

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2021

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

uc3m

Universidad
Carlos III
de Madrid

La pubblicazione di questo numero di Diacronia è stata resa possibile da un finanziamento del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad Carlos III de Madrid (Convocatoria 2020 de ayudas para la organización de congresos y reuniones científicas y workshops).

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-103-5

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Filosofia del derecho e historia: cuestionones metodológicas

a cura di Francisco Javier Ansuátegui Roig

Non solo i classici? La questione dell'invisibilità nella storia della filosofia del diritto
Thomas Casadei.....13

Appunti per una riflessione 'discronica' su potere e obbedienza: da Arendt a Epicuro
Lorenzo Milazzo.....45

βία: storie (filosofiche) del diritto
Francesco Mancuso.....81

Un classico dei classici della filosofia giuridica. Schmitt e Olivecrona lettori di Locke
Ilario Belloni.....117

Il diritto come fatto. Prime notazioni su Vico e la filosofia giuridica tra Otto e Novecento
Valeria Marzocco.....141

Las teorías críticas en la historia de los derechos humanos
María del Carmen Barranco Avilés.....163

Historia, memoria y justicia transicional
Cristina García Pascual.....189

Gli inizi di una visione storica del mondo nella filosofia del Novecento
Adriano Ballarini.....217

Saggi

Legge e giusto mezzo: la filosofia del diritto di Mosè Maimonide
Lucia Corso, Cosimo Nicolini Coen.....235

Tra antiquari e orologiai. Filosofia del diritto e dimensione storica
Andrea Porciello.....267

Note

La teologia politica moderna
Vincenzo Omaggio295

Per un'eredità del pluralismo classico. Politica e diritto in Romano, Schmitt e Mortati
Pier Giuseppe Puggioni311

Questo fascicolo di Diacronia è dedicato a Franco Bonsignori in occasione del suo ottantesimo compleanno

APPUNTI PER UNA RIFLESSIONE ‘DISCRONICA’ SU POTERE E OBEDIENZA: DA ARENDT A EPICURO

Lorenzo Milazzo

Abstract

In this article, I will discuss some established positions on “modernity” and “tradition”. My hypothesis is that 1) the ways in which political power has legitimised itself, in different ages, have constant characteristics; 2) these ways are related to the very logic of the concept of political power.

Keywords

Political power; Authority; Violence; Modernity; Tradition.

1. Una premessa, in prima persona...

Siamo ormai tutti consapevoli del rischio che si corre quando si presentano le idee delle quali si vuole fare la storia come «grandezze costanti pronte ad articolarsi in figure storiche diverse, senza modificare il loro nucleo»¹. Semmai oggi tendiamo a trascurare troppo spesso che le ‘età’ variano al variare dei ‘concetti’, e che le une e gli altri non sono che

¹ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di A Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 96.

«strumenti del pensiero»², categorie delle quali ci avvaliamo per interpretare fatti ed eventi che non hanno altro significato se non quello che conferiamo loro agendo e interpretando il nostro e l'altrui agire.

Max Weber lo chiarì forse meglio di ogni altro³ e Norberto Bobbio lo insegnava ancora negli anni Ottanta del secolo passato quando osservava, ad esempio, che «chi ritiene che possa parlarsi di Stato solo a proposito degli ordinamenti politici di cui hanno trattato Bodin o Hobbes o Hegel, si comporta in questo modo perché vede più le discontinuità che le continuità, più le differenze che le analogie. Chi parla indifferentemente di Stato sia per lo Stato di Bodin sia per la *πόλις* greca, vede più le analogie che le differenze, più le continuità che le discontinuità»⁴.

Tutto dipende, notava Bobbio, dalla determinazione del concetto, e aveva ragione, perché non si può fare la storia di un concetto, né *paradossalmente* si può stabilire se esso abbia o meno una storia, se prima non lo si è determinato⁵.

² D. Greaber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2014; tr. it. di A. Prunetti, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2015, p. 47.

³ Cfr. M. Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XIX (1904), pp. 22-87; tr. it., *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003, in particolare pp. 59 e ss.

⁴ N. Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1995, pp. 59-60.

⁵ Come è noto, secondo Nietzsche «definibile è soltanto ciò che non ha storia» (F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig 1887; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2017, p. 69. Cfr. R. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung*, in W. Conze (hrsg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Klett, Stuttgart 1972 e ora in R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 374; G. Duso, *Storia dei concetti come filosofia politica*, in «Filosofia politica», XI (1997), 3 e ora in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (1999), Polimetrica, Milano 2007, pp. 22 e ss.; S. Chignola, *Aspetti*

Che senso ha chiedersi, ad esempio, se vi sia o meno una teoria dei diritti soggettivi in Francisco de Vitoria, se non si è stabilito, prima, che cosa si intende per "diritto soggettivo"? Che senso ha chiedersi se per Aristotele o per Epicuro gli esseri umani hanno il libero arbitrio, se prima non si chiarisce cosa si intende per "libero arbitrio"?⁶ O ancora, e più chiaramente, come si può concludere che prima della modernità non vi fosse 'potere' bensì 'governo', se non si ha ben chiaro in mente cosa si intende rispettivamente per 'potere' e per 'governo'?⁷

Gli appunti che seguono sono stati presi raccogliendo materiali e idee per una storia del potere politico, o meglio, più modestamente (si fa per dire...), di una sua certa *rappresentazione* filosofico-giuridica. Una storia, il lettore merita di essere rassicurato, che non avrò mai la sfrontatezza di scrivere davvero e la cui fine in ogni caso neppure si intravede. Perciò mi è sembrato opportuno condividere questi appunti, nella speranza che la ricerca in sé possa risultare di qualche interesse al di là dei suoi eventuali risultati.

Andando in cerca di una determinazione del concetto di 'potere politico' adeguata alle finalità teoriche che mi prefiggevo, benché ancora forse non del tutto consapevolmente, sono tornato sul corso che Michel Foucault tenne nel 1976 al Collège de France e che fu poi pubblicato con

della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 89-90.

⁶ Cfr., d'altra parte, E. Spinelli e F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, secondo i quali «sarebbe pretesa vana, metodologicamente scorretta e anacronistica, interrogare le pagine di un Epicuro o quelle di un Crisippo o i poveri resti del pensiero di un Carneade avendo già ben chiaro e operante un precostituito concetto, ad esempio quello moderno, di libero arbitrio» (ivi, p. 60). Cfr. anche C. Natali, *Introduzione*, in Alessandro di Afrodisia, *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009², p. 16, nota 14.

⁷ Cfr., ovviamente, G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», VI (1992), 3, ora Id., *La logica del potere*, cit., pp. 83 e ss.

il titolo *Bisogna difendere la società* e sullo scritto di Hannah Arendt di qualche anno prima *Sulla violenza*, confidando di potervi trovare la descrizione più efficace della rappresentazione del potere sulla quale ritenevo di volermi soffermare, proprio perché sia Arendt che Foucault, anche se per ragioni contrastanti, avevano avvertito chiaramente l'esigenza di mettere in discussione l'egemonia di quella rappresentazione per accedere a una più «profonda comprensione dell'esperienza del potere»⁸.

Benché non vi abbia trovato in realtà quel che cercavo, rileggerli insieme criticamente mi ha consentito di pervenire a una ridefinizione di “potere politico” che molto probabilmente in Weber (e in chissà quanti altri...) era già più o meno esplicitamente formulata. Una ridefinizione nella quale autorità e potere coercitivo si combinano in una sintesi coerente che permette di individuare piuttosto chiaramente l'insieme delle pratiche sulle quali mi premeva richiamare l'attenzione.

È stato possibile a questo punto ipotizzare che il concetto di potere politico cui ero pervenuto fosse un concetto di tipo “tradizionale”, ossia uno di quei concetti ai quali corrispondono «correlati empirici» anche nell'età antica e in quella intermedia, oltre che nella situazione attuale⁹, e che le modalità con le quali, di volta in volta, si è tentato di legittimare *razionalmente* il potere politico abbiano caratteristiche costanti che dipendono dalla ‘natura’ stessa del concetto.

«Praticare impunemente» la ‘discronia’¹⁰ è sembrato necessario tanto per verificare questa ipotesi quanto, a maggior ragione, per falsificarla.

⁸ S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 139. Cfr. P.P. Portinaro, *Il lessico del potere. L'arte di governo dall'antichità alla globalizzazione*, Carocci, Roma 2021, p. 47.

⁹ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 99-100. Sulla distanza che separa la *Begriffsgeschichte* koselleckiana dalle sue «declinazioni» italiane cfr. L. Scuccimarra, *Storia dei concetti ed ermeneutica epocale. Su alcune declinazioni della Begriffsgeschichte in Italia*, in M.L. Lanzillo-R. Laudani (a cura di), *Figure del potere. Saggi in onore di Carlo Galli*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 181-196.

¹⁰ Come osserva una/uno dei due valutatori, a cui va tutta la mia gratitudine e alle cui osservazioni preziosissime si deve questa premessa.

Altrove ho avuto modo di soffermarmi diffusamente sulle relazioni intercorrenti fra l'intellettualismo aristotelico-tomistico e la dottrina politica hobbesiana, rilevando, laddove generalmente si ritiene possibile osservare più chiaramente la frattura che separerebbe la 'modernità' dalla 'tradizione', continuità e intrecci argomentativi sorprendenti che sembrerebbero comprovare l'ipotesi piuttosto che falsificarla.

Gli appunti che seguono si concentrano invece prevalentemente, nella loro parte conclusiva, sulla dottrina della giustizia di Epicuro, nella quale motivi eudemonistici d'indole schiettamente platonica e aristotelica si legano a elementi contrattualistici non estranei alla tradizione classica i quali, d'altra parte, si rivelano incapaci di sostenere il peso dell'obbligazione giuridica e politica senza appoggiarsi a loro volta, ancorché in modo incerto e non risolutivo, a presupposti antropologici tradizionali e ad argomenti consueti della filosofia politica platonica poi ripresi e sviluppati da Aristotele, dei quali a quanto pare, quasi duemila anni dopo, neppure Hobbes ancora poteva fare del tutto a meno.

2. Potere, autorità, violenza

Secondo Foucault «la filosofia del diritto» avrebbe insignito Hobbes del «titolo senatoriale di padre della filosofia politica»¹¹ – guardandosi bene, a quanto pare, dal riconoscere in lui il suo stesso padre – in considerazione degli alti servigi che le avrebbe reso erigendo il suo Leviatano a difesa della «teoria dello stato»¹² e del «discorso filosofico-giuridico»¹³, contro un «discorso storico-politico» che avrebbe ravvisato nella guerra una «relazione sociale permanente» e il «sostrato incancellabile di tutti i

¹¹ M. Foucault, *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France. 1976, Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Bertani e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris 1997; ed. it., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 88.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 55.

rapporti e di tutte le istituzioni di potere»¹⁴. Eliminando la guerra «dalla genesi della sovranità»¹⁵, Hobbes avrebbe voluto indurre a credere che «i diritti legittimi della sovranità» e «l'obbligazione legale all'obbedienza»¹⁶ non sono mai fondati «su rapporti di forza [...] reali, storici e immediati»¹⁷, ma sulla «volontà impaurita»¹⁸ dei sudditi e sugli impegni che essi stessi hanno volontariamente assunto¹⁹.

Un lettore *enragé* potrebbe forse avere l'impressione che tre secoli più tardi Arendt proseguiva con altri mezzi la lotta di Hobbes contro gli epigoni dello «storicismo politico», il cui discorso alla fine degli anni Sessanta alimentava, fra le altre, le rivendicazioni «violente» degli studenti neri del Black Power – che secondo Arendt, va ricordato, avevano soltanto il fine di abbassare il «livello accademico» di università alle quali la maggior parte di loro era stata ammessa senza avere i requisiti necessari²⁰ – inducendo, per altro verso, «il potere accademico a mostrarsi più remissivo con le [loro] richieste [...], anche se chiaramente assurde

¹⁴ Ivi, p. 48.

¹⁵ Ivi, p. 86.

¹⁶ Ivi, p. 31.

¹⁷ Ivi, p. 84.

¹⁸ Ivi, p. 88.

¹⁹ Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello stato. Elementi di analisi e interpretazione* (1962), prefazione di E. Resta, postfazione di E. Rigo, Giappichelli, Torino 2009, p. 162: «Hobbes vede nel problema dello Stato, prima che un problema di potere, un problema di autorità. È possibile spiegare, in termini che non siano di pura descrizione fattuale, l'esistenza dello Stato: spiegare, cioè, oltre che sotto l'aspetto della forza o della regolarità dei comportamenti, il rapporto di comando e di obbedienza che costituisce il dato fondamentale del rapporto politico? [...] La spiegazione proposta da Hobbes si presenta come un tutto rigoroso e coerente, in cui le conseguenze più estreme sono tratte con logica implacabile da poche, fondamentali premesse circa la natura dell'uomo e la sua capacità di conoscere e di operare».

²⁰ H. Arendt, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1970; tr. it. di A. Chiaruttini, *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1971, p. 28. Cfr. anche, ivi, p. 98 e E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of The World*, Yale University Press, New Haven-London 1982; tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 465 e ss.

ed eccessive, che con le rivendicazioni dei ribelli bianchi, pur se disinteressate e di solito altamente morali»²¹. Del resto, che altro ci si sarebbe dovuto attendere in un simile contesto, nel quale pressoché tutti, «dalla destra alla sinistra, da Bertrand de Jouvenel a Mao Tse-tung», sembravano avere dimenticato la fondamentale differenza che intercorre fra il «potere» e la «violenza»²².

Benché nella modernità avesse finito per imporsi ovunque la tradizione deteriore alla quale si doveva questa confusione (alla cui diffusione, in realtà, per Arendt avrebbe contribuito la stessa dottrina politica hobbesiana)²³, sarebbe esistita un tempo anche «un'altra tradizione», nella quale l'essenza del «concetto del potere e della legge [...] non si fondava sulla relazione comando-obbedienza» e «potere e norma o legge e comando» non erano identificati²⁴.

Richiamandosi a questa tradizione – proprio come avevano fatto, prima di lei, «i rivoluzionari del XVIII secolo quando [erano andati] a rovistare negli archivi dell'antichità per costituire una forma di governo, la repubblica, in cui il dominio della legge, fondandosi sul potere del popolo, ponesse fine al dominio dell'uomo sull'uomo»²⁵ – Arendt ravvisa, come è noto, nel potere «la capacità umana non tanto di agire, quanto di agire di concerto»²⁶, facendo per converso della «capacità dell'uomo di

²¹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 26.

²² Ivi, p. 48.

²³ Ivi, p. 49. Cfr. C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica della modernità*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 44 e ss. e S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica* (1996), Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 143 e ss.

²⁴ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 51. Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 309. Sulla lettura arendtiana di Montesquieu, in particolare, si può vedere Th. Casadei, *Il senso del 'limite'. Montesquieu nel pensiero di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Ets, Pisa 2005, tomo II, pp. 805-838.

²⁵ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 51.

²⁶ Ivi, p. 55. Cfr. J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in «Merkur», 1976, 341; tr. it., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV

determinare la condotta dell'uomo»²⁷, anche quando si attui attraverso relazioni di comando e obbedienza, una mera questione di violenza²⁸.

Per la verità Arendt chiarisce che «quando diciamo di qualcuno che è “al potere” (“*in power*”) di fatto ci riferiamo alla sua investitura da parte di un certo numero di persone ad agire per loro conto»²⁹, ma da queste ultime chi è “al potere” non sembra doversi attendere «obbedienza» bensì «appoggio», che, come ricorda Habermas, per Arendt «non è altro che la continuazione del consenso che inizialmente ha dato origine alle leggi»³⁰.

(1981), 183, pp. 56-73 e S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 14 e ss. Come ha osservato Pier Paolo Portinaro, Arendt «definisce il suo concetto di politica facendo ricorso a una concezione puramente orizzontale del potere, prodotto dall'interazione discorsiva e pratica di individui liberi e eguali, interessati al bene pubblico, e rifiutando come non-politico quanto invece configuri una struttura verticale di potere, organizzata sul nesso comando-obbedienza e istituzionalizzata nel governo come forma di organizzazione degli affari pubblici» (P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 32. Cfr. anche Id., *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», XXXV, 1981, 183, p. 48 e *Il lessico del potere*, cit., p. 48). Secondo F. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, Ombre corte, Verona 2012, p. 148: «il potere arendtiano inteso, in quanto potere della comunità tutta, o anche di tutti nella comunità, assume una connotazione esclusivamente “orizzontale” o intransitiva, nel senso che qui esso non può essere inteso come passaggio da un soggetto all'altro, come nel caso, per esempio, della dinamica di transizione intersoggettiva e “verticale” di comando e obbedienza, bensì unicamente come capacità diffusa, comune, trasversale».

²⁷ M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, ECIG, Genova 1982, p. 11 e Id., *Potere*, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica* (1976), UTET, Torino 2004, p. 740. Cfr. P.P. Portinaro, *Il lessico del potere*, cit., p. 10.

²⁸ Cfr. S. Lukes, *Power: A Radical View* (1974), Palgrave MacMillan, New York 2005, p. 32 e S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 303. Si veda anche A.A. Novellino, *Pensiero anarchico e questione criminale*, Tesi di dottorato, Università degli Studi “Magna Græcia” di Catanzaro - Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia, Catanzaro 2021, pp. 5 e ss.

²⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 55.

³⁰ Ivi, p. 5 e J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992², ed. it., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 168.

E benché riconosca «che forte è la tentazione di pensare il potere in termini di comando e obbedienza», Arendt ritiene di dovervi resistere anche quando si tratti del «potere di governo», perché crede che cedendovi si finirebbe indebitamente per «eguagliare il potere alla violenza»³¹.

Ne risulta una ridefinizione del tutto peculiare di 'potere', e del potere *politico* in particolare³², che lo discosta da ogni relazione di *comando* e di *obbedienza*³³ senza riuscire tuttavia a evitare che l'azione plurale che ne costituisce l'oggetto possa consistere nel sopraffare i singoli³⁴, e che ne lascia le modalità peculiari d'esercizio indeterminate al punto che quando Arendt non può fare a meno di farvi riferimento deve tornare suo malgrado, nonostante il carattere «orizzontale» e «intransitivo» della capacità che vi ravvisa³⁵, al 'modo imperativo' e al lessico corrispondente³⁶.

Per quanto deprecabile possa apparirle la confusione fra potere e violenza, Arendt non è disposta a concedere alla «teoria dello stato» l'auto-revolezza che Hobbes (stando a Foucault, almeno) le aveva procurato,

³¹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 59.

³² Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 302, 311-312 e M. La Torre, *Hannah Arendt and the Concept of Law. Against the Tradition*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XCIX (2013), 3, p. 407.

³³ Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Cortina, Milano 2019, p. 16: «La parola politica, così come la usa la tradizione riferendosi al problema del governo o del potere, è infatti da Arendt considerata indebita e falsa nella misura in cui nasconde proprio l'esperienza originaria della polis e la soppianta [...]. Secondo la visione arendtiana, non c'è politica dove in gioco sono chi comanda e chi è comandato, chi governa e chi è governato».

³⁴ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 63: «nella politica interna, la violenza ha la funzione di estrema risorsa del potere contro criminali e ribelli, cioè contro singoli individui che [...] rifiutano di venir sopraffatti dal consenso della maggioranza».

³⁵ Cfr., *supra*, nota 26.

³⁶ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 60: «in un contesto di violenza contro violenza la superiorità del governo è sempre stata assoluta: ma tale superiorità permane soltanto finché la struttura di potere del governo (*the power structure of the government*) è intatta – cioè fintanto che si obbedisce agli ordini e l'esercito e le forze di polizia sono preparate a usare le loro armi». Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 169 e G. Preterossi, *Autorità*, il Mulino, Bologna 2002, p. 162.

ed è forse anche per questo che implicitamente rifiuta di distinguere tra potere *coercitivo* e violenza, ben sapendo che il primo si esercita minacciando di fare ricorso alla seconda³⁷. Ma escludendo che la relazione di comando e di obbedienza possa essere descritta come relazione di potere senza eguagliare, per ciò solo, il potere alla violenza, Arendt finisce forse per trascurare il fatto che esistono relazioni di comando e di obbedienza che si basano su presupposti del tutto differenti dalla minaccia dell'uso della forza, per contraddistinguere le quali potrebbe forse essere opportuno dire che si 'obbedisce' a qualcuno *in senso stretto* quando si fa quello che comanda perché si crede di dover fare quello che domanda³⁸.

Arendt non si discosta dagli usi linguistici comuni quando osserva che una simile obbedienza non è dovuta che all'*autorità*, la cui caratteristica peculiare dovrebbe cercarsi proprio nel «riconoscimento indiscusso da parte di coloro a cui è richiesto di obbedire», senza che sia «necessaria alcuna coercizione né persuasione»³⁹. Ma sebbene ammetta che «il potere istituzionalizzato appare spesso, nelle comunità organizzate, sotto la forma dell'*autorità*»⁴⁰, diversamente ad esempio da Weber non sembra disposta affatto a considerare quest'ultima una forma pe-

³⁷ Come nota tuttavia M. Stoppino, *Violenza*, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica*, cit., p. 1034: «la distinzione fra violenza in atto e minaccia della violenza [...] è importante: poiché nei rapporti di potere coercitivo la violenza interviene, sotto forma di punizione, quando la minaccia non ha raggiunto il suo scopo, e sanziona perciò in quel caso il fallimento del potere». Cfr. anche M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, cit., p. 16 e p. 162 e *Potere*, cit., p. 741.

³⁸ Cfr. A. Schiavello, *Autorità*, in M. Ricciardi, A. Rossetti e V. Velluzzi (a cura di), *Filosofia del diritto. Norme, concetti, argomenti*, Carocci, Roma 2015, p. 56 e R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (1970), University of California Press, Berkeley 1998²; tr. it. di G. Accolti Gil e A. Bertolo, *In difesa dell'anarchia*, Elèuthera, Milano 2020, p. 47.

³⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 57. Cfr. ad esempio H.L.A. Hart, *Commands and Authoritative Reasons*, in Id., *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 258, ma anche M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, cit., pp. 76-77 (Id., *Autorità*, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino [a cura di], *Dizionario di Politica*, cit., pp. 60-61) e R.P. Wolff, *In difesa dell'anarchia*, cit., pp. 40 e ss.

⁴⁰ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 58.

culiare di *potere*⁴¹. Forse anche per questo nella filosofia politica arendtiana, ammesso che sia possibile ridurla ad una sintesi coerente, i contorni dell'autorità sfumano nell'opposizione fra i poli opposti di potere e violenza, fra i quali essa sembra destinata a oscillare senza costruito tanto che, a quanto pare, la modernità avrebbe potuto addirittura farne a meno⁴². Benché sia chiaro, in ogni caso, che «l'autorità esige sempre obbedienza»⁴³, è altrettanto chiaro che per Arendt di essa non richiede la sua forma «più immediata e perfetta», che a suo avviso può nascere soltanto dalla canna del fucile⁴⁴.

⁴¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. von J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1972⁵; tr. it. di T. Baggiotti, F. Casablanca e P. Rossi, *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, introduzione di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 207. Si veda, nella prima edizione dell'opera, *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik III. Abteilung)*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1922, p. 122. Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello stato*, cit., pp. 17-18; N. Bobbio, *Il problema del potere. Introduzione al corso di scienza della politica* (1966), a cura di T. Greco, Giappichelli, Torino 2020, p. 67; M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, cit., pp. 11-41 e pp. 71-102 nonché, più recentemente, M. Palma, *Il dominio in Weber. La parola e gli elementi*, in «Diacronia. Rivista di storia della filosofia del diritto», 2020, 1, pp. 79-110 e F. Ferraresi, *Potere e soggettivazione in Max Weber e Michel Foucault*, in M.L. Lanzillo-R. Laudani (a cura di), *Figure del potere*, cit., pp. 78-79. Su «potere» e «autorità» in Arendt si vedano almeno L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 208 e ss. e S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 201 e ss., secondo la quale «il contenuto del *power* arendtiano [...] si qualifica proprio nel distinguersi e nell'opporci alla *Herrschaft* weberiana» (ivi, p. 302).

⁴² H. Arendt, *What Was Authority?* (1958), in Ead., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. di T. Gargiulo, *Che cos'è l'autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 130 e ss. Cfr. C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità* e P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, entrambi in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., p. 20 e pp. 33-34, nota 11.

⁴³ H. Arendt, *Che cos'è l'autorità*, cit., p. 132.

⁴⁴ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 66. Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 311.

Ma in questo modo Arendt finisce forse per sottovalutare la rilevanza specifica che all'«autorità» è stata attribuita dalla rappresentazione «giuridico-politica»⁴⁵ che nonostante tutto continua a costituire «il codice con cui [il potere] si presenta e con cui ordina che lo si pensi»⁴⁶, come del resto appare ampiamente confermato dalla teoria del diritto del secolo passato, la quale per la verità non sembra sia mai stata neanche sfiorata dall'idea che il potere possa essere confuso con la violenza.

Alf Ross, ad esempio, dopo aver rilevato, seguendo Hans Kelsen, che «il rapporto delle norme giuridiche con la forza sta nel fatto che le norme concernono l'applicazione della forza e non che esse sono sanzionate dalla forza»⁴⁷, ne desumeva *realisticamente* la conclusione che le direttive del potere politico non sarebbero osservate se non fosse viva e attiva, nella mente dei giudici e degli altri funzionari dello stato, una specifica «ideologia politica» che li induca ad applicarle, «indipendentemente dal fatto [...] che possano essere approvate come moralmente corrette o giuste», anche quando non siano né possano essere costretti a farlo⁴⁸. E assai significativamente H.L.A. Hart considerava necessario

⁴⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 73, 78.

⁴⁶ Ivi, p. 78. Cfr. Y.C. Zarka, *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in «Cités», 2000, 2, *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*, p. 47; P. Napoli, *Le arti del vero. Storia, diritto e politica in Michel Foucault*, La Città del Sole, Napoli 2002, p. 303; A. Dilts, *Law*, in L. Lawlor, J. Nale (Eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, New York 2014, p. 244. Come Alexandre Kojève scriveva in *La nozione di autorità*, «in tutta evidenza, è impossibile trattare del potere politico e della struttura stessa dello Stato senza sapere che cosa è l'Autorità in quanto tale» (A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004; ed. it., *La nozione di autorità*, a cura di M. Filoni, Adelphi, Milano 2011, p. 13).

⁴⁷ A. Ross, *On Law and Justice*, Steven & Sons, London 1958; ed. it., *Diritto e ingiustizia*, a cura di G. Gavazzi, Einaudi, Torino 2001, p. 52.

⁴⁸ Ivi, pp. 53-54. Cfr. F. Riccobono, *La vocazione critica della teoria del diritto europeo e la questione dei valori*, in F. Cerrato, M. Lalatta Costerbosa (a cura di), *L'Europa allo specchio. Identità, cittadinanza, diritti*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 134-135. Più in generale, come è noto, secondo Ross un ordinamento giuridico 'vigente' (*Gældende*)

per l'esistenza di un ordinamento, per un verso che, *per una ragione o per l'altra*, siano generalmente *osservate* dai privati le sue norme di comportamento e, per altro verso, che siano *accettate* dai funzionari dello stato le sue norme di riconoscimento, di mutamento e di giudizio⁴⁹.

Non deve stupire, d'altra parte, che proprio Arendt sposti l'attenzione sull'attitudine all'obbedienza di polizie ed eserciti e sulla loro disponibilità a usare le armi quando ricevano l'ordine di farlo. Per Arendt «dove non si obbedisce più agli ordini, i mezzi di violenza sono inutili» perché «tutto dipende dal potere che sta dietro la violenza»⁵⁰, almeno finché non saranno inventati «robot soldati» grazie ai quali un solo uomo «potrà distruggere chiunque voglia con la semplice pressione di un pulsante»⁵¹. Come assai chiaramente ha scritto Mario Stoppino, «anche nella società diretta nel modo più tirannico i governanti non possono fare a meno del consenso, se non di altri, dei membri dell'apparato specializzato all'impiego della violenza»⁵².

Arendt è convinta che, da qualche parte, per qualche breve momento, alcuni estimatori della politica ne abbiano colto la «vera natura»⁵³ ritenendo che essa cominciasse quando uscivano di casa – dopo essersi lavati via dalle mani il sangue versato per guadagnarsi la libertà di «sancire-un-ini-

consiste nell'«insieme delle norme effettivamente operanti nella mente del giudice perché egli le sente come socialmente vincolanti e perciò le osserva» (ivi, p. 34). Per una trattazione più ampia della questione rinvio a L. Milazzo, *Scienza giuridica e concetto di diritto in Diritto e giustizia*, in L. Milazzo e A. Porciello (a cura di), *Un dialogo su Alf Ross. Scienza giuridica, validità e concetto di diritto*, ETS, Pisa 2019, in particolare pp. 65-66.

⁴⁹ H.L.A. Hart, *The Concept Of Law*, Oxford University Press, London 1961; tr. it. di M. Cattaeo, *Il concetto di diritto*, introduzione di M. Cattaeo, Einaudi, Torino 1974, pp. 137-138.

⁵⁰ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 61.

⁵¹ Ivi, pp. 62-63.

⁵² M. Stoppino, *Violenza*, cit., p. 1036 e Id., *Potere e teoria politica*, cit., p. 167. Cfr. anche, ivi, pp. 210, 213, 215.

⁵³ H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 1993; tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, prefazione di K. Sontheimer, Einaudi, Torino 2006, p. 62.

zio-e-cominciare-qualcosa» coi loro pari⁵⁴, da liberi fra liberi⁵⁵ – e finisse quando giungevano alle mura della *polis*, oltre le quali di nuovo subentrava violenza⁵⁶. Ma sa anche, forse, di non potersi sottrarre a quella che Roberto Esposito considera la «domanda decisiva: l'origine della politica

⁵⁴ Ivi, p. 37. Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 120.

⁵⁵ H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (1953), edizione a cura di J. Kohn, in «Social Research», LIX (2002), 2; ed. it., *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Cortina, Milano 2016, pp. 50-51: «La politica nel senso greco del termine, che, in molte variazioni, è rimasto lo stesso per quasi tremila anni, iniziava con la liberazione dal lavoro. E ciò, come sappiamo, era possibile soltanto grazie all'istituzione della schiavitù. La schiavitù, per tanto, non faceva parte della politica greca, ma ne era la precondizione. Essa costituiva la condizione del *politeuèin*, di quell'attività che per i greci realizzava la vita del cittadino. Come tale, questa attività si basava sul dominio sugli schiavi, ma non era essa stessa segnata dalla divisione tra chi domina e chi è dominato. Per i greci, il dominio degli schiavi era una condizione prepolitica della politica». Cfr. anche, ivi, pp. 56, 63, 66, 84-85, 88-89 e *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2020, pp. 60-61: «Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla vita della *polis*, tenevano per certo è che la libertà risiede esclusivamente nella sfera politica, mentre la necessità è soprattutto un fenomeno prepolitico, caratteristico dell'organizzazione domestica privata, e che la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità – per esempio, mediante il dominio sugli schiavi – e diventare liberi». Si vedano al riguardo almeno L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 126, pp. 129-130, p. 135, pp. 141-142; J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2015; tr. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Milano 2017, pp. 76-77, 123, 126-128; A. Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., pp. 155-158 e Ead., *Democrazia sorgiva*, cit., p. 70 e pp. 82-86.

⁵⁶ H. Arendt, *On Revolution* (1963), Viking Press, New York 1965²; tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 41: «Al di là delle mura della *polis*, ossia al di là del campo della politica nel senso greco del termine, 'i forti facevano ciò che potevano, i deboli soffrivano ciò che dovevano' (Tucidide)». Cfr. anche H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 87. Sul «carattere topologico del pensiero arendtiano» si veda L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., p. 126.

va intesa come qualcosa che, sia pure auroralmente, *già* faccia parte di essa e dunque necessariamente la caratterizzi, o come qualcosa che la preceda restandone fuori?»⁵⁷. Tanto è vero che, pur ritenendo che guerre e rivoluzioni, le quali non sono «nemmeno concepibili fuori dal dominio della violenza», si trovino «al di fuori del campo politico in senso stretto», non può fare a meno di pensare che siano anch'esse, in qualche modo, «fenomeni politici»⁵⁸. Se è vero, infatti, che per Arendt «coercizione e violenza, pur essendo sempre state mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche»⁵⁹, è vero anche che, per quanto «la violenza *di per sé* non [sia] politica [...], è pur sempre ciò che la “fonda”, la “tutela” e la “amplia”. Vale a dire che l'accompagna lungo l'arco di tutta la sua estensione»⁶⁰. Molto probabilmente Arendt ne era

⁵⁷ R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 27. Ma si veda anche L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., p. 127 e pp. 180-181.

⁵⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 11-12.

⁵⁹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 41.

⁶⁰ R. Esposito, *L'origine della politica*, cit., p. 45. Cfr. H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 85: «La vita politica si basava sul dominio, ma il dominare e l'essere dominati non ne costituivano il contenuto». Poco oltre, nella stessa pagina: «L'eguaglianza universale non può coesistere con la libertà, intesa come la condizione prepolitica della vita politica, e con il dominio assoluto di quei lavoratori che permettono ai liberi cittadini di sfuggire alle necessità impellenti della vita biologica, almeno nella misura in cui queste richiedono all'uomo delle attività specifiche». Perciò secondo Arendt «l'eguaglianza universale, quando fece la sua comparsa come ineludibile richiesta di giustizia per tutti, come assetto politico e sociale dove tutti sono liberi e nessuno viene dominato, aveva tutti i tratti di una contraddizione in termini» (ivi, p. 99). Ma ciò significa che, come conclude Adriana Cavarero, per Arendt «lo schiavo è un elemento essenziale del discorso originario sul politico» (A. Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, cit., p. 57). Se l'accostamento non risultasse urtante verrebbe da dire che, come in Schmitt «l'eguaglianza universale» è incompatibile con la *neutralizzazione* del politico, in Arendt essa appare incompatibile con la stessa possibilità della sua *affermazione*, nei significati divergenti che attribuiscono al 'politico'. Per qualche ulteriore riflessione al riguardo mi permetto di rinviare a L. Milazzo, *Perdere il tempo senza ritrovare lo spazio. Francisco de Vitoria secondo Carl Schmitt*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVII (2007), 1, pp. 77-97.

consapevole⁶¹. Certo era consapevole del fatto che qualcosa nella ‘politica’ fosse «andato storto», anzi, che ad andare storto fosse stata proprio la ‘politica’⁶²: da quando, a partire da Platone⁶³, il potere politico ha smesso di apparire un fine per il quale valesse la pena esercitare la violenza ed è a sua volta divenuto un «male necessario»⁶⁴, la violenza si è collocata «al centro di ogni agire politico» tradendone il concetto⁶⁵.

Non sorprende, pertanto, che sia la stessa Arendt a suggerire suo malgrado, implicitamente e come trattavi a forza dalla realtà dei fatti o, più probabilmente, dal peso della tradizione, che perché vi sia «potere di governo», ossia potere politico nel modo in cui ordinariamente lo si intende⁶⁶, devono essere inclini a obbedire spontaneamente quanti

⁶¹ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 142.

⁶² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 144: «Quello che è andato storto è la politica, e cioè noi, per quanto esistiamo al plurale». Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 11 e p. 100.

⁶³ Cfr., ad esempio, L. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 302; T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Giappichelli, Torino 1997, p. 138; A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., pp. 18-19.

⁶⁴ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 99 e Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 23 e p. 52.

⁶⁵ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 60. Cfr. anche Ead., *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 51 e pp. 86-87. Si vedano al riguardo L. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 310 e A. Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, cit., pp. 149-150 e Ead., *Democrazia sorgiva*, cit., p. 26. Sul concetto arendtiano di «felicità pubblica», cfr. ivi, pp. 55 e ss.; O. Guaraldo, *Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis*, in «Philosophy Today», LXIII (2018), 4, pp. 397-418; T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni*, cit., pp. 77 e ss. ma anche, e soprattutto, pp. 107 e ss., nonché ovviamente H. Arendt, *Action and the «Pursuit of Happiness»*, in *Politische Ordnung und Menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, hrsg. von A. Dempf, H. Arendt und F. Engel, Janosi, München, Beck 1962; tr. it. di G. Rametta, *L'azione e la “ricerca della felicità”*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 333-348 e *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 124 e ss.

⁶⁶ Cfr. M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, cit., p. 193: «quando si parla nel linguaggio comune di “potere politico” ci si riferisce, nella stragrande maggioranza dei casi e quasi invariabilmente, al potere di governo latamente inteso: che è appunto quel particolare tipo di potere che assume un'importanza primaria e centrale nel dominio della politica».

dispongano dei mezzi necessari a esercitare sugli altri efficacemente la violenza. Le sue conclusioni a questo riguardo appaiono, dunque, meno distanti di quanto possa sembrare da quelle, ben note, di Weber, che pure fu il «vero bersaglio» delle sue «distinzioni»⁶⁷. Nessuno, infatti, vide forse più chiaramente di lui che «l'esercizio di qualsiasi potere che richieda un'amministrazione di tipo continuativo ha bisogno per un verso di poter contare sull'agire di uno specifico gruppo di persone disposte a obbedire a coloro che pretendono di essere investiti del potere legittimo, e per un altro verso di poter disporre, per mezzo di tale obbedienza, di quei beni oggettivi che sono all'occorrenza necessari per porre in essere l'esercizio della forza fisica»⁶⁸.

Ora, per quanto chi ha in odio «il dominio dell'uomo sull'uomo» dovrebbe avere appreso che ci sono buone ragioni per diffidare anche del «dominio della legge», a maggior ragione quando sia fondato «sul potere del popolo», certo non è possibile decostruire l'ideologia che lo sostiene contrapponendole la rappresentazione del potere offerta dal discorso storico-politico del quale Foucault parlava, fra le molte altre cose, nel suo corso del 1976. Questa rappresentazione, infatti, risolvendo il potere nella violenza, finisce per generare a sua volta l'illusione che sia possibile emanciparsi dal potere quando in realtà non si fa che asservirsi a nuovi padroni, come capita frequentemente a chi crede che la posta in gioco non sia che l'esito di una battaglia, quando in realtà

⁶⁷ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 306.

⁶⁸ M. Weber, *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919; tr. it. di F. Tuccari, *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, introduzione di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004, p. 52 (ma si veda anche in *Scritti politici*, introduzione di A. Bolaffi, tr. it. di A. Coriolato e E. Fongaro, Donzelli, Torino 1998, p. 180). Riguardo al rapporto fra legittimità ed effettività in Weber cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999, p. 80: «nessun ordinamento diventa legittimo per il solo fatto di essere effettivo, cioè di durare come ordinamento coattivo che ottiene obbedienza, ma al contrario un ordinamento è effettivo soltanto se può contare sulla legittimità del potere che lo ha costituito e continua a sostenerlo con i suoi comandi».

il problema sta più spesso nel principio che tiene uniti i ranghi negli opposti schieramenti⁶⁹.

3. Una ridefinizione di “potere politico”

Nella rappresentazione che ne offre il discorso giuridico-politico, il potere *politico* assume la duplice forma dell'*autorità* e del *potere coercitivo*, perché solo grazie alla prima è possibile l'esercizio del secondo. Il potere politico si esercita *autoritativamente* sulla parte della comunità politica che è disposta ad obbedire, perché grazie alla sua obbedienza possa esercitarsi *coercitivamente* sui riottosi e i renitenti⁷⁰.

Il potere politico, in questa rappresentazione, non è «potere bruto», ma neppure soltanto «potere deontico», come sostiene John Searle⁷¹, bensì l'una e l'altra cosa insieme⁷². È senz'altro vero che «il potere politico [...] è diverso dal potere militare, dal potere della polizia o dal bruto potere fisico che il più forte ha sul più debole»⁷³, ma lo stesso Searle

⁶⁹ Sofocle, *Antigone*, tr. it. di F. Ferrari, in *Il teatro greco. Tragedie*, BUR, Milano 2009, p. 338: «No, a chiunque la città abbia affidato il potere, a costui si deve obbedienza nelle cose piccole e grandi, giuste o non giuste. [...] Non c'è male più grave dell'anarchia, che rovina le città, turba le famiglie, spezza i ranghi e provoca la fuga nel corso della battaglia».

⁷⁰ «Vi sono società politiche – ricorda Stoppino – nelle quali a un intenso consenso da parte di una esigua minoranza fa riscontro una dominazione sulla grande maggioranza basata in larga misura sulla forza e sulla coercizione» (M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, cit., p. 215).

⁷¹ J.R. Searle, *Ontologia sociale e potere deontico*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 35: «Il potere del motore della mia automobile è un potere bruto. Invece i poteri che sono fatti istituzionali sono sempre una questione di diritti, doveri, obblighi, impegni, autorizzazioni, requisiti, permessi e privilegi. Si noti che tali poteri esistono solo in quanto siano ammessi, riconosciuti, o altrimenti accettati. Propongo di chiamare tutti i poteri del genere *poteri deontici*»; ivi, p. 38: «Tutto il potere politico è una questione di funzioni-di-status, e per questa ragione tutto il potere politico è potere deontico».

⁷² F.E. Oppenheim, *Potere bruto e potere deontico. Una risposta a Searle*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale*, cit., p. 105.

⁷³ J.R. Searle, *Ontologia sociale e potere deontico*, cit., p. 38.

intuisce chiaramente che il primo non può fare a meno del secondo: «il paradosso dell'autorità politica», secondo Searle, starebbe proprio nel fatto che essa «trova fondamento nell'accettazione collettiva, ma l'accettazione collettiva, quantunque non sia basata anch'essa sulla violenza può continuare a funzionare se e solo se c'è una permanente minaccia di violenza (ad opera dell'esercito o della polizia). Anche se il potere militare e il potere di polizia sono diversi dal potere politico non esiste né qualcosa come il governo, né qualcosa come il potere politico senza il potere della polizia e il potere militare»⁷⁴. Questo paradosso, tuttavia, può forse essere evitato se si è disposti ad ammettere che il potere politico non si basa sulla «accettazione collettiva», bensì su quella di coloro che, di volta in volta, in un modo o nell'altro, siano in grado di esercitare efficacemente la violenza sulla parte restante della collettività.

Resta comunque il fatto che, perché il potere politico si stabilisca e sia efficace, è necessario che alcuni credano di dovere obbedire ad altri indipendentemente da quello che, di volta in volta, sia loro comandato e a prescindere dal fatto che possano essere costretti a farlo. La questione della *legittimità* del potere politico, dunque, coincide, in questa prospettiva, con quella della «forza vincolante» della norma che lo conferisce, ossia con la questione della sua validità, in una almeno delle possibili accezioni di «validità»⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, p. 37. Sulle relazioni complesse e non univoche che intercorrono fra accettazione, effettività e efficacia si veda E. Rippepe, *La questione della crisi del diritto e dello Stato come messa in questione dell'obbligazione giuridica e dell'obbligazione politica*, in Id., *Riforma della costituzione o assalto alla costituzione*, Cedam, Padova 2000, pp. 113 e ss.

⁷⁵ La letteratura al riguardo è tale e di tale rilevanza che non è possibile darne conto qui neanche sommariamente, ma ovviamente è indispensabile rinviare almeno a M. Weber, *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, cit., p. 29; H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1945; tr. it. S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, prefazione di E. Gallo, introduzione di G. Pecora, Etas, Milano 2000, p. 30; A. Ross, *Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law*, in «Revista jurídica de Buenos Aires», 1961; tr. it., *Il concetto di validità e il conflitto tra positivismo giuridico e giusnaturalismo*, in Id., *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, a cura di A. Febbrajo e R. Guastini, il Mulino,

Poiché, d'altra parte, come è ben noto, la validità può essere apprezzata da più punti di vista e in diversi modi, quando si dice che una norma è valida, generalmente (a) si sostiene che essa deve essere osservata, oppure (b) si constata che secondo alcuni dev'essere osservata o, ancora, (c) si rileva che, se si ritenesse di dover osservare una norma ulteriore, allora anche quella in questione dovrebbe essere osservata. E molto probabilmente chi afferma che una norma dev'essere osservata, che secondo alcuni dev'essere osservata, che accogliendo certe premesse dovrebbe essere osservata, probabilmente intende dire che ci sono, che alcuni hanno (o ritengono di avere), o che potrebbero esservi, ragioni «rilevanti» ed «esaurienti» per fare quello che prescrive⁷⁶.

Un potere apparirà legittimo, pertanto, a chi riterrà che ci siano o che potrebbero esservi, per sé o per altri, ragioni decisive per obbedire a coloro ai quali è stato conferito, ossia per fare quello che abbiano ordinato per il solo fatto che l'hanno ordinato, nei limiti stabiliti dalla norma che li ha autorizzati ad ordinarlo⁷⁷. E se si assume la prospettiva della teoria 'classica' dell'azione e del ragionamento pratico riportata in auge nel secolo passato da Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa

Bologna 1982, pp. 137-158; A.G. Conte, *Studio per una teoria della validità*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLVII (1970), pp. 331-354; J. Wróblewski, *Three Concepts of Validity of Law*, in «Särtryck ur Tidskrift, utgiven av Juridiska Föreningen i Finland», 1982, 5-6; tr. it. di C. Faralli, *Tre concetti di validità*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», XXXVI (1982), 2, pp. 584-595; E. Bulygin, *Valid Law and Law in Force* (1999), in Id., *Essays in Legal Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 284-292; B. Celano, *La teoria del diritto di Hans Kelsen. Una introduzione critica*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 257 e ss. Cfr., in particolare, ivi, p. 267: «Affermare che una norma giuridica è valida equivale ad affermare che ci si deve comportare così come essa prescrive: che la norma giuridica deve essere osservata».

⁷⁶ B. Celano, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, cit., p. 293.

⁷⁷ Cfr. M. Stoppino, *Potere*, cit., p. 741: «Per definire un certo potere, non basta specificare la persona o il gruppo che lo detiene e la persona o il gruppo che vi è sottoposto: occorre anche determinare la sfera di attività alla quale il potere si riferisce, o *sfera del potere*. [...] La sfera del potere può essere più o meno ampia e più o meno chiaramente delimitata» (in Id., *Potere e teoria politica*, cit., p. 13).

Foot, Alasdair MacIntyre⁷⁸, nella quale solamente risulta intellegibile il discorso filosofico-giuridico del potere e può porsi *razionalmente* il problema della sua legittimazione (ma si tratta di una premessa molto impegnativa, da cui dipendono in realtà molte delle conclusioni a cui si arriverà nelle pagine che seguono), ha una ragione per *obbedire* colui al quale l'obbedienza appaia, «in virtù di un valore o di una caratterizzazione di desiderabilità, *sub specie boni*»⁷⁹. È stato osservato che «il *dover essere* penetra nella natura attraverso la porta del desiderio»⁸⁰, ed è certamente questo il fondamento classico (e forse il solo fondamento possibile) di ogni obbligazione, compresa quella politica: «una risposta rilevante, comprensibile e ragionevole alla domanda 'Perché devo fare A?' può essere solo una risposta che faccia riferimento a volontà, desideri, inclinazioni, interessi, bisogni, scopi, ecc. di chi si pone la domanda»⁸¹.

'Legittimare' il potere politico significa pertanto, in questa prospettiva, mostrare a chi si intende assoggettare che egli stesso, in fondo, desidera obbedire, ossia persuaderlo che vuole agire come altri vogliono che agisca per il solo fatto che glielo hanno comandato, quando in realtà è convinto di voler agire diversamente.

Per farlo si devono compiere invariabilmente alcune operazioni: innanzitutto deve essergli assegnato un fine che prevalga su ogni altro, dal

⁷⁸ Cfr. B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, p. 652, nota 377, al quale si rinvia anche per i necessari riferimenti bibliografici.

⁷⁹ B. Celano, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, in «Ragion pratica» LVI (2006), 1, p. 143. Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention* (1957), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2000, pp. 72-73. Sulla «Teoria dell'azione» si veda almeno M. De Caro, *Azione*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 11 e ss.

⁸⁰ F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 151.

⁸¹ B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., p. 563. Cfr. P.T. Geach, *Good and Evil* (1956), in P. Foot (Ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, London 1967, p. 70: «We must allow in the first place that the question, 'Why should I?' or 'Why shouldn't I?' is a reasonable question, which calls for an answer, [...]; and I think that the only relevant answer is an appeal to something the questioner *wants*».

quale possa essere desunto il suo desiderio d'obbedire. Poi gli si deve spaccare l'anima in più parti e si deve stabilire fra loro un ordine gerarchico che corrisponda a quello, politico o sociale, che si vuol giustificare e, infine, se ne deve ricomporre l'unità nel segno dell'obbedienza spontanea e incondizionata⁸².

4. L'ipotesi della continuità

Giovanni Sartori ha rilevato che nel discorso classico e medievale «la politica e la politicità non sono mai percepite verticalmente, in una proiezione altimetrica che associ l'idea di politica all'idea di potere, di comando e, in ultima analisi, di uno Stato sovraordinato alla società. Il punto è che la problematica verticale è del tutto estranea al discorso basato sulla nomenclatura greca – *polis*, *polítes*, *politikós*, *politiké* e *politéia* – alla sua traduzione latina, e anche al suo svolgimento medievale»⁸³. «Per gli autori medievali e rinascimentali – prosegue Sartori – [...] la voce *politicum* designava la “visione orizzontale”, laddove il discorso verticale veniva svolto mediante le voci regalità, dispotismo e principato. Talché il miglior modo di rendere l'idea di *dominium politicum* nella

⁸² Forse proprio dalla constatazione del fatto che, esercitando la propria autorità, alcuni inducono altri ad agire diversamente da come 'avrebbero voluto', Searle desume che «gli esseri umani hanno la capacità di essere motivati da ragioni per l'azione indipendenti-dal-desiderio» ed è indotto a credere che «una delle chiavi per comprendere l'ontologia politica e il potere politico [sia] comprendere che l'intero sistema delle funzioni-di-*status* è un sistema di imposizioni di ragioni per l'azione indipendenti-dal-desiderio. Il riconoscimento della validità di una funzione-di-*status* da parte di un agente [...], conferisce a quell'agente una ragione per fare qualcosa indipendente-dal-desiderio» (J.R. Searle, *Ontologia sociale e potere politico*, cit., pp. 39-40). La prospettiva 'classica' o 'neo-aristotelica', nella quale non v'è *ragione* che non sia riconducibile a una *caratterizzazione di desiderabilità*, rivela d'altra parte che la legittimazione del potere esige che i desideri del soggetto siano 'divisi' e 'messi gli uni contro gli altri'.

⁸³ G. Sartori, *La scienza politica*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, VI. *Il secolo ventesimo*, UTET, Torino 1989³, p. 740.

terminologia contemporanea sarebbe di dire “la buona società”⁸⁴. Una rapida ricognizione delle fonti è sufficiente a confermare in larga parte le sue conclusioni⁸⁵, le quali sembrano deporre a loro volta a favore dell’intuizione su cui si basa la concezione della politica di Arendt.

Cionondimeno, non è insensato ipotizzare che il concetto di potere politico inteso come forma peculiare di autorità o dominio legittimo che si esercita su una parte della comunità politica perché suo tramite possa essere esercitata efficacemente sull’altra la violenza abbia “correlati empirici” anche nell’età classica e in quella intermedia⁸⁶. E a ben vedere, come molto autorevolmente si è osservato, la stessa «analisi arendtiana delle esperienze politiche dell’antichità» sembra sia in fondo «basata sulla premessa che, se si vuole parlare di un filo che lega il mondo antico a quello moderno, esso consiste [...] nell’idea di dominio e nella corrispondente distinzione di governanti e governati»⁸⁷.

Né, in effetti, sembra insensato ipotizzare che le modalità con le quali, in età diverse, il potere si è legittimato abbiano caratteristiche costanti

⁸⁴ Ivi, p. 741.

⁸⁵ Cfr., ad esempio, Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 85, a. 3 co., in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, tt. 4-12, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906, il cui testo può essere consultato in internet all’indirizzo: www.corpusthomisticum.org. Sul *dominium politicum* in Fortescue si può vedere, ora, S. Simonetta, *Il pensiero di John Fortescue. Costituzione, legge e teoria della proprietà nell’Inghilterra del Quattrocento*, Carocci, Roma 2021, pp. 23 e ss.

⁸⁶ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 99-100.

⁸⁷ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 147. Cfr. anche L. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 308: «Da qualunque parte muova la sua indagine, la Arendt sempre ritorna all’elemento centrale della sua *Grundfrage*: al problema della continuità di un pensiero del dominio, di una teoria che sin da Platone vede nel potere soltanto uno strumento di coercizione. Così Max Weber è soltanto l’espressione ultima e più esaustiva di quella *Main Tradition* in cui campeggia incontrastata l’idea di dominio. Una tradizione di pensiero che è l’altra faccia di quella continuità istituzionale di governo che unisce gli imperi antichi allo stato per ceti, lo stato assoluto al “*rule of nobody*”». Più genericamente, sugli «argomenti a favore della continuità», si veda N. Bobbio, *Stato, governo, società*, cit., pp. 60 e ss.

e che esse siano connesse alla logica del discorso che lo inverte. Appare significativo, a quest'ultimo riguardo, il fatto che neppure Hobbes, a cui «dobbiamo l'invenzione del paradigma propulsivo dell'autorità e del diritto moderni»⁸⁸, abbia potuto fare a meno di ricorrere ai dispositivi etici e antropologici elaborati dall'intellettualismo classico e medievale per fondare l'autorità e il domino.

Al di là delle sue indubbie finalità ideologiche, Hobbes escluse la guerra dalla genesi della sovranità perché fu consapevole del fatto che risolvere la sovranità nella violenza non è che un modo per negarla, trascurando la specificità del “fenomeno normativo” in cui essa consiste⁸⁹. Perché vi sia sovranità è necessario che alcuni credano di dover obbedire ad altri e, come si è visto, credere di avere il dovere di obbedire significa essere convinti che farlo in fondo sia desiderabile. Perciò probabilmente per Hobbes il dominio sulle altrui persone si instaura ed è esercitato sempre con il loro assenso.

Hobbes sapeva bene, d'altra parte, che per legittimare il potere del sovrano non basta convincere i suoi sudditi che loro stessi si sono obbligati ad obbedirgli, ma bisogna mostrare loro anche perché poi effettivamente debbano farlo. Né l'uno né, a maggior ragione, l'altro risultato poteva essere conseguito senza rinnovare e rimettere al lavoro i dispositivi classici dell'intellettualismo etico, ossia senza conferire a ciascuno di loro un fine necessario e preminente rispetto ad ogni altro dal quale la desiderabilità dell'obbedienza potesse essere desunta e poi spezzarne l'anima e ordinare le sue parti in modo da convincerlo ad adeguare i suoi desideri contingenti al fine ascrittogli. Il fatto che il fine qui consista nell'autoconservazione, anziché nella felicità dei medievali e degli antichi, da un certo punto di vista può apparire irrilevante, così come può apparire irrilevante per taluni versi il fatto che non sia in virtù della sua sapienza che chi comanda potrà offrire, in cambio dell'obbedienza, la salvezza: se gli esseri umani vogliono necessariamente prima e più di ogni altra cosa

⁸⁸ G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 55.

⁸⁹ Cfr. H.L.A. Hart, *Commands and Authoritative Reasons*, cit., p. 256. Ma si veda anche A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., p. 14 e p. 22.

rifuggire dalla morte, chi abbia compreso che il solo modo per evitarla è assoggettarsi a qualcun altro indipendentemente dal fatto che 'veda meglio' e 'più lontano'⁹⁰ di lui, acconsentirà a obbedire ed effettivamente lo farà fintanto che continuerà a credere che sia necessario per salvarsi.

Proprio a questa altezza del discorso hobbesiano appare d'altra parte chiaramente il suo punto di rottura. L'autorità del sovrano è tanto più estesa quando più la forza dei suoi ordini è perentoria e indipendente dal loro contenuto⁹¹. Ma il fine dell'autoconservazione si presta alla legittimazione di un potere che, per quanto esteso, non potrà mai essere 'assoluto': i sudditi hobbesiani forse potranno anche essere convinti che obbedire 'ciecamente' sia necessario per avere salva la vita, ma di sicuro riacquisterebbero la vista se il sovrano ordinasse loro di buttarsi giù da un ponte. Nessun fine, in effetti, è tale da legittimare un potere davvero 'assoluto', se non forse, la beatitudine celeste, ma a quanto pare i tempi non erano più quelli nei quali effettivamente fu possibile convincere la gente a credere di volere la salvezza eterna più di ogni altra cosa, fino al punto di scommettere la vita stessa pur di ottenerla.

Il sovrano hobbesiano, d'altra parte, non ha bisogno che il suo potere sia considerato legittimo da tutti in ogni circostanza: esercitando opportunamente l'autorità di cui dispone sulla parte della moltitudine che, di volta in volta, sia disposta ad obbedire saprà infatti assicurarsi il controllo della violenza necessaria a consentirgli di imporre coercitivamente all'altra la propria volontà⁹².

⁹⁰ Cfr. A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., p. 31.

⁹¹ Cfr. F. Schauer, *Thinking Like a Lawyer. A New Introduction to Legal Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2009; tr. it. di G.B. Ratti e V. Velluzzi, *Il ragionamento giuridico. Una nuova introduzione*, Carocci, Roma 2016, pp. 106-107, 110, 112 e, ovviamente, H.L.A. Hart, *Commands and Authoritative Reasons*, cit., pp. 244 e 253-254.

⁹² Riguardo ad Hobbes devo qui necessariamente rinviare a L. Milazzo, *Dall'infelicità all'insicurezza. Etica classica e potere moderno*, in T. Greco (a cura di), *Dimensioni della sicurezza*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 61 e ss. e a Id., *Dominio di sé e assoggettamento fra tradizione e modernità. Una introduzione*, in «Rivista di filosofia del diritto», X (2021), 1, pp. 83 e ss., anche per i necessari riferimenti bibliografici.

5. Uno sguardo sul fondamento etico e antropologico del contrattualismo epicureo

Un intreccio per alcuni versi analogo fra intellettualismo etico e contrattualismo si rinviene, ad esempio, nella dottrina di Epicuro e può essere messo adeguatamente in luce confrontandola con quelle di Platone e di Aristotele.

Con Platone e Aristotele Epicuro condivide l'idea che agli esseri umani sia assegnato per natura un fine ultimo per conseguire il quale ciascuno compie, bene o male, le sue scelte. Platone lo asserisce chiaramente nell'*Eutidemo*⁹³ e ancor più chiaramente nel *Simposio*⁹⁴, Aristotele lo ribadisce nell'*Etica Nicomachea*⁹⁵ ed Epicuro consiglia, nelle *Massime capitali*, di «porre attenzione al fine realmente dato»⁹⁶ cui tendiamo naturalmente⁹⁷ e, nell'*Epistola a Meneceo*, di «meditare [...] su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla»⁹⁸. Infatti, «è in vista [della

⁹³ Platone, *Eutidemo*, 282a; tr. it. di F. Adorno, in *Opere*, I, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 1021.

⁹⁴ Platone, *Simposio*, 205a; tr. it. di P. Pucci, in *Opere*, I, cit., p. 700: «Le persone felici sono felici perché posseggono il bene; e non occorre più chiedersi a quale fine intenda essere felice chi così desideri, perché la risposta mi par definitiva». Cfr. F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio*, cit., p. 27.

⁹⁵ Cfr., ad esempio, *Etica Nicomachea*, X, 6, 1176b; tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 427: «noi scegliamo ogni cosa per qualcos'altro, tranne la felicità, infatti essa è fine». È opinione comune, generalmente condivisa, che l'etica aristotelica sia un'etica eudemonistica (cfr., ad esempio, G. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele* [1999], in Id., *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Giuffrè, Milano 2001, p. 15). Si veda, tuttavia, F. Trabattoni, *L'etica di Aristotele è eudemonistica?*, in A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita & Pensiero, Milano 2009, pp. 449-468.

⁹⁶ Epicuro, *Ratae Sententiae*, XXII, in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973, pp. 128-129.

⁹⁷ Ivi, XXV, in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 128-129.

⁹⁸ Epicuro, *Epistula ad Menoeceum*, 122, in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 106-107.

felicità] che compiamo tutte le nostre azioni, per non soffrire né aver turbamento»⁹⁹.

In apparenza, i tre filosofi sembrano anche convenire che non sia possibile conseguire il fine ultimo – consista esso nel bene, nel vivere una vita buona e virtuosa, in una qualche attività teoretica e contemplativa o, più semplicemente, nella salute del corpo e nella tranquillità dell'anima – se non vivendo 'giustamente'.

Proprio questo sembra sia il significato più profondo della replica di Socrate a Trasimaco; proprio questo è quanto Glaucone e Adimanto chiedono a Socrate di provare, mostrando che «l'ingiustizia è il peggiore di tutti i mali dell'anima, la giustizia invece il massimo bene», in modo che ognuno divenga «il miglior guardiano di sé»¹⁰⁰ e «liberi e schiavi» smettano finalmente di «odiarsi» e «contrastarsi»¹⁰¹. Se Archelao lo

⁹⁹ Ivi, 128, in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 110-111. Cfr., ad esempio, J.M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972; tr. it. di L. Bertoldi Lenoci, *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milano 1978, pp. 116-118 e F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013, p. 51 e pp. 162 e ss.

¹⁰⁰ Platone, *La Repubblica*, II, IX, 366e-367a, introduzione di M. Vegetti, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 74. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 92 e C. Galli, *Platone. La necessità della politica*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 30-31, 44, 54, 113.

¹⁰¹ Platone, *La Repubblica*, I, XXIII, 351d-351e, p. 57. Cfr. anche IX, XIII, 590c-590d, pp. 312-313. Secondo Gianfrancesco Zanetti, se «è vero che Socrate, nella *Repubblica*, confuta il sofista nel libro I», è vero anche «che l'intero dialogo può essere interpretato come una confutazione di Trasimaco in larga scala» (G. Zanetti, *Giustizia e amicizia come categorie ordinanti a partire da Aristotele* [1993], in Id., *Ragion pratica e diritto*, cit., p. 82). Sulla relazione che intercorre in Platone fra giustizia e felicità cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 123 e Id., *Glaucone*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, II, Libri I e II, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 157-158: «Né la tradizione culturale cui Platone apparteneva né lo stesso asse principale del suo pensiero gli avrebbero mai consentito di rescindere il nesso tra la desiderabilità autonoma della giustizia e la condizione di felicità (*eudaimonia*) che a essa si accompagna». Come Vegetti chiarisce poco oltre, «la ricompensa eudaimonistica della giustizia non significa del resto per Platone una infrazione in senso utilitaristico o consequenzialistico alla richiesta di Glaucone di lodare la giustizia in sé: come molti interpreti hanno variamente messo in luce, la felicità non è una conse-

avesse saputo, dobbiamo ad esempio immaginare, avrebbe certamente voluto agire giustamente, e perciò si sarebbe ben guardato dal farsi re di Macedonia e sarebbe stato assai contento di «essere schiavo di Alceta», a cui sua madre apparteneva, perché è giusto che il figlio di una schiava appartenga al padrone di sua madre¹⁰².

Aristotele, come è noto, crede che la giustizia consista in uno «stato abituale» che rende gli uomini capaci di agire giustamente e di fare ciò che è giusto¹⁰³, ossia «ciò che produce e preserva la felicità, e le parti di essa, nell'interesse della comunità politica»¹⁰⁴. Ma poiché «ciò che viene stabilito dall'arte del legislatore è secondo la legge, e ciascuna di tali disposizioni la diciamo giusta»¹⁰⁵, se ne deve dedurre che, essendo «lo stesso [il bene] per il singolo e per la città»¹⁰⁶, per vivere una vita buona è necessario obbedire all'autorità e rispettare la legge¹⁰⁷. Chi non

guenza 'esterna' della giustizia, bensì è legata a essa da un nesso immediato e sintetico (proprio come la funzione della visione e il piacere del suo esercizio sono legati al possesso della facoltà della vista)».

¹⁰² Platone, *Gorgia*, XXVI, 471a, traduzione e introduzione di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 59-61. Come ricorda Francesco Adorno nell'apparato critico (nota 112, p. 203), Platone chiarisce quale dovrebbe essere a suo avviso la migliore disciplina della materia in *Leggi*, XI, 930d-930e, introduzione di F. Ferrari, tr. it. di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano 2007, p. 983: «qualora una schiava si sia unita a uno schiavo o a un libero o a un affrancato, il figlio della schiava appartenga del tutto al suo padrone; qualora invece una donna libera si unisca a uno schiavo, il figlio dello schiavo sia del suo padrone».

¹⁰³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1, 1129a, p. 171.

¹⁰⁴ Ivi, V, 3, 1129b, p. 175.

¹⁰⁵ Ivi, V, 3, 1129b, pp. 173-175.

¹⁰⁶ Ivi, I, 1, 1094b, p. 5.

¹⁰⁷ Per Aristotele «il potere, se correttamente esercitato, assume una forma caratteristica: esso è rivolto all'utile di "tutti", sia dei governanti che dei governati» (G. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 23, ma si vedano anche le pagine seguenti). Come ha osservato Aldo Schiavello, «una chiara eco della concezione aristotelica dell'autorità» si avverte nella «concezione dell'autorità come servizio (*service conception of authority*) di Raz» (A. Schiavello, *Autorità*, cit., p. 63), sulla quale si può vedere in particolare A. Schiavello, *Autorità legittima e diritto nel pensiero di Joseph Raz*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIV (2004), 2, pp. 363-384.

lo fa viene meno a sé stesso e alla propria umanità e per lui non c'è altro rimedio, come ricorda Mario Vegetti, che la «correzione da parte del medico o della società»¹⁰⁸.

Neppure Epicuro, a quanto pare, può fare a meno di collegare felicità e giustizia: «il piacere – scrive a Meneceo – è principio e fine del vivere felicemente»¹⁰⁹, ma «la prudenza», da cui «provengono tutte le altre virtù, [...] ci insegna che non è possibile vivere piacevolmente se non vivendo saggiamente e bene e giustamente «e di contro che non è possibile vivere saggiamente e bene e giustamente» se non anche piacevolmente»¹¹⁰. Nelle *Massime capitali*, similmente: «Non è possibile vivere felicemente senza anche vivere saggiamente, bene e giustamente, «né saggiamente e bene e giustamente» senza anche vivere felicemente. A chi manchi ciò da cui deriva la possibilità di vivere saggiamente, bene, giustamente, manca anche la possibilità di una vita felice»¹¹¹.

È del tutto ovvio, d'altra parte, che i tre autori intendono diversamente non solo la 'felicità' ma anche la 'giustizia'. Per Platone la giustizia non è in fondo, per utilizzare una felicissima espressione di Vegetti, che «ordine gerarchico di parti differenziate»¹¹², nel quale si realizza la salute tanto dell'anima individuale quanto della comunità politica; *di per sé* essa non è che «comandare ed esser comandati [...] secondo la rispettiva natu-

¹⁰⁸ Aristotele, *Etica Eudemia*, I, 3, 1214b, tr. it. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 7: «una cura con farmaci – spiega Aristotele – è una correzione non minore delle percorse». Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 185.

¹⁰⁹ Epicuro, *Epistula ad Menoecum*, 128. Cito questa volta dall'edizione delle opere a cura di M. Isnardi Parente (*Opere*, UTET, Torino 1974, p. 191; in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 112-113).

¹¹⁰ Ivi, 132, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 192; in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 114-115.

¹¹¹ Epicuro, *Ratae Sententiae*, V, in *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 196 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 122-123). Cfr., ad esempio, J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; tr. it. di M. Andolfo, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano 1997, pp. 405 e ss.

¹¹² M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 115.

ra»¹¹³, nell'interesse condiviso di chi comanda e di chi è comandato¹¹⁴. E altrettanto vale per Aristotele, secondo il quale la giustizia, che nella sua accezione più ampia è «virtù completa, non in generale, ma rispetto al prossimo»¹¹⁵, sembra risolversi nella disposizione stabile a osservare regole socialmente condivise o statuite da un legislatore che, esercitando la sua arte specifica, abbia stabilito come ciascuno debba comportarsi nei confronti dei suoi concittadini per vivere una vita buona insieme a loro¹¹⁶. In entrambi i casi il nesso fra la giustizia e il fine è manifesto e l'obbligo giuridico e politico può esse fondato sul desiderio di ciascuno di essere felice. Ma che dire della relazione che intercorre in Epicuro fra felicità e giustizia e fra quest'ultima e l'«obbligazione legale all'obbedienza»¹¹⁷.

Subito dopo aver stabilito che «il giusto secondo natura è l'espressione dell'utilità che consiste nel non recare né ricevere reciprocamente danno»¹¹⁸, Epicuro inanella una dopo l'altra le sue tre massime terribili:

Per tutti gli esseri viventi che non ebbero la capacità di stringere patti reciproci circa il non recare né ricevere danno, non esiste né il giusto né l'ingiusto; e altrettanto si deve dire per quei popoli che non poterono o non vollero stringere patti per non recare né ricevere danno.

¹¹³ Ivi, p. 136.

¹¹⁴ Per Howard Zinn Platone fu in effetti un vero e proprio «apostolo dell'obbedienza civile» (H. Zinn, *Perils of Plato* [1988], in Id., *The Zinn Reader. Writings on Disobedience and Democracy*, Seven Stories Press, New York 1997; tr. it. di A. Costa, P. Modola e L. Sgorbati Buosi, *Platone, idolo infranto*, in Id., *Disobbedienza e democrazia. Lo spirito della ribellione*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 315). Cfr. C. Galli, *Platone*, cit., p. 59.

¹¹⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 3, 1129b, p. 173. Cfr. G. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 10.

¹¹⁶ Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 164 e ss. e p. 197 e G. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., pp. 12-14 e 18.

¹¹⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 31.

¹¹⁸ Epicuro, *Ratae Sententiae*, XXXI, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 201 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 132-133). J. Annas, *La morale della felicità*, cit., p. 407: «La giustizia naturale è una garanzia del vantaggio che deriva dal non recarsi reciprocamente danno».

La giustizia non esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci, e in quei luoghi nei quali si sia stretto un patto circa il non recare né ricevere danno.

L’ingiustizia non è di per sé un male, ma consiste nel timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono stati preposti a punirla¹¹⁹.

L’interpretazione più plausibile di queste massime – al di là del fatto che Epicuro «sembra aver “rianimato” la teoria contrattualistica» senza rinunciare a intendere «la giustizia come stato dell’agente»¹²⁰ – potrebbe essere forse la seguente.

Gli esseri umani naturalmente aspirano a una vita tranquilla e priva, per quanto possibile, di turbamento e sofferenza. Coloro che sappiano ragionare rettamente converranno che per conseguire il fine è necessario evitare di danneggiarsi reciprocamente¹²¹, non solo perché è spiacevole essere danneggiati, ma anche perché lo è altrettanto danneggiare il proprio ‘prossimo’: come ha evidenziato Phillip Mitsis, infatti, il saggio epicureo non gode affatto, a differenza dei bruti di cui parla Glaucone, nell’arrecare danno agli altri, ed anzi trova la cosa molto sgradevole e se ne astiene volentieri¹²².

Ma non danneggiare chi convenga che danneggiarsi reciprocamente sia dannoso è senz’altro giusto per natura e *perciò*, secondo Epicuro, per essere felici si deve vivere giustamente¹²³. È in questo modo che,

¹¹⁹ Epicuro, *Ratae Sententiae*, XXXII, XXXIII, XXXIV, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., pp. 201-202 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 132-133).

¹²⁰ J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell’età ellenistica*, cit., p. 408.

¹²¹ Cfr. F. Verde, *Epicuro*, cit., p. 193.

¹²² P. Mitsis, *Epicurus’ Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988; ed. it., *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell’invulnerabilità*, a cura di E. Piergiacomini, L’Erma di Bretschneider, Roma 2019, pp. 118-120.

¹²³ Cfr. A. Alberti, *The Epicurean theory of law and justice*, in A. Laks, M. Schofield (Eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, New York 1995, pp. 169 e ss. e M. Erler, M. Schofield, *Epicurean ethics*, in K. Algra, J.

proprio come avviene secondo Foucault per l'amicizia, il «rapporto di reciprocità» in cui sembra consistere anche la giustizia può essere localizzato «all'interno dell'obiettivo generale della salvezza di sé stessi e della cura di sé»¹²⁴ senza risolversi interamente in uno scambio egoistico di utilità.

Il problema, tuttavia, è che a quanto pare il mondo non è popolato solamente da saggi epicurei ma è pieno di persone che ignorano in cosa consista il loro vero bene e come conseguirlo, e anche con costoro, anzi forse *soprattutto* con costoro, il saggio deve venire a patti. Può capitare allora che la legge, anche quando sia stabilita in base ai patti, «non risulti coerente all'utilità nei rapporti reciproci» e dunque non possieda «la natura del giusto»¹²⁵. Forse anche per questo, benché «in senso generale il giusto [sia] uguale per tutti, in quanto è un accordo di utilità reciproca nella vita sociale», la legge prescrive a volte cose diverse a seconda dei luoghi e delle circostanze¹²⁶.

Che cosa deve fare, allora, il saggio qualora si trovi di fronte a una legge che, in ipotesi, sia stata stabilita sulla base di un contratto la cui sti-

Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999, p. 667.

¹²⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 173. Sulla concezione epicurea della amicizia e la «complessa articolazione che coinvolge utilità e desiderabilità» legando la sua reciprocità «con la singolarità della felicità» (*ibid.*), cfr. *ivi*, pp. 170-173.

¹²⁵ Epicuro, *Ratae Sententiae*, XXXVII, in *Id.*, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 202 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 134-135).

¹²⁶ *Ivi*, XXXVI, in *Id.*, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 202 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 132-133). Cfr. F. Verde, *Epicuro*, cit., p. 194: «una norma che non rispetti il criterio fondamentale dell'utile comune perché né si subisca né si riceva danno non può dirsi giusta [...]. Di conseguenza, se, per un verso, il giusto come utile comune rimane immutabile perché è il fondamento ineliminabile a cui ogni accordo (ammesso che voglia essere giusto) deve rapportarsi, per un altro, il giusto muta perché le stesse istituzioni storiche non rimangono sempre le stesse ma, appunto, divengono nel tempo».

pulazione, date le circostanze, *in sé* sia stata conveniente, ma che altresì prescriva di agire in modo sconveniente?

Con ogni evidenza, il patto non costituisce di per sé una ragione decisiva per adempiere e probabilmente è a casi come questi e a questo genere di 'giusto' che Epicuro si riferisce quando afferma che «l'ingiustizia non è di per sé un male, ma consiste nel timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono stati preposti a punirla».

Il saggio non trarrebbe alcun piacere nell'arrecare danno ad altri né danneggiando altri potrebbe procurarsi vantaggi sufficienti a compensare il disagio che gli provocherebbe danneggiarli. Ma perché mai dovrebbe osservare una legge che gli prescrivesse di agire in modo sconveniente, ossia in modo tale da procurarsi dispiacere e sofferenza? La risposta di Epicuro, per alcuni versi almeno, è desolante: non certo perché si sia obbligato a farlo, bensì perché, per quanto l'azione prescritta possa apparire *in sé* dannosa, *tutto considerato* sarà conveniente compierla *comunque* per evitare di essere puniti o comunque di doversi assumere il rischio della pena, che in nessun caso sarebbe possibile azzerare¹²⁷. Ed è desolante perché presuppone che non vi sia nulla che possa compromettere la tranquillità del saggio epicureo più del timore di subire la violenza della pena. Di sicuro non la paura della morte¹²⁸, ma neppure, forse, il turbamento che potrebbe provocare l'osservanza

¹²⁷ Epicuro, *Ratae Sententiae*, XVII, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 198 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 126-127): «Il giusto è privo in assoluto di turbamento, mentre l'ingiusto è ricolmo del turbamento più grande». Cfr. J.M. Rist, *Introduzione a Epicuro*, cit., p. 120.

¹²⁸ Epicuro, *Epistula ad Menoeceum*, 124, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 189 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 108-109): «Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi, perché ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione. Perciò la retta conoscenza che la morte non è niente per noi rende gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita, non prolungando indefinitamente il tempo, ma sopprimendo il desiderio dell'immortalità». Cfr. P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro*, cit., p. 124. Si veda, tuttavia, J.M. Rist, *Introduzione a Epicuro*, cit., p. 121, secondo il quale per Epicuro la «ricerca di sicurezza fornisce l'unico tipo di obbligo che l'uomo possa dire di avere».

quando la legge prescrivesse di esercitare ai danni altrui a propria volta la violenza. Del resto, come escludere che possa esservi chi sia disposto a esercitarla di buon grado su di lui, punendolo, senza esservi costretto?

Si potrà osservare che, finché la legge possieda «la natura del giusto», il saggio che la osserva agisce proprio come avrebbe fatto se la legge non fosse esistita, e dunque, in effetti, non obbedisce né la osserva. Epicuro non avrebbe potuto essere più chiaro: come si legge in una sua massima notissima riportata da Stobeo, «le leggi esistono per i saggi, non perché possano commettere ingiustizia, ma perché non la subiscano»¹²⁹. Quando la legge non abbia invece «la natura del giusto», il saggio si piega solamente alla violenza della pena: dunque, neppure in questo caso sta obbedendo in senso stretto. Né in un caso né nell'altro, a quanto pare, il saggio obbedisce veramente¹³⁰. Ma in questo in realtà non c'è nulla di nuovo: il punto di vista di Epicuro forse può essere mutato, ma né Platone né Aristotele avrebbero avuto difficoltà a sottoscriverne a questo riguardo le conclusioni: per nessuno dei tre l'obbedienza è 'fatta' per il saggio, che fa quello che *deve* volentieri, bensì per chi, pur non essendolo, vuole vivere, per quanto possibile, una vita buona, o tutt'al più aspira a diventarlo.

Per Hobbes le cose non sembrerebbero stare diversamente: non è vero, del resto, che anche per lui solo gli stolti possono contravvenire alla legge naturale e che ogni sua violazione «consiste in un falso ragionamento, cioè nella stupidità di uomini che non considerano necessario alla propria conservazione l'adempimento dei loro doveri verso gli al-

¹²⁹ Giovanni Stobeo, *Florilegium*, I, 143, in Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., p. 557 (in *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 469). Cfr. P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro*, cit., p. 125.

¹³⁰ Plutarco ricorda nell'*Adversus Colotem*, 34, 1127d, che «scrivendo a Idomeneo, [Epicuro] afferma che non si deve vivere da schiavi delle leggi e delle consuetudini, fino al punto almeno in cui non procurano paura della punizione» (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., p. 432. In *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 518). E Filodemo in *Pragmatiae*, col. XXXII, riporta un passo di una lettera nella quale Epicuro si compiace del fatto che colui al quale era indirizzata si fosse «mostrato degno di una vita veramente libera, non secondo le leggi» (in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 131. In *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., p. 447).

tri»?¹³¹ Anche se poi, in effetti, è l'obbedienza in sé a rivelarsi qui *doverosa*, perché, nei limiti che si sono visti, è essa stessa, ed essa solamente, a procurare la salvezza. Il saggio di Platone, di Aristotele, e anche quello di Epicuro fa quello che deve senza alcun bisogno di obbedire ad altri, mentre quello hobbesiano, a ben vedere, non deve far altro che obbedire, e la differenza certo non è di poco conto.

Resta in ogni caso il fatto che, a differenza dello *spoudaios* aristotelico¹³² e, a maggior ragione, del filosofo platonico, il saggio epicureo non sembra preoccuparsi, per loro fortuna, di rendere felici gli altri (se non, forse, i suoi allievi, dai quali pare che Epicuro esigesse obbedienza incondizionata¹³³) e soprattutto non pretende di farlo tramite la legge, perché per vivere bene non ha bisogno di esercitare il potere su di loro se non nei limiti in cui sia necessario per evitare che gli sia arrecato danno. Le sue sorti sono in larga parte indipendenti da quelle dei suoi concittadini e della sua stessa comunità politica: perciò forse non avverte l'esigenza di governarla. Certo, quando siano indispensabili «al fine di procurarsi sicurezza nei riguardi degli altri uomini, anche i beni del comando e del regno sono beni secondo natura, in quanto si sia capaci di procurarsela»¹³⁴, ma «se la sicurezza nei riguardi degli altri uomini deriva fino a un certo punto da una ben fondata situazione di potenza e di ricchezza, la sicurezza più pura proviene dalla vita serena e dall'appartarsi dalla folla»¹³⁵.

Il saggio di Epicuro non riprova di per sé il potere e il suo esercizio, ma se ne avvale solamente se ritiene che sia necessario per evitare che gli sia tolta la sua tranquillità e, con essa, il suo giardino, i suoi fichi, qualche pezzo di formaggio e i suoi tre o quattro amici, perché l'esercizio del potere e della violenza (alla quale, d'altra parte, sembra disposto a pie-

¹³¹ T. Hobbes, *De cive*, II, 1, tr. it., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 90.

¹³² Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 182, 185, 200-201.

¹³³ Cfr. J.M. Rist, *Introduzione a Epicuro*, cit., p. 16.

¹³⁴ Epicuro, *Ratae Sententiae*, VI, in *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 196 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 122-123).

¹³⁵ Ivi, XIV, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., p. 198 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 124-125).

garsi sempre piuttosto facilmente), anche quando non abbia altro fine oltre a quello di preservare la propria tranquillità, è esso stesso fonte del più grave turbamento¹³⁶.

Tutto sta a vedere, per inciso, se il saggio sia disposto a sudarsi quel poco che gli serve per vivere felice o se ritenga in ogni caso più conveniente farsi carico del turbamento che comporta costringere altri a lavorare per lui. Ci si attenderebbe, in teoria, che propenda per la prima soluzione, a meno che, ben inteso, non si tratti di asservire chi sia privo della «capacità di stringere patti reciproci circa il non recare né ricevere danno» o appartenga a uno di «quei popoli che non poterono o non vollero» farlo. Fichi e formaggio, dunque, purché a portarli a tavola fossero gli schiavi...¹³⁷.

Sta di fatto che, per concludere, in Epicuro come in Hobbes, il contratto non può che essere dedotto da una data antropologia filosofica, o filosofico-politica, e non è comunque sufficiente di per sé a fondare l'obbligo di adempiere alle sue stesse prescrizioni, i cui presupposti di validità devono essere cercati, ammesso che lo si voglia fare, risalendo nuovamente alle inclinazioni primigenie della volontà dei 'contraenti' e ai loro fondamenti 'naturali', prescindendo dai quali, a quanto pare, non sembra sia possibile fondare in alcun modo l'obbligazione giuridica e politica né legittimare razionalmente alcun potere.

¹³⁶ Cfr., ad esempio, Epicuro, *Ratae Sententiae*, XV e XXI e *Epistula ad Menoecium*, 133, in Id., *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, cit., pp. 198-199 e 193 (in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, cit., pp. 126-129 e pp. 114-115) e F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Neue Ausgabe, Fritsch Leipzig 1886; tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano II. Parte seconda* (1886), n. 192, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 2003, p. 215: «Il filosofo della sontuosità. Un giardino, fichi, piccoli formaggi e insieme tre o quattro buoni amici: questa fu la sontuosità di Epicuro». Si veda al riguardo M. Erler, M. Schofield, *Epicurean ethics*, cit., p. 643.

¹³⁷ Cfr., su questo punto nodale, G. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Basic Books, New York 1967, p. 12 e M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in Epicuro, *Opere*, cit., pp. 61-62.