

Colloqui: Prima e dopo la legge. Germogli

DOMANDE

Matteo Aquino

«Come può una comunità fare continuamente pratica della messa in questione dei suoi presupposti e delle ragioni che la tengono insieme?». Inizio così il mio primo germoglio, riprendendo la sentita domanda della sig.ra Valentina Cappelletti, ma “travisandone” il senso e lo scopo secondo quello che sono le mie esigenze, e cioè: è possibile per un singolo individuo mettere continuamente in questione i suoi presupposti? Come si può, attraverso quale pratica (se ce n'è una)? E quali sono le conseguenze di un simile atteggiamento? Non c'è il rischio di cadere in uno scetticismo radicale tale da portare all'inazione? Non c'è il rischio di passare una vita sospesi, nell'attesa perenne di iniziare? È chiaro che si ha già da sempre iniziato (come ci insegna il professor Sini), che non si può mai essere veramente sospesi poiché si è sempre nella vita e che non può darsi l'inazione totale; ma non è quello di cui qui si sta parlando. Quello di cui sto parlando, per fare in fretta, è: come essere soggetti *della* e non solo *alla* vita (sebbene entrambi stanno in un intreccio)?

Ma questa domanda, da quanto mi accompagna? E perché è emersa proprio in occasione di questo colloquio? Quali forze erano in gioco? Ecco: come e quando, in base a che sorge una domanda? E che cos'è una domanda? E cosa implica, che risposta esige? Sono tutte questioni aperte, su cui continuo a interrogarmi, a cui non so rispondere e che magari neanche necessitano di una risposta, ma che condivido qui come possibili occasioni di lavoro.

Forse, dopotutto, le domande veramente importanti sono proprio quelle che non hanno una risposta, quelle a cui non si può rispondere con una definizione perché non sono mai definite, ma sempre da definirsi; un po' come le domande dei bambini, che chiedono il perché, il perché delle cose, che non può essere soddisfatto con “una risposta materiale” perché “in questione è il senso”, “il donde e il verso dove”¹. E probabilmente la seconda questione che vorrei sollevare non è nient'altro che questo, la domanda di un bambino: perché le cose cambiano? Mi è sembrato infatti che uno dei temi trattati, più o meno esplicitamente, è stato proprio quello del mutare storico, dei tempi e delle leggi – leggi che mutano perché mutano i tempi e tempi che mutano perché mutano le leggi (anche se ovviamente «molto altro v'è ancora in gioco», per usare un'espressione di Hegel²) –.

Ma – ed ecco che la domanda del bambino diventa più complessa e forse più filosoficamente rilevante e articolata –, cos'è che fa accadere questo mutamento? C'è una causa? C'è un “motore” della storia? E che cos'è la storia (qui sinonimo di divenire)? Certo, si può dire che il cambiamento è nella natura delle cose, che proprio in quanto *forme di vita* mutano, che è l'*evento* dell'accadere del mondo, ma possiamo accontentarci? Soprattutto, è possibile dare una risposta? Se sì, in che modo? Una definizione? E se non è possibile, che atteggiamento assumere? Lasciarla dileguare da sé? Rispondere che le cose stanno così e che non si può far altro che constatarlo? In ogni caso, qualsiasi cosa si possa dire, è evidente che non si può far altro che dirlo, e che quindi è sempre dentro al discorso. È il discorso che dice la “storia” e la storia è solo dentro al discorso; e il discorso muta perché mutano le esigenze e le promesse. Ma allora si può dire che è il discorso il “motore”? E che le cose sono e cambiano in relazione a un discorso che le dice, senza il quale esse non sarebbero nemmeno? E inoltre, quali sarebbero le conseguenze teoriche di una tale constatazione? Assumere come fondamento del discorso la “storia”, cioè il divenire, non rischia di far inciampare in un circolo vizioso? E dove si pone chi parla presupponendo che “tutto è storia” o che tutto diviene? Su che base posso dire, per dirla in modo banale, oggi è diverso da ieri e il mio dire di oggi è diverso dal mio dire di ieri? Anche qui si tratta solo di una constatazione?

Ma al di là di tutto questo forse è più interessante un'altra questione, relativa alla proposta del professor Sini di giudicare le leggi non più in base ai principi ma in base agli effetti, alla loro efficienza. Ecco, questo non porterebbe a considerare il diritto alla stregua delle altre scienze che, volte e attente solo ai risultati, perdono di vista il senso delle loro operazioni? E, in conseguenza di questo modo di intendere il diritto, come dobbiamo porci noi a Mechrí se ciò su cui lavoriamo è, se ho inteso bene, la possibilità di dare un senso unitario al sapere che non sia enciclopedico ma transdisciplinare? Hegel, da parte sua, già metteva in guardia su un tale modo di concepire il diritto, che lui avrebbe definito «empirico» e che, come tale, avrebbe

¹ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, in Id., *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. IV, tomo I, Jaca Book, Milano 2012, p. 45.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Einaudi, Torino 2008, p. 70.

frammentato la «totalità organica» del sapere³. Tuttavia aveva altre ragioni e altri scopi e, perciò, chiedersi se tale modo di pensare è ancora possibile – o se c'è qualcosa di quel pensiero che è opportuno e utile riprendere e ravvivare – è oggetto di ulteriori domande.

Un ultimo tema vorrei però ora toccare: la duplicità della legge. Da un lato, infatti, c'è la *promessa* – possibile solo sulla base di un fare comune, di un *Io* che promette a un *Tu*, di un *Tu* che promette a un *Io*, di un *Io* e un *Tu* che promettono a un *Noi* e che *sono* un *Noi* – evocata dal professor Sini. Dall'altro, la *forza*, la lotta (di classe), come invece rilevava il professor Conte.

La promessa e la forza dunque... Ma che cosa si promette? E come stanno insieme promessa e forza? E, prendendo a prestito uno dei punti dell'intervento di Florinda Cambria, il desiderio ha un ruolo in questo rapporto? E di che ruolo si tratta?

Tale duplicità della legge mi sembra comunque una riformulazione diversa della stessa duplicità già espressa nei materiali, e poi ribadita durante il Colloquio, da Valentina Cappelletti nella forma dell'essere soggetti *delle* e *alle* leggi. Mi pare infatti un pensiero coerente con quanto appena detto: dopotutto, in quanto soggetti delle leggi noi *ci* promettiamo, *ci* facciamo una promessa; d'altro canto, in quanto soggetti alle leggi, ne subiamo la forza. Ma tale promessa e tale forza non si intrecciano a vicenda in maniera reciproca? La promessa che ci facciamo non è al tempo stesso una forza che applichiamo? E la forza che subiamo non è al tempo stesso una promessa della quale non facciamo parte come “costituenti”, ma di cui pure partecipiamo una volta “immessi” nel mondo? La lotta di classe non viene così a definirsi anche come lotta *generazionale* (in senso ampio)? La legge dei padri (la forza) viene a cadere, insieme alle sue pratiche, alle sue abitudini e ai suoi costumi, e la legge dei figli si impone (la promessa); padri che erano figli e figli che saranno padri. E ancora: se la promessa e la forza stanno in un intreccio, se la promessa che ci facciamo (quella di una città giusta? Ma chi partecipa della promessa? E come si pone il problema del male in questa prospettiva?) è una forza che imponiamo, a chi la imponiamo? Sicuramente, per usare l'espressione di prima, ai “figli”, ma non la imponiamo anche a noi stessi? Ma, per dirla con Kant, la ragione che si dà la legge da se stessa in quanto *autonoma* e perciò libera, non è anch'essa un'imposizione? Un'imposizione che dall'esterno si è trasferita all'interno (anche se bisognerebbe mettere in questione questo interno: c'è un interno? E che cos'è)? O forse una legge che ci si dà in piena autonomia, e quindi in piena libertà, e che perciò coincide con la propria volontà (singola e generale?) non può, proprio per questo, essere un'imposizione?

A questo punto una preoccupazione mi sorge: non si starà forse parlando astrattamente, dimenticandosi dei *singoli*; di quei singoli senza i quali non c'è collettività alcuna, che anzi sono la collettività; collettività che altro non è se non il riflesso dei loro corpi, dei loro detti, dei loro saperi, dei loro costumi, dei loro vizi, dei loro peccati, delle loro passioni, delle loro ambizioni e, tema che è emerso prima, dei loro desideri? “Loro” che qui significa “ciascuno”; “ciascuno” che significa anche “io”; “io” che significa «quest'uomo concreto, di carne e ossa»⁴. Non si può cogliere e parlare del Tutto senza cogliere la parte: parte che è nel Tutto e attraverso il Tutto e Tutto che è nella parte e attraverso la parte. Un gioco di specchi verrebbe da dire, come infatti è già stato detto. Mi pare che questo il Professore lo abbia ribadito chiaramente più volte: non c'è una realtà in sé, separata e trascendente, ma una relazione reciproca tra il Tutto prodotto del fare e dell'agire di ciascuno e il Tutto che io incarno nel mio modo d'essere parte; parte che è espressione di quel Tutto – verità *incarnata*, *strozzatura*, come si diceva l'anno scorso al Seminario di filosofia; pulsazione individuale dell'intero sistema, come invece direbbe Hegel – e Tutto che è solo nel farsi attraverso l'operare della parte.

Si dovrebbe allora partire da *me*, e ciascuno da se stesso. Si ritorna così alle domande che ponevo all'inizio, che, sintetizzate in una, non sono altro che la domanda filosofica per eccellenza, domanda senza la quale non vi è filosofia alcuna, poiché ne è stata l'inizio: chi sei? Chi sono io? E che cos'è “io”? Una cosa? Una sostanza? Una relazione? Un prodotto? Un rapporto che si rapporta a se stesso e l'atto stesso del rapportarsi, come direbbe Kierkegaard⁵.

Mi avvio con queste ultime domande alla conclusione. Domande che pongo in relazione alle recenti scoperte della biologia, disciplina con la quale l'anno scorso abbiamo ampiamente dialogato e che ci ha insegnato proprio come la nozione di individuo potrebbe venir sostituita da quella di *con-dividuo*. Alla luce di queste scoperte, come si gioca il problema della colpa e della pena nel diritto se la persona colpevole non è una persona ma un insieme di più “persone”? Più che di insieme si dovrebbe piuttosto parlare di relazione, di

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it., Bompiani, Milano 2016.

⁴ M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, trad. it., SE, Milano 1989, p. 11.

⁵ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it., SE, Milano 2008, p. 17.

intreccio di corpi e di saperi: di un automa, come dice il professor Sini. Ma, allora, riprendendo sempre il professore, domando: *chi* parla?

(15 novembre 2019)