

## Verso una fenomenologia della normatività e del mondo sociale

Pedro M. S. Alves

*Universidade de Lisboa*

### **Abstract: Towards a Phenomenology of Normativity and the Social World**

In this paper, I present a phenomenologically inspired account of norms. In the first half, I introduce the concept of "ductive force" for analyzing the force of normative sentences, separating it from the deontic sense content of norms. Based on that, I develop my account stressing that the pragmatic approach, while worth considering, does not offer a full account of the intentional structure of norms. In the second half, I introduce the concept of "ductive power" for accounting for the sources of norms. I distinguish three main sources of normativity and try to show how they deeply differ albeit intertwined in a complex net. I finally present an outline of the several kinds of bonds among individuals and of the main axes of the social world.

**Keywords:** Norm, Phenomenology of Norms, Nomothetic Acts, Ductive Force, Ductive Powers.

**Sommario:** 1. Il concetto di forza *duttiva* – 2. Il carattere equivoco della teoria “deontico-prescrittivistica” – 3. Abbozzo di una teoria fenomenologica – 4. Le molteplici fonti della normatività – una breve ricostruzione – 5. Il quadro d’insieme: gli assi del mondo sociale

### **1. Il concetto di forza *duttiva***

Propongo il termine *duttivo* sul modello dei termini latini *ductio* e *ducere*, che significano rispettivamente “guida” e “guidare”, “condurre”. Con l’espressione *forza duttiva* intendo designare lo specifico valore che è associato agli enunciati normativi. Questo “valore” fa riferimento in primo luogo al tipo di uso e in secondo luogo al tipo di valutazioni [*checks*] che risultano appropriati per un dato enunciato.

Un enunciato dichiarativo (che Husserl chiama *Aussagesatz*) viene tipicamente usato per descrivere un fatto o una proprietà della realtà che può essere o può non essere intersoggettivamente accessibile. Per esempio, l’enunciato “Questa mattina il cielo è azzurro” è intersoggettivamente verificabile, mentre l’enunciato “Questa mattina ho mal di testa” non lo è. Il criterio di valutazione che è in gioco in relazione agli enunciati dichiarativi consiste nella valutazione della loro verità. Gli enunciati dichiarativi sono o veri o falsi, oppure hanno un valore probabilistico di verità intermedio. Esiste, però, in aggiunta (alla forza dichiarativa

che caratterizza questi enunciati), un insieme di posizioni dossiche, o di credenza, e di modificazioni dossiche (di *Glaubensthese*s e di *Glaubensmodifikationen*) che devono essere tenute attentamente distinte dal valore-di-verità di un dato enunciato. Sebbene un enunciato possa essere di per sé vero oppure falso, esso può costituire l'oggetto di diverse *credenze* [*beliefs*] o modificazioni dossiche che vanno dalla pura credenza [*pure belief*] da un lato, alla non-credenza [*disbelief*] o alla revoca [*cancellation*] dall'altro lato, con tutta una serie di modificazioni dossiche intermedie, come il dubitare, il ritenere plausibile, probabile o improbabile, e così via. È evidente, infatti, che è possibile che alcune persone, o anche tutte le persone, credano ad un enunciato falso, e che non credano, invece, ad un enunciato vero. Queste due variabili, il valore-di-verità e le modificazioni dossiche, sono in gran parte indipendenti tra loro, anche se la situazione ottimale che governa le possibili variazioni è quella in cui *si crede* in ciò che è *vero* e *non si crede* in ciò che è *falso*. La valutazione-di-verità [*truth-check*] è una funzione della *forza* dichiarativa dell'enunciato. In via generale, per determinare il tipo di valutazione a cui deve essere sottoposto un enunciato, si deve preliminarmente determinare di quale *tipo* di enunciato si tratti, il che significa che si deve definire quale sia la sua *forza*.

Come è noto, il concetto di “forza” di un enunciato, in quanto distinta dal contenuto di esso, è stato introdotto da Frege<sup>1</sup>. Husserl, nelle *Ricerche logiche* (e più specificamente nella quinta ricerca logica), ha a sua volta introdotto la coppia di concetti: “materia intenzionale” (*intentionaler Materie*) e “qualità” (*Qualität*) di un atto intenzionale<sup>2</sup>. I significati dei termini *forza* e *qualità* sono, entro certi limiti, sovrapponibili. L'interesse di Frege, tuttavia, era rivolta alle asserzioni in quanto tali, senza prendere in considerazione gli aspetti psicologici che riguardano gli atti della coscienza, le presentazioni e ciò che Husserl chiama l'“intenzionalità”, che consiste nel fatto che un atto della coscienza si riferisce a un oggetto o a uno stato-di-cose attraverso il suo contenuto nominale o proposizionale, e lo pone in una determinata modificazione dossica (come esistente, come dubbio, e così via).

Gli enunciati duttivi non sono asserzioni. Essi hanno una *forza duttiva*, non una *forza assertiva*. Inoltre, essi hanno tipicamente (sebbene non necessariamente) un contenuto proposizionale differente dal contenuto che è proprio degli enunciati assertivi. Negli enunciati assertivi si trovano nomi che designano enti o stati-di-cose e predicati come “è” e i suoi correlati. Negli enunciati duttivi, invece, si trovano nomi che designano classi di soggetti umani (cittadino, minorenne, e così via, ossia

<sup>1</sup> “Fragesatz und Behauptungssatz enthalten denselben Gedanken; aber der Behauptungssatz enthält noch etwas mehr, nämlich eben die Behauptung. Auch der Fragesatz enthält etwas mehr, nämlich eine Aufforderung.” (“L'enunciato interrogativo e quello assertorio contengono lo stesso pensiero; ma quello assertorio contiene ancora qualcosa d'altro, cioè l'asserzione. Anche l'enunciato interrogativo contiene qualcosa d'altro, vale a dire una richiesta.”) (G. Frege, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, p. 35; trad. it. di R. Casati, a cura di M. Di Francesco, *Ricerche logiche*, Guerini e Associati, Milano, 1988, p. 49).

<sup>2</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Hua XIX/2). In zwei Bänden. Martinus Nijhoff, The Hague, 1984; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

nomi che designano *personae* nel senso di Pufendorf) e nomi che designano azioni (contratto, furto, omicidio, e così via), insieme a predicati deontici come “vietato”, “obbligatorio”, “permesso” e altri predicati simili.

Nonostante la differenza di contenuto proposizionale, un enunciato duttivo può sempre essere trasformato in un enunciato assertivo, come quando si descrive la norma *X* che vieta a qualcuno di fare qualcosa tramite l’asserzione *che* la norma *X* vieta a qualcuno di fare questo o quello (è il caso di ciò che Hans Kelsen chiama *Normsatz* in contrapposizione ad una *Norm*). Inoltre, un enunciato duttivo può anche essere formulato in termini di predicati che sono tipicamente ontici. È il caso, per esempio, delle norme che costituiscono immediatamente una qualità dicendo che cosa una *persona* è, o che cosa essa è autorizzata a fare, come quando una norma dice: “Il Presidente è eletto per una durata di cinque anni” o “Il Presidente nomina il Primo Ministro”. Non esiste, dunque, un criterio che riguardi in senso stretto il *contenuto proposizionale* che permetta di stabilire una linea di demarcazione ben definita tra enunciati duttivi e enunciati assertivi.

Dato che, se ci si focalizza esclusivamente sul contenuto proposizionale, la distinzione tra enunciati duttivi e enunciati assertivi risulta incerta, bisogna porsi direttamente la domanda: In che cosa consiste la *forza* duttiva, in quanto contrapposta alla *forza* assertiva? La risposta che viene normalmente data a questa domanda è che le asserzioni fanno riferimento a ciò che è, mentre la forza duttiva (che contraddistingue le norme) fa riferimento a ciò che deve essere. L’antica contrapposizione tra “essere” [*is*] e “dover essere” [*ought*] (la distinzione tra *Sein* e *Sollen*, che si ritrova formulata in modo particolarmente significativo in Kant e in Kelsen) si associa così con la distinzione di matrice empiristica tra l’uso descrittivo e l’uso prescrittivo degli enunciati.

Io nutro, tuttavia, delle perplessità sull’accuratezza di questa caratterizzazione della forza duttiva delle norme. La mia principale preoccupazione riguarda l’equivocità dell’uso del termine ‘dover essere’ [*ought*], un’equivocità che risulta evidente se si esamina il problema in modo più approfondito. Nelle pagine che seguono chiarirò questo punto.

## 2. Il carattere equivoco della teoria “deontico-prescrittivistica”

Credo che Carlos Alchourrón e Eugenio Bulygin fossero sulla strada giusta quando hanno criticato quella che hanno proposto di chiamare la concezione “iletica” delle norme<sup>3</sup>, nonostante l’avessero precedentemente condivisa<sup>4</sup>. Con l’espressione “concezione iletica delle norme” Alchourrón e Bulygin si riferiscono alla tesi secondo la quale esisterebbe un significato normativo tipico, rinvenibile nella

<sup>3</sup> Cfr. C. Alchourrón, E. Bulygin, “The Expressive Conception of Norms”, in S.L. Paulson, B. Litschewski Paulson (editors), *Normativity and Norms. Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 383-410.

<sup>4</sup> Cfr. C. Alchourrón, E. Bulygin, *Normative Systems*, Springer, Vienna, 1971.

struttura sintattica e semantica delle norme, il quale consentirebbe di identificarle specificamente come *norme*. Anche io, come Alchourrón e Bulygin, ritengo francamente che non sia invece possibile scoprire se un certo enunciato sia una norma o qualcosa di diverso esaminandone esclusivamente il contenuto proposizionale, ossia ciò che nell'enunciato viene *detto*. Ciò che viene detto in un enunciato, infatti, può essere detto con forza assertiva, o interrogativa, o espressiva, oppure *duttiva*. È evidente, allora, che bisogna cercare un criterio differente.

Io non condivido, però, la concezione alternativa, proposta da Alchourrón e Bulygin, secondo la quale un valido criterio di identificazione delle norme sarebbe il criterio pragmatico, il quale prende in esame l'*uso* che di un dato enunciato viene fatto entro un determinato atto linguistico, compiuto in un particolare contesto comunicativo. Dato che, nella loro concettualizzazione delle norme, Alchourrón e Bulygin sposano la teoria degli atti linguistici, la sola strada che essi hanno a disposizione consiste nel definire la norma come un atto linguistico *direttivo*. Compiendo questo passo, essi ritornano, però, alla vecchia concezione secondo cui le norme e ciò che io chiamo “forza duttiva” consisterebbero in *comandi* o *imperativi*. Quando per definire *in modo specifico* la natura delle norme si fa riferimento all'elenco di atti direttivi proposto da Searle, che include “[...] domandare, ordinare, comandare, richiedere, implorare, intercedere, pregare, scongiurare, ma anche invitare, permettere e consigliare”<sup>5</sup>, c'è un'unica opzione possibile, che consiste nel presentare le norme come comandi o come ordini. In questo modo l'antica contrapposizione tra “essere” e “dover essere”, o tra il *Reich des Seins* e il *Reich des Sollens* (una contrapposizione che trae origine, in realtà, dalla famosa “ghigliottina” di Hume) si intreccia con la contrapposizione di matrice logico-positivistica tra enunciati “descrittivi” e enunciati “prescrittivi”. Entrambe queste contrapposizioni sono nel loro complesso in larga misura presupposte dalla concezione “espressivista” delle norme come comandi o imperativi proposta da Alchourron e Bulygin. Come ha scritto Georg Henrik von Wright, “la distinzione fra essere e dover essere è, in un certo senso, la differenza tra descrizione e prescrizione”<sup>6</sup>.

Io non credo, tuttavia, che sia possibile tracciare una demarcazione così netta.

Da un lato, le norme *descrivono* ciò che esse statuiscono. Quando, per esempio, una norma prescrive: “I veicoli devono circolare sulla parte destra della carreggiata”, essa descrive anche ciò che i conducenti devono fare. Questa parte della norma non coincide con l'enunciato-normativo [*normative-sentence*] o con il kelseniano *Normsatz*, che *deriva* dalla norma, ma si limita a descriverne l'esistenza e il contenuto con una forza descrittiva invece che prescrittiva. Al contrario, l'elemento descrittivo è in questo caso incorporato nel contenuto stesso della

<sup>5</sup> J.R. Searle, “A Classification of Illocutionary Acts”, in *Language in Society*, 5 (1976), n. 1, pp. 1-23, qui p. 11.

<sup>6</sup> G.H. von Wright, “Is and Ought”, in S. Paulson, B. Litschewski Paulson (eds.), *Normativity and Norms. Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Clarendon Press, Oxford, 1998 pp. 365-410, qui p. 371.

statuizione: la norma *ci informa* di ciò che dobbiamo fare nella misura stessa in cui essa lo *statuisce*. Se così non fosse, i destinatari della norma non potrebbero sapere *che cosa* viene loro consentito, proibito o imposto *di* fare. Dall'altro lato, anche un enunciato palesemente descrittivo può svolgere la funzione di una prescrizione. Quando, per esempio, un cartello stradale dice: "La strada è chiusa al traffico", questo enunciato, che è palesemente descrittivo nella misura in cui esso esprime soltanto uno stato-di-cose, richiede o impone ai conducenti di prendere la decisione di scegliere una strada alternativa. In altri termini, esso fa scattare [*it triggers*] una funzione normativa all'interno della descrizione stessa.

Ciò nondimeno, la questione più rilevante riguarda la contrapposizione stessa tra "essere" e "dover essere", e la tendenza, ad essa associata, a caratterizzare le norme in quanto tali in base al principio del "dover essere" o del *Sollen*. Ciò accade simultaneamente su due distinti livelli, il che porta all'uso equivoco del termine "dover essere", e fa sì che esso non designi più un concetto preciso. C'è spesso, infatti, di trovare il termine impiegato 'dover essere' come un termine ombrello che designa il *contenuto* delle norme, come se il concetto di *obbligo* (ma anche quello di *divieto*) fosse il concetto fondamentale. Qualcuno potrebbe dire che le norme stabiliscono "ciò che deve-verificarsi" (o, rispettivamente, "ciò che non-deve-verificarsi"), e pertanto gli altri operatori deontici derivano dall'obbligo, che viene così inteso come la pietra angolare di ogni contenuto normativo. Una classica esemplificazione di questa tendenza si trova nella filosofia morale di Kant, per il quale il concetto di *dovere* (*Pflicht*) costituisce il concetto fondamentale della morale in quanto tale (che include sia l'etica sia il diritto). Al contempo, tuttavia, il termine 'dover essere' funziona anche come caratterizzazione della *forza* delle norme come comandi o imperativi. Le norme vengono definite, nel loro complesso, come "enunciati-di-dover-essere" [*ought-sentences*], qualunque sia, di fatto, il loro contenuto, dato che esse vengono presentate come prescrizioni che sono semplicemente imposte ai destinatari di esse. In sintesi, il termine "dover-essere" viene usato tanto come una caratterizzazione generale del *contenuto proposizionale* delle norme, quanto della loro *forza* (qui intesa come forza "illocutiva"). In questo modo esso viene a perdere ogni significato concettuale preciso e univoco. Parafrasando Kant, questa ambiguità risulta efficacemente formulabile nei termini del suo linguaggio morale, dato che si potrebbe scrivere, in stile kantiano, che *Es ist eine unbedingte Pflicht* (ossia un comando incondizionato), *dass du die Pflicht* (ossia l'obbligo) *hast, die Wahrheit zu sagen*.

Da questa situazione scaturisce una difficoltà che riguarda, in particolare, il concetto di *permesso* [*permission*]. Se, infatti, le norme sono sempre dei comandi, risulta piuttosto strano pensare a una norma che comanda (che impone) un permesso. La via di uscita standard adottata dai logici deontici consiste nel definire il permesso come la non-esistenza di un obbligo di tenere il comportamento contrario o come la non-esistenza di un divieto. Così, *p* è permesso se e solo se non è obbligatorio *non-p*, o se *p* non è vietato (se *p* è obbligatorio, allora *p* è anche permesso). Questa ricostruzione rende conto, tuttavia, soltanto dei permessi *in senso debole*. Di fatto, il concetto di permesso assume così un significato marginale.

Il permesso in senso debole si limita, infatti, a dare espressione al “silenzio della legge” (come nella concezione hobbesiana della libertà dei cittadini). Esistono, tuttavia, anche i permessi *in senso forte*, come nel caso in cui una legge dica, per esempio: “I cittadini possono circolare liberamente all’interno dei confini del territorio nazionale”. Questa situazione non è riducibile né alla non-esistenza di un obbligo di tenere il comportamento contrario, né alla non-esistenza di un esplicito divieto. In realtà, la legge *statuisce* direttamente, e con forza *perentoria*, un diritto o una libertà positiva. Questo senso forte del permesso rivela ancora una volta la profonda ambiguità che caratterizza la duplice partizione tradizionale tra “essere” e “dover essere” e tra enunciati “descrittivi” e enunciati “prescrittivi”, nella quale le due partizioni vengono presentate come se fossero tra loro sovrapponibili.

### 3. Abbozzo di una teoria fenomenologica

Io credo che l’analisi della struttura degli atti intenzionali presentata da Husserl nella quinta *Ricerca logica*, e rielaborata in *Idee I*<sup>7</sup> sia in grado di fornire una strada più feconda per circoscrivere la natura della forza duttiva. Le analisi di Husserl si limitano, in realtà, a considerare ciò che egli chiama gli “atti oggettivanti” o “atti tetici” [*thetic acts*]. Tuttavia, dai casi esaminati da Husserl è possibile ricostruire la struttura generale dell’intenzionalità in quanto tale e proiettarla, *mutatis mutandis*, su altri tipi di intenzionalità, e in particolare sugli atti (non “tetici”, ma “nomothetici” [*nomothetic acts*], ossia sugli atti che “pongono” [*posit*] una norma con forza duttiva e non assertiva.

Il punto centrale consiste, come d’abitudine, in una distinzione cruciale relativa alla struttura interna dell’atto intenzionale. Da un lato abbiamo un “contenuto” (*Inhalt*), che è chiamato “materia intenzionale” (nelle *Ricerche logiche*) o *sense noematico* (in *Idee I*). Il contenuto è un’unità di significato [*a unity of sense*] attraverso la quale *si dice* qualcosa, di solito un significato [*meaning*] proposizionale complesso, e attraverso quel contenuto *ci si riferisce* a qualcosa come a un oggetto intenzionato. Nel caso degli atti tetici, l’oggetto a cui viene fatto riferimento, che è normalmente uno stato-di-cose (*Sachverhalt*), è posto [*is posited*] in una certa modalità dell’essere. Esso può essere posto come *esistente*, come *non-esistente* (nel caso della negazione), o come dotato di un grado maggiore o minore di probabilità, o ancora può essere posto come ipotetico, e così via. Queste sono modalità dell’essere che *appartengono* [*belong*] all’oggetto al quale si fa riferimento tramite il contenuto-di-significato proposizionale [*propositional sense-content*]. Dall’altro lato, tuttavia, a queste modalità dell’essere corrisponde una varietà di *modificazioni dossiche*, che non sono più proprietà dell’oggetto *in quanto*

<sup>7</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. (Hua III-1), Martinus Nijhoff, The Hague, 1977; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008.

posto, bensì dell'atto che lo intenziona. Nel caso degli atti tetici, queste modificazioni dossiche vanno dalla credenza [*belief*] alla non-credenza [*disbelief*], e coprono una gamma più o meno differenziata di modificazioni intermedie (come la dubitatività, la probabilità, l'assunzione, la supposizione, e così via). Come ho detto *supra*, le due distinte serie delle posizioni tetiche [*thetic positings*] e delle modificazioni dossiche non si trovano necessariamente in una relazione di corrispondenza biunivoca. Qualcosa che viene affermato come sussistente (per esempio, dal contenuto proposizionale: "Il Sole è una stella gigante") può essere creduto, o non-creduto, o presupposto, o assunto, e così via, allo stesso modo in cui qualcosa che viene posto come ipotetico può essere il bersaglio [*target*] di un atteggiamento di credenza (un soggetto può *credere* sinceramente che "se A, allora B") o di una semplice assunzione, e così via.

Ciò che questa analisi ci insegna in relazione agli atti nomothetici è abbastanza chiaro. Si devono collocare da un lato i significati proposizionali degli enunciati normativi e dall'altro lato gli "atteggiamenti" duttivi (o le forze duttive) di cui essi sono investiti. Per quanto riguarda i significati normativi [*normative meanings*], essi sono piuttosto vari e suppongo che non siano riducibili a un elenco chiuso di concetti normativi. Il linguaggio normativo è, infatti, ricco e aperto, e non è riducibile a una tipizzazione rigida. Si può, tuttavia, evidentemente affermare che i normali operatori deontici, come obbligatorio, permesso, vietato, facoltativo, opzionale, e simili, ineriscono al contenuto proposizionale, o al significato normativo, degli atti nomothetici. Solitamente i logici deontici li hanno trattati come modalità, sulla base di un'analogia con la logica modale, secondo un'idea che risale a Leibniz<sup>8</sup>. Invece di scrivere "X è obbligato a fare Y", ove il significato normativo [*normative sense*] incorpora il concetto di obbligo nel predicato, essi solitamente esprimono questi enunciati con l'enunciato quasi-modale: "È obbligatorio che X faccia Y" ("Op", che corrisponde all'enunciato modale "Np"). Ciò genera l'illusione che questi significati normativi [*normative senses*] siano separati dal significato proposizionale e costituiscano il contenuto degli *atti di enunciazione*: essi esprimerebbero, cioè, la *forza duttiva* del contenuto normativo, che non può essere altro, in questo caso, che un comando o un imperativo. Le cose, tuttavia, non stanno così, come si può constatare grazie all'analogia con gli atti tetici. Un enunciato normativo, infatti, può indubbiamente avere forza *perentoria* (preferisco parlare di "forza perentoria" piuttosto che di "comando"), ma esso può essere anche una *raccomandazione*, un *consiglio*, un *suggerimento*, un'*incitazione*, e così via. Quando, per esempio, un medico dice ad un paziente: "Ti è proibito mangiare grassi!", questa è chiaramente una proibizione, dal punto di vista del *significato* normativo [*normative sense*]; ma non è nulla più che una *raccomandazione* per

<sup>8</sup> "Uti se habent inter necessarium, contingens, possibile, impossibile; ita se habent debitum, indebitum, licitum, illicitum. [...] Hinc patet omnia Theoremata de Modalibus huc transferri, ac totidem novas propositiones circa justum et injustum enuntiare posse" (G.W. von Leibniz, *Philosophische Schriften. Reihe VI 4. Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Ausgabe, Berlin, 1999, A VI, 4, 2762).

quanto riguarda la *forza duttiva* dell'enunciato normativo. Ritroviamo, dunque, come nel caso degli atti tetici, libere possibilità di variazione e di combinazione tra significati normativi da un lato e tipi di forza duttiva dall'altro. Ne risulta che le norme *non sono* semplicemente dei comandi, come sembrano presupporre gli approcci "pragmatici". Lo stesso significato normativo (per esempio, "Va' subito al teatro!") può essere un ordine, una raccomandazione, un consiglio, un'incitazione; esso può, cioè, essere pronunciato con una forza duttiva differente dalla forza perentoria. I filosofi del diritto sono spesso focalizzati esclusivamente sullo *hard law* dello stato, e ritengono piuttosto ovvio che tutte le norme siano comandi, ma questa prospettiva distorta rende loro difficile occuparsi delle leggi permissive (nella mia prospettiva, una legge permissiva è una *nomothesis* che statuisce, con forza perentoria, determinate libertà o immunità). Il fenomeno del "*soft law*" mostra, però, che anche nel campo del diritto le cose non stanno necessariamente sempre così. La teoria delle norme dotate di forza perentoria costituisce, infatti, soltanto una parte di una più ampia teoria dei fenomeni normativi in quanto tali. In sintesi, la forza duttiva degli atti nomothetici è piuttosto variegata ed è irriducibile a un'unica forma semplice.

Da tutto ciò segue il tipo di valutazione che risulta appropriato per gli enunciati normativi. A differenza degli enunciati dichiarativi, gli enunciati normativi non sono veri o falsi. Non ha evidentemente alcun senso interrogarsi sulla "verità" della Costituzione francese, o sulla verità di una regola prudenziale, o ancora sulla verità delle regole di etichetta. La valutazione-di-verità dipende da una serie di procedure, di cui la *verificazione diretta* (Husserl la chiama *intuizione*, *Anschauung*) costituisce la forma standard. Qualcuno può però credere a una diceria, o può credere a qualcosa perché è scritto nei libri, o perché lo ha detto l'insegnante, o ancora perché "abbiamo sempre creduto a questo genere di cose", e può ritenersi soddisfatto di questo genere di prove. Esistono anche tipi di enunciati dichiarativi che non sono particolarmente assoggettabili ad una verificazione diretta e che, per loro stessa natura, dipendono da altri tipi di prove (per esempio, enunciati come "L'universo è infinito", "Dio ha creato il cosmo", "Una vita buona è una vita lunga"). La verificazione ha, dunque, una pluralità di forme-tipiche [*type-forms*].

Per quanto riguarda gli enunciati normativi, il tipo di valutazione che essi richiedono è la *valutazione-di-validità* [*validity-check*]. Così come la valutazione-di-verità può assumere diverse forme, di cui la verificazione diretta costituisce la procedura standard, anche la valutazione-di-validità presenta diverse forme, di cui l'*accettazione diretta* costituisce la forma standard o la forma canonica. Correlativamente, emerge in questo caso il tipo ideale [*ideal-type*] di una *volontà razionale* che sarebbe in grado di rispondere con accettazioni o rifiuti volontari mantenendo tra essi una coerenza complessiva, proprio come nella vita teoretica esiste l'analogo tipo ideale della credenza razionale e coerente. Tuttavia, così come accade per alcuni enunciati dichiarativi, vi sono anche alcuni vincoli normativi che non sono assoggettabili ad un atto di accettazione *volontario*, perché hanno una forza perentoria che i destinatari devono rispettare (come nel caso del diritto statale), oppure perché la loro forza duttiva si sviluppa da dimensioni passive, non



ancora attive, della vita (ossia da dimensioni nascoste che non derivano da un esplicito “Lo accetto!”), come l’appartenenza ad una comunità generativa, il modo in cui una persona è stata cresciuta, l’inserimento in un determinato contesto storico e culturale, e così via.

L’esame di tutti questi aspetti è di fondamentale importanza per la costruzione di una teoria della forza duttiva: chiamerò questo il problema delle *fonti della normatività* (che non va, però, confuso con la differente questione delle *fonti del diritto*).

#### 4. Le molteplici fonti della normatività – una breve ricostruzione

Uno dei vantaggi dell’approccio fenomenologico rispetto a quello pragmatico consiste nel fatto che esso rende possibile seguire a ritroso le implicazioni intenzionali del senso fino alle sue stesse fonti, che spesso non sono più fenomeni linguistici, invece di rimanere intrappolati in una sterile tassonomia dei contesti di enunciazione degli enunciati. Proseguire nella scia del fenomeno-linguistico [*language-phenomenon*] della forza duttiva come qualità degli atti con significato normativo (nomothetic) condurrà fino a formazioni di senso che sono alla fine non-linguistiche, o quantomeno rispetto alle quali le formule linguistiche si limitano a dare espressione a una cornice più ampia e più comprensiva. Così, dalla *forza duttiva* (degli enunciati) si risale al *potere duttivo* [*ductive power*] (inteso come l’aver titolo a stabilire norme di un qualunque tipo).

Ma in che cosa consiste questa cornice più ampia? La normatività è un fenomeno sociale. Anche l’approccio pragmatico concorderebbe ovviamente su questo. Ma si tratta di un’osservazione banale. Una domanda meno banale sarebbe invece quella relativa a che cosa una “società” sia, e quali forme e strutture-di-senso [*forms and sense-structures*] essa contenga. La mia tesi è che il termine “società” è un termine-ombrello troppo ampio, che designa una pluralità di forme della sfera delle relazioni umane che non sempre sono sovrapponibili. Le cose cominciano a farsi più interessanti quando ci si interroga su queste forme-tipiche [*type-forms*] e sui tipi di normatività (e di istituzioni) che da esse derivano, così come sul *tipo* di forza perentoria che è proprio di ciascuna di esse. Ciò che intendo indagare ora sono proprio i numerosi tipi di forza perentoria (che chiamerò “normatività forte”) che si possono trovare all’opera nelle varie forme di vita “sociale”. Dato che esistono diversi tipi di vincoli normativi forti tra individui (o tra gruppi), devono esistere anche numerosi tipi di *regole* (siano esse scritte o non-scritte, statuite da un’autorità o consuetudinarie) che stanno alla base della loro vita e delle loro reciproche relazioni. Parafrasando le parole di Aristotele, si potrebbe dire che *ὁ νόμος λέγεται πολλαχῶς*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> “La legge si dice in molti modi”, oppure “la norma può essere colta in molti luoghi”, se si opta per i significati alternativi, e più suggestivi, di *λέγω* e di *πολλαχῶς*. Mi riferisco qui, ovviamente, alla

Provo a fare il punto della situazione.

*In primo luogo*, c'è una sfera di relazioni in cui si creano di vincoli normativi dotati di forza perentoria che possono essere fatti risalire a un atto esplicito di accettazione. Una promessa, un contratto, la creazione di una associazione finalizzata ad un determinato scopo, lo scambio di beni sociali di qualunque genere (non necessariamente in termini di compravendita, sebbene anche questa sia inclusa), un dono e altri atti simili sono forme di relazioni di questo primo tipo. Una caratteristica essenziale di questo tipo di relazioni consiste nel fatto che esse coinvolgono individui, o associazioni di individui (gruppi), che possiedono ciò che i classici del diritto naturale chiamavano la condizione *sui iuris*, ossia la condizione di chi è “suo proprio signore” [*master*] (non “proprietario” [“*owner*”]). Si tratta, pertanto, di legami che vengono stabiliti tra individui che si trovano in uno stato di parità reciproca gli uni nei confronti degli altri, e che si presuppone abbiano *libero potere di scelta*. Un'ulteriore caratteristica fondamentale di questo tipo di relazioni consiste, inoltre, nel fatto che tutti gli impegni che si assumono in questa sfera si possono pensare, dal punto di vista genetico, come derivanti da una posizione originaria in cui nessuno ha ancora pretese o obblighi nei confronti degli altri: un genere di condizione originaria in cui a ciascuno è permesso fare ciò che vuole, fintanto che le sue azioni non toccano gli altri. Da questo punto-zero [*zero-point*], per così dire, sorge gradualmente un sistema di diritti e doveri *reciproci*, nel senso che gli individui si impegnano reciprocamente in atti di accordo volontario, generando così una rete crescente di vincoli normativi che possiedono una forza duttiva perentoria. Il fatto che esistano questi vincoli non significa che venga tolta la libertà dei singoli. Al contrario, questi vincoli costituiscono una densificazione [*densification*] della libertà, in quanto sono il *prodotto* di scelte libere, e creano tanti doveri quanti diritti. Kant, come noto, chiamava questo processo una *Einschränkung* della libertà, che non va inteso come una semplice limitazione, ma come un mutuo condizionamento da cui sorgono diritti e obblighi che gli individui non possedevano nella loro posizione originaria ideale (una differenza che i teorici del diritto naturale erano soliti evidenziare attraverso la distinzione tra diritti “innati” [“*innate*”] e diritti “acquisiti” [“*adventitious*”] in un presunto “stato di natura”).

Questa sfera di costituisce come un sistema di relazioni *orizzontali*, dal quale possono sorgere vincoli normativi che hanno forza perentoria (il contratto *deve essere* adempiuto, la promessa *deve essere* mantenuta, *etc.*). Questo sistema di relazioni si può costituire anche tra gruppi, ossia tra associazioni di individui, e tra personalità di grado superiore, come gli stati (per esempio tramite trattati, alleanze, e così via). Tuttavia, nonostante questo sistema di relazioni possa coinvolgere entità che non sono semplici individui, ciò non impedisce che esso abbia una struttura orizzontale. Inoltre, ogni vincolo normativo può essere fatto risalire, attraverso una

famosa frase della *Metafisica* di Aristotele, libro IV: “τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς” (1003a 33-34).

serie finita di passaggi, a un atto originario di accettazione, il quale funge da momento istitutivo. Possiamo chiamar questa sfera la sfera della *socialitas*. Essa è essenzialmente priva di limiti: può crescere indefinitamente senza alcun limite *interno* oltre a quello della possibilità di reciproca comprensione e di comunicazione. In sintesi: la forza normativa dipende qui da un *potere* normativo che appartiene a ciascun individuo in quanto tale. I classici lo chiamavano, in modo semplicistico, *ius contrahendi*, ma si tratta, in realtà, di un potere normativo più ampio. Un termine migliore potrebbe essere *ius permutandi*, oppure si potrebbe anche ricorrere alla nozione classica di *ius cosmopolitanum*, inteso come il diritto di recarsi in visita, di circolare e di effettuare scambi in altri paesi, il quale abbraccia tutti gli esseri umani in quanto tali. La *socialità* contiene in sé stessa, infatti, il potenziale per svilupparsi in una società universale.

*In secondo luogo*, c'è un tipo completamente differente di forza normativa forte. Questo tipo ha, per così dire, un orientamento “verticale” nel senso che si manifesta tra individui (o gruppi, istituzioni, e così via) che sono in una relazione di *superiore* a *sottoposto*. Il tipo di accettazione che opera qui come istituzione originaria di questo tipo di normatività è costituito dalla coppia degli atti reciproci della sottomissione [*submission*] e del dominio [*dominion*]. Esistono molte forme di questa relazione tra superiore [*superior*] e sottoposto [*subject*]. Non tutte, però, possono essere fatte risalire a un esplicito atto istitutivo originario. E soprattutto, non tutte sono suscettibili di essere fatte risalire a un atto di accettazione che discenda da una condizione *sui iuris*, ossia da una accettazione *volontaria* (e anche *razionale*) che non implichi una forma di coercizione o di resa ad una potenza superiore. Coloro che sono dotati di potere normativo sono in grado di stabilire norme che coprono l'intera gamma della forza duttiva (dalle raccomandazioni, ai consigli, ai suggerimenti, fino, naturalmente, alle norme dotate di forza perentoria). Come nel caso della *socialitas*, le norme devono essere *espresse* e *ricevute in forma esplicita* per poter valere come norme. Ma, a differenza del caso della *socialitas*, esse non devono essere necessariamente accettate *in modo esplicito* per essere valide. Nella maggior parte dei casi e delle situazioni gli individui si ritrovano semplicemente ad essere sottoposti all'autorità di un superiore, in ragione, per esempio, dell'*imperium paternale* (l'antico rapporto feudale di dominio e servitù), o semplicemente per il fatto di essere nati cittadini di un determinato stato moderno.

Non è facile ricostruire l'origine genetica della relazione superiore-sottoposto, se ve n'è una. Esiste, in alcuni contesti, una fondazione teologica universale: noi tutti siamo sottoposti al potere di Dio, in quanto autorità suprema che sta a fondamento di tutte le altre relazioni intraumane di dominio e soggezione (della Chiesa nei confronti dei monarchi, dei monarchi nei confronti del popolo, e del padre nei confronti della propria famiglia). Ma questa non è evidentemente una risposta valida: non soltanto perché essa ci impegna ad accettare un particolare credo religioso, ma anche, e soprattutto, perché questa risposta presuppone di fatto il concetto stesso di “superiore”, invece di spiegare da dove abbia origine il suo significato specifico. Ugualmente inaccettabile risulta la moderna risposta contrattualista, che tenta di derivare il potere della dominazione dalla sfera della

*socialitas*, come se quasi tutti i poteri fossero basati su un accordo originario, stipulato per mezzo di un contratto tra pari, e avessero perciò carattere di rappresentanza (l'esempio paradigmatico è dato dalla distinzione hobbesiana tra *autore e attore*)<sup>10</sup>.

Io credo che l'origine del potere di dominio vada cercata in quella sfera della vita in cui la necessità prende il posto della libertà, ossia la sfera del *lavoro*. Questa sfera ha a che fare con il soddisfacimento dei bisogni basilari della vita e, per questa ragione, possiede un carattere di obbligatorietà e di urgenza. Ora, il lavoro è un'attività cooperativa, e si differenzia in una serie di sotto-attività coordinate caratterizzate da un crescente grado di specializzazione. Non c'è da stupirsi se le persone più abili e più dotate nel gestire un'attività cooperativa acquisiscono progressivamente il controllo dell'intero processo, e successivamente ottengono il dominio sulle altre persone coinvolte nella cooperazione. La dominazione assume, così, molteplici forme, a seconda dell'attività in cui le persone si impegnano. Un fatto importante da tener presente è che la dominazione tende ad acquisire una struttura gerarchica. Se *A* domina l'attività *X*, allora *A* può essere soggetto al dominio di *B* quando compie un'attività più ampia e comprensiva, e così via. Al contrario, l'esistenza di due soggetti superiori in competizione per la stessa funzione dovrà per forza sfociare nella soppressione di uno dei due o nella determinazione di un nuovo assetto delle rispettive aree di influenza, e così un fenomeno che è essenzialmente intersoggettivo acquisisce progressivamente una dimensione quasi-territoriale. Ma la trasformazione qualitativa cruciale della dominazione verso una dimensione territoriale consiste nel possesso della terra. Coloro che detengono il dominio su una porzione di terra possono assoggettare alla propria autorità tutti coloro che vi abitano e tutte le attività che hanno luogo su di essa. Il possesso della terra è il marchio distintivo della proprietà privata e la sorgente di quelle disuguaglianze tra gli esseri umani che li differenziano in superiori e sottoposti. Non è necessario essere marxisti per cogliere l'importante

<sup>10</sup> "A Person is he 'whose words or actions are considered, either as his own or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction'. When they are considered as his own, then is he called a 'natural person'; and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a 'feigned' or 'artificial person.' [...] Of persons artificial, some have their words and actions 'owned' by those whom they represent. And then the person is the 'actor,' and he that owneth his words and actions is the 'author', in which case the actor acteth by authority." ["Una persona è quello, le cui parole o azioni sono considerate o come proprie, o come rappresentanti le parole e le azioni di un altro uomo o di qualche altra cosa, a cui esse sono attribuite, o veramente o per finzione. Quando quelle sono considerate come proprie, allora la persona è chiamata 'naturale'; quando sono considerate come rappresentanti le parole e le azioni di un altro, allora la persona è detta 'finta' o 'artificiale'. [...] [Tra le persone artificiali, alcune hanno le parole e le azioni 'possedute'] da quelli, che esse rappresentano; ed allora la persona è l'attore, e colui, che concede le proprie parole ed azioni, è l'autore: nel qu[a]l caso l'attore agisce per autorità"] (Th. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, P.F. Collier & Son, New York, 1909, ch. XVI; trad. it. di Mario Vinciguerra, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1974, capitolo XVI, traduzione modificata).

ruolo esercitato dalla proprietà privata e dal possesso della terra nella differenziazione interna tra coloro che comandano e coloro che sono soggetti alla volontà di altri: Jean-Jacques Rousseau ha avuto la stessa intuizione<sup>11</sup>.

Riguardo al caso specifico del potere politico, la proprietà [*ownership*] della terra costituisce la variabile mancante nella teoria contrattualista e il più grave difetto dell'argomento su cui essa si fonda. È difficile comprendere, infatti, come un patto di associazione, e un successivo trasferimento del potere di comandare ad una singola persona, a un'assemblea o a un altro organo (mi riferisco a ciò che Hobbes chiama "*pactum subiectionis*", in contrapposizione alla *translatio imperii* della tradizione medievale), un patto che consiste in una relazione intersoggettiva tra individui che possono successivamente disseminarsi ovunque, acquisisca all'improvviso una dimensione territoriale, tanto che il potere politico che viene in questo modo costituito viene esercitato, per definizione, all'interno dei confini di un dato territorio. Questo problema è palese nell'interpretazione di Locke, in cui la dimensione territoriale è assente; nonostante ciò, essa viene surrettiziamente introdotta nel ragionamento di Locke sulla base del fatto che coloro che acconsentono al patto sono chiaramente *patres familias* e proprietari terrieri. Di conseguenza, la dimensione territoriale del potere politico viene introdotta surrettiziamente tramite questa presupposizione, della quale, però, il modello contrattualista non offre alcuna spiegazione.

La sfera determinata dalle relazioni superiore-sottoposto, di qualunque genere siano, è dunque differente dalla sfera della *socialitas*. Propongo di chiamarla sfera dell'*imperium* (dal verbo latino *imperare*, che significa "comandare, o esercitare il proprio controllo su qualcosa o qualcuno").

*In terzo luogo*, va presa in considerazione anche un'ultima complessa sfera, che costituisce la fonte di un tipo peculiare di normatività. Questa terza sfera ha a che fare con l'onnipresente polarizzazione tra ciò che è appropriato [*proper*] e ciò che è estraneo [*strange*], tra il senso di appartenenza [*belongingness*], o il sentirsi "a casa", e ciò che è esotico, non-familiare, alieno e persino ostile. Viene qui in mente il concetto di "vita simbiotica" proposto da Althusius, anche se la

<sup>11</sup> Cfr. la seconda parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, che inizia con un passo famoso e di grande impatto: "Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : 'Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne'" ("Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di dire: 'Questo è mio' e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassinii, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: 'Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!'") (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1785), Collection complète des œuvres. Genève, vol. 1; trad. it. di Giulio Preti, *Origine della disuguaglianza*, Universale Economica, Milano, 1949, p. 68).

denominazione “vita simbiotica” non è del tutto corretta, perché Althusius fa riferimento solamente al vivere insieme in una società comune, mentre il sentimento di appartenenza è qualcosa di differente e di più profondo<sup>12</sup>. Non si tratta, infatti, soltanto del vivere con altri, ma piuttosto del sentire di appartenere, *insieme ad (alcuni) altri*, a uno spazio comune che viene sentito come “nostro”. Il concetto stoico di οἰκείωσις, di appropriazione o familiarità, così come l’idea di coloro che sono *oikeiotes* (familiari, imparentati) ad un altro, sono più adatti a esprimere questo sentimento fondamentale di appartenenza, in quanto contrapposto alle sfere in cui il senso di appartenenza diminuisce gradualmente fino al punto estremo in cui ci si sente decisamente non “a casa”.

Ora, il vincolo “oikeiotico” [*oikeiotic*] presenta alcune importanti caratteristiche peculiari. Non si tratta dell’appartenenza di ciascuno agli altri, ma piuttosto dell’appartenenza di tutti a qualcosa di comune, che è condiviso da tutti. Ciò che è condiviso è una tradizione che viene trasmessa generativamente e si richiama ad antenati più o meno remoti (una tradizione che non di rado risale fino alle imprese mitiche dei fondatori). La presenza delle origini è pertanto uno spazio di assenza che viene colmato da coloro (solitamente si tratta degli anziani) che sono nella posizione di custodire la tradizione e di parlare in nome di essa, e che hanno, di conseguenza, un’autorità speciale sugli altri. In breve, si tratta del legame delle “radici”, del “lignaggio” o della “stirpe”, che viene conservato attraverso una storia e il riferimento a un luogo preciso (la “patria” o la “terra degli avi”). Oltre a ciò, il legame oikeiotico non è mai qualcosa di chiuso in sé stesso. Esso si può mescolare con altri in una storia più complessa e più ampia (un caso vistoso è quello delle dodici tribù di Israele, tutte discendenti dal patriarca Giacobbe). Certamente, questo legame si contrappone sempre ad uno spazio di maggiore o minore estraneità. Esso può, però, ampliarsi in cerchi progressivamente più ampi, assorbendo ciò che era inizialmente percepito come estraneo dal punto di vista del *prôton oikeion*. In questo ampliamento, la distanza dal nucleo centrale dà una misura della forza dei vincoli normativi che legano insieme le persone, fino al punto in cui questo ampliamento non risulterebbe più possibile, come per esempio nel caso di una cultura totalmente aliena, la cui normalità sarebbe per noi una anormalità, e viceversa.

Per quanto riguarda la normatività che è in gioco in questo caso, essa ha un’efficacia piuttosto nascosta, e non necessita di essere scritta o promulgata. Al contrario, essa viene accettata passivamente, come una tradizione nell’ambito della quale una persona viene cresciuta e costruisce l’identità del proprio io. Essa può in seguito divenire oggetto di una critica razionale, può essere rifiutata nella sua interezza o modificata fino a un certo grado; ma prima di ciò, essa costituisce lo sfondo di costumi, di modi di pensare, di credenze e di punti di riferimento

<sup>12</sup> “Symbiotici igitur hîc sunt συμβόηθοι, qui vinculo pacti conjuncti & consociati communicant de suis, quae ad animi & corporis vitam commodè degendam expediunt, & vicissim κοινωνητοὶ, communionis sunt participes” (I. Althusius, *Politica Methodicè digesta atque exempliis sacris & profanis illustrata*, Iohannes Radaeus, Groningae, 1610, p. 2).

significativi su cui si forma la propria identità personale. Questa normatività appartiene, dunque, alla fatticità del nostro essere nel mondo e ai processi passivi che precedono qualunque “io voglio” attivo e razionale. Per mezzo di questa accettazione o assimilazione passiva, si costituisce una posizione privilegiata, che non è un “punto di vista” sul mondo inteso come un semplice sguardo visivo o percettivo, ma è piuttosto un *modo di vivere* e di *dare senso* al mondo, in quanto *mondo che ci appartiene*, nel quale dimoriamo come nostra “patria”. La normatività oikeiotica nascosta costituisce così un vincolo forte. Nel mio lessico, essa ha un *potere* duttivo perentorio (e una *forza* duttiva perentoria, quando le sue regole sono statuite in modo esplicito), sebbene essa includa anche norme che funzionano come raccomandazioni o come meri consigli. Inoltre, per quanto essa ricomprenda tutti come membri uguali di una stessa comunità oikeiotica, è caratterizzata da uno spazio interno fortemente differenziato. Essa, infatti, si suddivide al suo interno tra coloro che si trovano in una posizione autoritativa in quanto custodi e guardiani della tradizione, e coloro che si trovano in posizioni inferiori, fino al punto estremo di coloro che cominciano appena ad essere cresciuti in essa e ad assimilare i suoi precetti e le tradizioni storiche in cui essa trova la propria legittimità. Si tratta, dunque, di una comunità di maestri, di seguaci e di apprendisti. Da questa differenziazione dello spazio interno derivano catene di comando ben definite, per quanto esse siano spesso del tutto informali. In contrasto con la mutua condizione *sui iuris* e con la relazione superiore-sottoposto dei due precedenti tipi di forza normativa, in questo caso la posizione di chi comanda può essere definita con la parola latina *auctoritas*, ossia come un miscuglio di prestigio, di capacità d’influenza e di facoltà di autorizzare e legittimare. Rispetto a questa sfera nel suo complesso, ci sono soltanto due posizioni nelle quali una persona può trovarsi: all’interno o all’esterno. Per coloro che, pur stando all’interno, giungono successivamente a respingerla volutamente, il risultato è la scomunica e l’espulsione in uno spazio che è senza luogo. Questo vincolo oikeotico, per quanto risulti indebolito nelle società moderne, ha giocato in passato un ruolo più importante.

## 5. Il quadro d’insieme: gli assi del mondo sociale

La normatività che è presente nella “vita sociale” è un miscuglio di queste (ed altre) forme-tipiche di potere duttivo. Pur intersecandosi tra loro, queste forme-tipiche non sono sovrapponibili perché, per quanto riguarda le loro origini di senso, hanno una genesi e un contenuto del tutto differenti. Ci sono fenomeni sociali in cui esse sono tutte congiuntamente presenti: un caso evidente è il matrimonio. Oggi il matrimonio costituisce un contratto volontario tra pari, e si colloca, pertanto, nella sfera della *socialitas*. In passato, tuttavia, e ancora oggi in alcune società non-occidentali, era usato per conferire al marito il diritto di comandare, e dunque faceva parte anche della sfera dell’*imperium*. Da ultimo, ma non in ordine di importanza, il matrimonio costituisce una delle cellule più importanti per lo sviluppo del legame

oikeotico. Ciò nonostante, è possibile isolare una pluralità di assi (e di istituzioni) del mondo sociale, ciascuno dei quali si fonda in maniera preponderante su una di queste sfere. Concluderò il presente lavoro delineandone una breve presentazione.

Il primo asse del mondo sociale che menzionerò è il sistema degli *scambi* tra individui o tra gruppi che corrisponde alla sfera della *socialitas*. Questo asse riguarda la circolazione delle persone, così come la condivisione e l'allocazione dei beni sociali. Questi ultimi non coincidono esclusivamente con i beni economici. Ci sono idee di ogni genere che vengono espresse in forma comunicativa, trasmesse e condivise, insieme a concezioni riguardo a ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, e così via. Vengono prodotti, condivisi e trasmessi beni sociali di qualunque genere, ed essi danno origine a determinate relazioni personali in funzione della specificità degli stessi beni sociali: il commercio, il dono, le affiliazioni fondate su determinate idee (per esempio, una scuola filosofica), le imprese comuni orientate a un determinato scopo – tutti questi sono esempi di scambio, di condivisione e di circolazione di beni sociali. In generale, questi scambi sono sistemi di connessioni comunicative e associative tra individui in uno spazio di interazione aperto. Il termine “mercato” risulta evidentemente troppo ristretto per catturare questa sfera così sfaccettata, perché essa contiene molte forme importanti di interscambio che non consistono semplicemente in atti di acquisto e di vendita di mercanzie. La logica dello scambio non consiste, infatti, *unicamente* nella logica di mercato. Come ha spiegato Michael Walzer, le regole di circolazione e di distribuzione di ciascun bene sociale sono determinate dalle sue caratteristiche specifiche<sup>13</sup>. Propongo, dunque, di chiamare questa sfera *agorà*, con un termine greco che ricomprende i molteplici modi in cui gli individui e i gruppi entrano in contatto e in connessione tra loro in un sistema di reciproci interscambi comunicativi. Si tratta di un sistema che si auto-regola, nel senso che la circolazione dei beni sociali dipende dal giudizio che gli individui si formano in merito alla rilevanza e all'utilità di questi beni, ossia in merito alla loro stessa “bontà” *sociale*. Essendo un sistema che si auto-regola, questa sfera non è centralizzata e, cosa ancor più importante, non è circoscritta ai confini di un determinato territorio. In ragione delle dinamiche che gli sono proprie, il sistema degli scambi può, propagarsi ovunque e le relazioni che esso genera tra gli individui non sono confinate entro un territorio stabilito. Per il sistema umano degli scambi *in quanto tale*, lo spazio potenziale di interazione e di dislocazione è la Terra nella sua interezza.

<sup>13</sup> “But it is the meaning of goods that determines their movement. Distributive criteria and arrangements are intrinsic not to the good-in-itself but to the social good. If we understand what it is, what it means to those for whom it is a good, we understand how, by whom, and for what reasons it ought to be distributed” (“Ma è il significato dei beni a determinare il loro movimento. I criteri e gli assetti distributivi non sono intrinseci al bene in sé, ma al bene sociale. Se capiamo che cosa è e che cosa significa per quelli per i quali è un bene, capiamo come, da parte di chi e perché vada distribuito.”) (Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equity*, Basic Books, New York, 1983; trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 20).



In stretto contrasto con il primo, il secondo asse che intendo menzionare è, invece, di tipo territoriale e fortemente gerarchico. Questo asse ha a che fare con l'*imperium*. Esso non pone gli individui fianco a fianco in un sistema di relazioni paritetiche, nel quale essi sono più o meno uguali gli uni di fronte agli altri. Mi riferisco qui al sistema del *comando* coercitivo che si sviluppa sulla base della distinzione tra un superiore che dirige e coloro che sono sottomessi alla sua autorità, indipendentemente dal fatto che questa sottomissione sia volontaria o non-volontaria e dal fatto che il comando sia recepito come legittimo o non-legittimo. E ovviamente, mi riferisco a quella dimensione che ha progressivamente assunto, in Europa, la forma dello stato moderno. Poiché, tuttavia, questo potere "politico" ha subito molti cambiamenti e trasformazioni nel corso della storia, propongo di chiamarlo in un altro modo: così come ho chiamato *agorà* la prima sfera, continuerò a ricorrere a un prestito dal greco e chiamerò *anáktoron*, il Palazzo, questo secondo asse. La questione fondamentale non riguarda tanto il modo in cui si forma il potere di coercizione del Palazzo, se cioè ciò accada in modo democratico o autocratico. Per una fenomenologia del mondo sociale, la questione più rilevante riguarda piuttosto le caratteristiche fondamentali di questa sfera: essa ha a che vedere con il potere, è strutturata gerarchicamente, inserisce gli individui in differenti relazioni di comando e sottomissione, ha una dimensione coercitiva e, da ultimo, è circoscritta da confini, in quanto si propaga esclusivamente su un determinato territorio. In ragione di queste stesse caratteristiche essenziali – l'esercizio autoritativo di una coazione sugli individui – due Palazzi non possono coesistere in uno stesso territorio; devono necessariamente collocarsi l'uno accanto all'altro. In altri termini, ciascun Palazzo istituisce un determinato territorio come suo proprio: il territorio può cambiare, essere continuo o discontinuo, più ampio o più circoscritto, ma questa proiezione su un determinato territorio esclusivo è una caratteristica essenziale che non può essere eliminata senza eliminare il Palazzo stesso.

Da ultimo menzionerò un terzo asse, che oggi viene tendenzialmente trascurato, pur essendo stato geneticamente primigenio e pur essendo stato ampiamente operante nel corso della storia. Continuando con i prestiti dal greco, lo chiamerò *naós*, il Tempio. Il Tempio è strettamente basato sul legame oikeiotico, e ne costituisce una delle forme più rilevanti. Esso non ha la potenzialità di diffondersi su tutta la Terra come l'*agorà*, ma non è nemmeno confinato ad un determinato territorio come il Palazzo. La sua dimensione fondamentale è il *luogo sacro*, e la sua forma caratteristica di connessione tra gli individui è la comunità di fedeli. Questa comunità può diffondersi in diversi territori, ciascuno dotato del proprio Palazzo, ossia della propria autorità politica. Questa estensione non è, però, di tipo orizzontale come nel caso dell'*agorà*; essa è caratterizzata, piuttosto, da una differenziazione di tipo qualitativo tra un centro [*center-place*] e una periferia che è orientata ad esso. Il Tempio non deve nemmeno essere sempre e necessariamente dotato di una struttura gerarchica definita: pur essendo possibile che in esso si sviluppi un sistema di potere fortemente gerarchico, come nel caso della Chiesa cattolica, la differenziazione interna di base riguarda soltanto la condizione ieratica

o secolare dei membri della comunità dei devoti. I sacerdoti non sono *leader* politici nel senso moderno del termine (per quanto il potere politico, dal punto di vista genetico, si sviluppi a partire dall'autorità ieratica): essi sono coloro che hanno dedicato la propria vita a prendersi cura del Tempio, e la loro autorità si estende solo entro il raggio d'azione del Tempio e della sua comunità dei fedeli. Si tratta di una sfera di comportamenti individuali e collettivi fortemente ritualizzati e dotati di una normatività forte. Un'ulteriore caratteristica essenziale del Tempio, che si contrappone alla mutevolezza e al pluralismo dell'*agorà*, consiste nel fatto che esso è fondato su una narrativa inaugurale che viene mantenuta (almeno apparentemente) inalterata e trasmessa di generazione in generazione.

Ora, questi assi determinano forme differenti di connessione tra gli individui, e non necessariamente si sovrappongono tra loro. L'*agorà* non ha limiti interni, il Palazzo si estende entro determinati confini territoriali, mentre il Tempio si diffonde a partire da un luogo centrale (o da una pluralità di luoghi "sacri") attraverso una pluralità di territori. A questo va aggiunto che possono darsi complesse relazioni tra essi: essi possono stare l'uno accanto all'altro in modo indipendente, ma può anche accadere che uno qualunque di essi assuma una posizione predominante rispetto agli altri, cosa che si può normalmente riscontrare nel corso di tutta la storia. Il Tempio può dominare sul Palazzo, o può addirittura assorbirlo in uno stato teocratico; il Palazzo può fondersi almeno parzialmente con il Tempio attraverso una forma di apoteosi, come nel caso della divinizzazione degli Imperatori romani; oppure, viceversa, il Palazzo può conservare intatti sia il Tempio, sia l'*agorà*, subordinandoli, però, alla propria autorità politica, come accade nell'Europa moderna; o ancora, l'*agorà* può scavalcare l'autorità territoriale dei palazzi assumendo la forma ristretta di un mercato economico globale. Infine, il Palazzo può fondarsi su una presunta comunità oikeotica, come nel sogno romantico dello stato-nazione. Queste relazioni sono in continuo stato di tensione e sono sempre suscettibili di modificazioni, perché connettono tra loro sfere essenzialmente differenti del mondo sociale.

Riepilogando, ho tentato di mostrare i differenti tipi di forza duttiva degli *enunciati* normativi indagandone le rispettive implicazioni sul piano del significato intenzionale, per poi risalire alla pluralità di *poteri* normativi su cui essi si fondano nelle molteplici sfere e nei diversi assi della cosiddetta "vita sociale", espressione che risulta, tuttavia, troppo vaga per designare una realtà tanto complessa e variegata. Quasi tutti i filosofi del diritto si focalizzano esclusivamente sullo *hard law* e sul potere dello stato, ma occupandosi soltanto di questi, essi toccano solo una parte, per quanto importante, del complessivo fenomeno degli enunciati normativi e dei poteri sociali normativi che ne sono la fonte.

Nel presente lavoro ho cercato di allargare lo sguardo e di proporre una ricostruzione più comprensiva dei fenomeni della forza duttiva e del potere duttivo nella loro interezza.