel sonno; ma, quanto al vegliare, non lo trovo mai

καταληπτική φαντασία, cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 129-131.

³⁴ «Nei sensi è già immanente la massima verità, a patto che essi siano sani e validi e si rimuovano tutti gli ostacoli e gli impacci» (*Ac. Pr.*, II, 19, op. cit., p. 462). Cfr. anche Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.* I, 94-100.

³⁵ «Noi intendiamo sostenere un'altra cosa: che, cioè, chi dorme non ha la medesima facoltà e la stessa pienezza vitale (*non vim neque integritatem*) di chi è sveglio, né per quanto concerne l'intelletto né per quanto concerne il senso» (*Ac. Pr.*, II, 52, op. cit., p. 480). Per l'argomento del sogno e della veglia, cfr. Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.* I, 101-104.

³⁶ *Ac. Pr.*, II, 51, ivi, p. 479. Cfr. su questo M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 174-181.

abbastanza netto e senza nubi» (II, xii, 596; 794). Quella del lume naturale non è evidentemente una metafora che possa sostenere l'antropologia di Montaigne. Mentre Cicerone e Lucullo alla fine concordano sulla *chiarezza* delle rappresentazioni della veglia e non dissentono che sul grado di quella delle rappresentazioni del sogno, Montaigne rifiuta ad ogni percezione, quale che essa sia, quel carattere. Cade così la teoria secondo la quale l'immaginazione riproduce, in assenza dell'oggetto, la sua traccia vaga e confusa. L'immaginazione non è più la facoltà che riproduce mentalmente ciò che è assente, poiché l'approccio "dinamico" di Montaigne impedisce che un qualsiasi significato oggettivo possa esser dato all'assenza o alla presenza, che dovranno ormai essere descritte in termini di quantità di forze che agisce sulla nostra anima. Il problema che era stato posto dallo scetticismo antico è sparito. Concepire la percezione come un sogno, forse solo un po' più vivace, permette di assegnare la giusta portata al campo semantico nel quale Montaigne elabora la sua scepsti moderna riguardo ai sensi. Montaigne infatti interroga i sensi come si interrogano dei «testimoni»³⁷: un *testimone* chiamato in giudizio non potrebbe mai essere davvero «imparziale», neanche se lo volesse. Egli non riporta dei fatti ma suggerisce tutt'al più delle interpretazioni.

6. Pensare la sensibilità in termini di «testimonianza», significa chiedersi a quali condizioni ci si possa fidare di essa. La fiducia dovrà allora essere pressoché nulla per quanto concerne la «verità», mentre sarà completa per quanto attiene alla «vita». La ragione è ridotta all'immaginazione e la sensibilità a sua volta riportata a questa. L'antropologia di Montaigne è in un certo senso una *fisiologia* della fantasia, ma di una fantasia considerata essenzialmente nella sua potenza *affettiva*, nella dinamica delle sue forze: l'immaginazione fabbrica le sue «chimere» e le sue «invenzioni» e l'uomo possiede i propri beni «*par fantasie*» (II, xii, 489; 636), poiché tutti i nostri beni non sono che sogno e, talvolta, perfino le malattie: «Quanti non ha reso malati la sola forza dell'immaginazione?» (II, xii, 491; 639). Come nel caso di colui che, aggiunge Montaigne, «ha la pietra nell'animo prima di averla nei reni; come se non avesse abbastanza tempo per patire il male quando l'avrà, egli lo anticipa con l'immaginazione (*il l'anticipe par fantasie*), e gli corre incontro» (II, xii, 491; 640). È questo il suo carattere anticipatorio e "materializzante". L'immaginazione è essa stessa pensata a partire dal sentire.

Il capitolo terzo del primo libro dei *Saggi*, intitolato "I nostri sentimenti vanno oltre noi stessi", riconduce la «fantasia» alla potenza del sentire: il desiderio di vivere è così forte che esso si prolunga in forma di fantasma: «*Nos affections s'emportent au-delà de nous*». La pulsione, il tendere-verso, il suo «*appetit nature*», la sua

³⁷ È stato André Tournon a evidenziare il significato del campo semantico «giudiziario» nel quale Montaigne colloca il suo discorso epistemologico (A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1983 e Id., *L'essai: une témoignage en suspens*, in *Carrefour Montaigne*, ETS-Slatkine, Pisa-Genève 1994, pp. 117-145).

tendenza naturale è la verità del sentire, e questa tendenza ha bisogno di sostituire alla presenza-a-sé dell'uomo un'aspirazione all'a-venire che non si nutre se non delle costruzioni immaginarie che essa insinua in noi: «Coloro che accusano gli uomini di andar anelando sempre alle cose future, e ci insegnano ad impossessarci dei beni presenti e riposarci su di essi, perché non abbiamo alcun potere sulle cose a venire, anzi ancor meno di quanto ne abbiamo sulle cose passate, toccano il più comune degli errori umani, se pur osano chiamare errore una cosa a cui la stessa ci induce, per servire alla continuazione della sua opera, ispirandoci, più preoccupata del nostro agire che del nostro sapere, tale falsa immaginazione, come parecchie altre. Noi non siamo mai in noi (*nous ne sommes jamais chez nous*), siamo sempre al di là (*nous sommes toujours au delà*). Il timore, il desiderio, la speranza, ci lanciano verso l'avvenire, e ci tolgono il sentimento e la considerazione di ciò che è, per intrattenerci su ciò che sarà, quando appunto noi non saremo più» (I, iii, 15; 16-17). C'è nel nostro spirito una matrice passionale, un fondo di pura *affettività*, un'inquietudine che si rivela negli eccessi della passione ma anche nelle vicinanze del sonno, quando la soggettività si squilibra e si decompone poiché la rappresentazione viene progressivamente meno. Tra questi due estremi del sentire, la passione e l'immaginazione si combinano a costituire la figura, sempre in movimento, sempre inquieta e instabile, di una singolarità *indeterminata*³⁸. Appartiene alla natura di ogni vivente estendere sé stessa il più lontano possibile senza tuttavia uscire da una certa costituzione singolare. Il privilegio che l'uomo si concede definendosi attraverso l'appropriazione del suo essere e della ragione procede solo dall'antropocentrismo che è a sua volta un effetto di un antropomorfismo, a sua volta effetto di un'illusione ottica comune a tutti i viventi: «Bisogna notare che per ciascuna cosa niente è più caro e stimabile del proprio essere (il leone, l'aquila, il delfino non stimano niente al di sopra della loro specie); e che ognuna riferisce le qualità di tutte le altre cose alle proprie qualità, e queste noi possiamo, sì, ampliarle e limitarle, ma è tutto; di fatto, al di fuori di questo rapporto e di questo principio la nostra immaginazione non può andare, né indovinare alcunché di diverso, ed è impossibile che esca di là e vada oltre» (II, xii, 532; 701). Ciò che è messo radicalmente in discussione qui allora non è soltanto la retorica della forma umana³⁹, il suo antropomorfismo⁴⁰, e nemmeno la logica delle classificazioni per genere e differenza specifica,

³⁸ P. Desan, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2008, p. 139.

³⁹ «Di qui nascono quelle antiche conclusioni: di tutte le forme, la più bella è quella dell'uomo, Dio dunque ha tale forma. Nessuno può essere senza ragione, e la ragione non può albergare altro che nella figura umana; Dio dunque è rivestito della figura umana» (II, xii, 532; 701). Cfr. C. Couturas, alla voce «*Forme*», in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, P. Desan éd., Champion, Paris 2007, pp. 475-478. Sulla nozione di 'forma' in Montaigne, si veda anche J. Y. Pouilloux, *La forme maîtresse*, in *Montaigne et la question de l'Homme*, cit., pp. 33-45.

⁴⁰ «Pertanto Senofonte diceva argutamente che se gli animali si fabbricano degli dèi, come è verosimile che facciano, li fabbricano certamente simili a sé stessi, e se ne fanno vanto, come noi. Di fatto, perché un papero non potrebbe dire così: "Tutte le parti dell'universo mi riguardano; la terra mi

quanto piuttosto la possibilità stessa di un discorso sull'umano che si riferisca a qualcos'altro che ad immagini prodotte dagli «*appetits simples*», cioè dall'apparato sensibile attraverso il quale si manifesta ciò che è irrapresentabile. L'identità dell'umano⁴¹ non è determinata neanche da una ragione che – come se fosse un suo privilegio ontologico – gli apparterebbe come il suo essere proprio: quella umana è piuttosto una «condizione», e quest'ultima consiste in un «continuo movimento e oscillazione» (*en continuelle mutation et branle*) (II, xii, 801). Insomma, «non c'è alcuna esistenza costante (*constante existence*), né del nostro essere né di quello degli oggetti» perché tanto il giudicante che il giudicato sono in continuo mutamento e movimento⁴². Non abbiamo nessuna «comunicazione con l'essere», osserva qui Montaigne trascrivendo Plutarco⁴³.

Il vivente umano è «uomo» solo in quanto plasma un'immagine di sé relativamente alla sua natura animale: l'identità è dunque una finzione dell'immaginazione e non una proprietà essenziale dell'umano in quanto tale. La differenza tra non umano ed umano non procede da una qualità specifica (o morale) di cui quest'ultimo sarebbe dotato, essa obbedisce piuttosto agli stessi principi che fanno sì che «i delfini, le aquile e i leoni» *sentano* il loro essere, e cioè la loro condizione, come una proiezione della tendenza all'espansione vitale dei loro «appetiti». E così, come l'immagine che l'essere umano si fa di sé come specie è una proiezione di questo tipo, e *incerta* è la stessa possibilità di studiarlo in quanto entità naturale, allo stesso modo l'immagine che del «proprio» egli si costruisce come soggetto stabile e identico a sé è fittizia e mutevole: «*je ne peints pas l'estre, je peints le passage*», dice Montaigne in “Del pentirsi”, un *passaggio* «de jour en jour, de minute en minute» (III, ii, 805; 1067). Non vi è soggetto della conoscenza che resti identico a sé stesso più di quanto vi sia una «natura umana», e anche una natura “non umana”, fissata una volta per sempre, nell'universale oscillazione (*branle*) in cui essa è presa e che

serve a camminare, il sole a darmi luce, le stelle a ispirarmi loro influssi; ho tale vantaggio dai venti, il tal altro dalle acque; non c'è cosa che questa volta celeste guardi con altrettanto favore quanto me, sono il beniamino della natura; non è forse l'uomo che mi nutre, mi alloggia, mi serve? È per me che egli fa seminare e macinare; se mi mangia, così fa l'uomo anche col suo compagno, e così faccio io con i vermi che uccidono e mangiano lui”. Altrettanto potrebbe dire una gru, e più orgogliosamente ancora per la libertà del suo volo e il possesso di quella bella e alta ragione» (II, xii, 532-533; 701-702). La critica del pregiudizio antropocentrico – e la riconsiderazione del rapporto umano/animale – ritorna in tutto il libertinismo seicentesco.

⁴¹ Cfr. E. Pasini, *Riempire il vuoto: identità ed essenza dell'umano in Montaigne*, in «Paradigmi», XL, 3, 2022, pp. 369-286.

⁴² Sullo statuto della nozione di *movimento* in Montaigne in rapporto ad Aristotele, è fondamentale A. Tournon, «*Action imparfaite de sa propre essence...*», in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 33-47.

⁴³ A partire da qui Montaigne trascrive nell' *Apologia* la traduzione di quattro pagine (nella traduzione di Jacques Amyot del 1572) del trattato di Plutarco, *De E apud Delphos*, XVIII-XX, 392b-393b (Plutarco, *Tutti i Moralia*, cit., pp. 735-739).

costituisce la sua inaggirabile *condizione*⁴⁴: «Gli altri formano l'uomo; io lo descrivo (*je le recite*), e ne presento un esemplare assai mal formato e tale che se dovessi modellarlo di nuovo lo farei in verità molto diverso da quello che è. Ma ormai è fatto. Ora, i segni della mia pittura sono sempre fedeli, benché cambino e varino. Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce de Caucaso, le piramidi d'Egitto, e per il movimento generale e per il loro proprio» (*ibidem*). La natura, così, appare nei *Saggi* come un'immensa, mutevole *contexture* che si tesse e si ritesse, nella quale gli esseri umani sono già da sempre presi *insieme* agli altri viventi non umani e alle cose, una con-tessitura che avvolge e muove *tutti gli enti* intrecciati in una rete di relazioni, in una «conversazione» con tutto quanto li circonda; con coloro che abitano altri mondi e governano diversamente il loro vivere in comune (come gli Indiani del Nuovo Mondo⁴⁵); o con coloro che sono vissuti in un altro tempo come gli Antichi, ma che ci sono *contemporanei* nella connessione, nella «conversazione» delle differenti forme di vita e dei diversi costumi che tutti ci include - umani e non umani - nella «stessa natura» e nel suo continuo mutamento e oscillazione («tutte le cose vi oscillano senza posa»), dove è l'essere-in-relazione ad istituire di volta in volta le differenti forme del vivere, nella risonanza condivisa con gli altri modi e le altre forme di vita⁴⁶, a loro volta infinitamente diversificate per *ethos*, abitudini, dimensioni e antichità. Una vita che può essere solo in altro da sé e attraverso altri corpi, non è che una vita definibile solo in termini modali e non sostanziali, *etici* e non ontologici.

La vita umana non definisce un vero e proprio salto rispetto al resto degli animali, ma solo un approfondimento della vita animale: è la vita animale che ha portato alle sue estreme conseguenze le sue stesse possibilità. L'umanità non è l'altro dall'animalità (o dal biologico). Nessuno dei tratti che caratterizza la vita umana è assente dalla vita sensibile degli altri animali⁴⁷: la distanza è sempre solo distanza di grado, non di natura: «Noi non siamo né al di sopra né al di sotto del resto [...]. C'è qualche differenza, ci sono ordini e gradi, ma sotto la forma di una stessa natura

⁴⁴ «On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe: chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» (III, ii, 805).

⁴⁵ Cfr. C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 168-202. Cfr. D. De Courcelles, *Montaigne au risque du Nouveau Monde*, Brepols, Paris 1996.

⁴⁶ Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., p. 308.

⁴⁷ Un numero sempre maggiore di scienziati esperti in neuroscienze e scienze cognitive afferma oggi che gli umani non sono gli unici a possedere i substrati neurologici che generano la coscienza e che questi si ritrovano anche in mammiferi e uccelli oltre che in altri animali. Il discorso è stato ampliato nell'aprile del 2024 con la [Dichiarazione di New York sulla Coscienza Animale](#), che si concentra sul significato di coscienza fenomenica, o *senzienza*, domandandosi quali animali possano avere esperienze soggettive. Tra queste ci possono essere quelle sensoriali, o altre esperienze che riconducono alle sensazioni di benessere o malessere come piacere, dolore, speranza e paura (*The New York Declaration on Animal Consciousness*, April, 19, 2024, New York University). Cfr. D. B. Edelman - A. K. Seth, *Animal consciousness: A synthetic approach*, in «Trends in Neuroscience», 9, 2009, pp. 476-484.

(*sous le visage d'une mesme nature*)» (II, xii, 594; 459). *Descrivere il passaggio* significa allora descrivere la relazione fluida e l'*inter-azione* continua di tutti gli enti, umani e non umani⁴⁸, l'esigenza di osservare *questa* «condizione» nel vivente *branle* che la attraversa e la abita, e in tale prospettiva dipingere questa oscillazione continua. Ciò che esclude ogni supposta «superiorità vera ed essenziale» (II, xii, 595) dell'umano nei confronti dell'*altro* che vive tra noi, e quindi anche ogni identità precostituita che lo fissi e lo immobilizzi sotto uno sguardo che lo assegni ad uno *stare* solo apparente. E qui Montaigne cita Lucrezio: «*Res quæque suo ritu procedit, et omnes / Foedere naturæ certo discrimina servant*» (*De rerum natura*, V, v. 923-24).

⁴⁸ «A osservar da vicino quello che vediamo abitualmente negli animali che vivono in mezzo a noi - scrive Montaigne nell'*Apologia di Raymond Sebond* - c'è di che trovarvi fatti ammirevoli quanto quelli che si vanno raccogliendo in paesi e in epoche lontane. È sempre la stessa natura che segue il suo corso» (II, xii, 605).

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system. Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY- NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *Etica & Politica/Ethics & Politics* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication. The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism.

E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors.

PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the “double blind” review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent, it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Eti ca & Politi ca*/*Ethi cs & Po liti cs*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

EDITOR:

Maurizio Balistreri
Università della Tuscia
maurizio.balistreri@unitus.it

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
marrone@units.it

Ferdinando Giuseppe Menga
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

Roberto Festa
Università di Trieste
santofesta@gmail.com

Giovanni Giorgini
Università di Bologna
giovanni.giorgini@unibo.it

Edoardo Greblo
Trieste edgreblo@tin.it

Fabio Polidori
Università di Trieste
polidori@units.it

WEBMASTER:

Enrico Marchetto
 Trieste
enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Brescia), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), G. CEVOLANI (Lucca), S. CREMASCHI (Vercelli), R. CRISTIN (Trieste), C. CROSATO (Bergamo), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), A. MINGARDI (Milano), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Brescia), E. C. SFERRAZZA PAPA (Roma), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia)

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), F. CALLEGARO (Buenos Aires/Argentina), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), C. DE JESUS GIRALDO ZULUAGA (Medellín/Colombia), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES

(Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), C.M. MAYA FRANCO (Medellín/Colombia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/ Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), S. UMBRELLO (Delft/Netherlands), G.D. VÉLEZ LÓPEZ (Medellín/Colombia), P. VIGNOLA (Guayaquil/Ecuador), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).