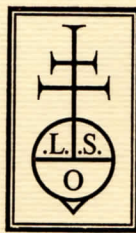


Recensioni



Firenze
Casa Editrice Leo S. Olschki
MCMXCIV

ESTRATTO DA

Belfagor

rassegna di varia umanità

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

Sommario del fascicolo VI

ANNO IL	30 NOVEMBRE 1994
CARLA FRACCI: <i>Stringiamo le mani pulite</i>	Pag. 633
SAGGI E STUDI	
ERNST GOMBRICH: <i>Aby Warburg e l'evoluzionismo ottocentesco</i>	635
<i>Roberto Ridolfi scrittore</i>	650
PIETRO CATALDI: <i>Pasolini non è il fato</i>	651
RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI	
MARIA GRAZIA CIANI: <i>Bruno Bettelheim</i>	663
VARIETÀ E DOCUMENTI	
CESARE SEGRE: <i>Il "Manifesto democratico 1994"</i> motivazioni e programmi	685
GIANFRANCO DIOGUARDI: <i>In Magna Graecia EGO</i>	696
PAOLO VOLPONI: <i>Urbino, i nostri ieri</i> a cura di Livio Sichirollo	703
NOTERELLE E SCHERMAGLIE	
LALLA ROMANO: <i>Minima personalia. Né rimorsi né rimpianti</i>	707
MARIO ISNENGI: <i>Il sorriso del 'Sognatur'</i>	715
GIANLUIGI MELEGA: <i>La memoria dello scranno</i>	719
NULLO MINISSI: <i>'Europa' ed 'Europa orientale' nella storiografia moderna</i>	724
RECENSIONI	
GIOVANNI MASTROIANNI, <i>Pensatori russi del Novecento</i> (Eugenio Garin) . .	733
GUSTAVO ZAGREBELSKY, <i>Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia</i> (Leonardo Ceppa)	737
RAFFAELE SIMONE, <i>L'università dei tre tradimenti</i> ; SVEVA AVVEDUTO e al- tri, <i>Il brutto anatrocchio. Il dottorato di ricerca in Italia</i> (Paolo Varvaro)	741
GIOVANNI DE LUNA, <i>L'occhio e l'orecchio dello storico. Le fonti audio- visive</i> (Guido Crainz)	744
REINHARD MARKNER e THOMAS WEBER, <i>Literatur über Walter Benjamin: Kommentierte Bibliographie 1983-1992</i> (Silvia Bonacchi)	746
LIBRI RICEVUTI postillati: Bast, Dossena, Grmek, Starr, Szondi, Tamaro e altri	755
<i>Offesa della razza 1933</i>	731
<i>Aristophanes: the Dominant Themes</i>	752
<i>Minima personalia Les caves de Reims</i>	718, i-iii

Sede: «La Belfagoriana» presso Casa editrice Leo S. Olschki 50100 Firenze
*Indirizzare manoscritti corrispondenza libri solo alla Direzione, in Bari: casella
postale 291 70100 Bari Tel. (080) 55.41.534*

Direzione e redazione: Carlo Ferdinando Russo Michele Giannone Claudio Pogliano
Antonio Resta Flavio Rizzo Raffaele Ruggiero Adele Russo Onofrio Vox

Abbonamento 1994 Lire 63.000 (est. Lire 98.000) - Sostenitore Lire 350.000
Un fascicolo Lire 24.000 (est. Lire 30.000) - C.c.p. 21920509 - «Belfagor» Firenze

Amministrazione

Casa editrice Leo S. Olschki - C.p. 66 50100 Firenze Tel. 055/65.30.684 Fax 65.30.214

tinteso fra Russia e Italia: questo il programma (non dichiarato) del libro di Mastroianni, ambizioso e originale, anche se presentato con grande discrezione. Mastroianni ricorda le dimenticanze, le omissioni, i silenzi; accenna alle presentazioni distorte e parziali, ai giudizi fuori posto, e suggerisce. Suggerisce un lavoro di letture nuove, di collocazioni piú esatte, e anche di ripresa e di confronti con autori certo tutt'altro che ignoti, ma oggi, troppo spesso, quasi marginali nella nostra cultura.

Ci fu un tempo, fra Ottocento e Novecento, in cui la grande letteratura russa ebbe una funzione decisiva in tutta la riflessione europea, anche italiana. Anche in Italia una novella, un testo teatrale, un romanzo russo, furono scuola decisiva di filosofia, e di umanità. La lettura di alcune di queste pagine, le letture da queste pagine provocate, possono aiutare e capire meglio, forse, il presente e il passato.

EUGENIO GARIN

GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 220.

Il passaggio dal classico stato di diritto ottocentesco, fondato su un concetto universale e astratto di legge, allo stato costituzionale del nostro secolo, fondato su una pluralità di materiali valori di giustizia, ci viene illustrato da Zagrebelsky a partire da un duplice processo di differenziazione. La costruzione del libro si presenta al lettore come un avvincente racconto di teoria e di storia. Dalla figura della legge vediamo progressivamente distaccarsi, acquistando rilievo autonomo, per un verso i diritti umani, intesi come «pretese soggettive assolute, valide di per sé, indipendentemente dalla legge» (p. 57), e per l'altro verso princípi materiali di giustizia, che vengono a fare da contrappeso alle «conseguenze disordinanti» (p. 123) dei diritti di libertà. Da questo duplice processo di autonomizzazione – nei confronti della legge positiva – dei diritti-volontà, da un lato, e dei princípi di giustizia, dall'altro, deriva anche, secondo l'autore, l'approfondimento di una classica distinzione interna al concetto generico di norma giuridica. Si tratta della distinzione che separa la regola dal princípio: la prima va interpretata e ottemperata mentre il secondo va condiviso e fatto «reagire» sulla realtà (p. 149). Alla fine il diritto costituzionale, inteso come equilibrio dinamico e pluralistico tra princípi o valori di giustizia, si mostra capace di eludere, secondo l'autore, l'alternativa viziosa tra un diritto positivo formalisticamente fissato sulla legge e un diritto naturale platonicamente pregiudicato da una morale metafisica. Ma vediamo di ricostruire piú in dettaglio qualche passo dell'argomentazione.

Raccontandoci la storia della separazione dei diritti dalla legge, il capitolo terzo parte dalla ricostruzione della teoria ottocentesca dei diritti pubblici soggettivi di Jellinek (1892) e approda alla costituzione europea contemporanea

come figura giuridica integrante due grandi «unilateralità» settecentesche: quella della costituzione francese (statualista, obiettiva e legislativa) e quella della costituzione americana (pre-statuale, soggettiva e giurisdizionale) (p. 74). Oggi viene così attribuita pari dignità costituzionale per un verso alla funzione legislativa per l'altro verso ai diritti umani. «Questa duplice e indipendente fondazione costituzionale dei diritti e della legge significa affiancare alla dinamica spontanea della società una forza regolatrice dall'alto, propriamente statale, che entra in concorrenza con i diritti» (p. 75).

Nel capitolo quarto l'autore costruisce una tipologia astratta delle visioni del mondo: libertà e giustizia costituirebbero allora due tipi ideali in perenne tensione tra loro, due «grandi orizzonti della vita collettiva» potenzialmente antagonisti. Questi modelli ideali trovano esemplificazione storica nell'umanesimo laico e nell'umanesimo cristiano. «L'umanesimo laico parla di quei diritti, violando i quali si viola la pretesa di libertà dell'uomo; l'umanesimo cristiano, di quelli, violando i quali si viola la sua pretesa di giustizia» (p. 98). Il primo può escludere il secondo riducendo la giustizia alla libertà (individualismo); il secondo può escludere il primo riducendo la libertà alla giustizia (olismo sociale). Per l'umanesimo laico, il titolare dei diritti di libertà è l'uomo trionfante, signore della volontà e del progresso. Per l'umanesimo cristiano, invece, il titolare dei diritti è l'uomo ingiustamente umiliato e offeso. Nel primo caso i diritti hanno una funzione instaurativa dell'ordine sociale, nel secondo caso una funzione restaurativa di esso (ogni creatura avendo nell'universo il suo giusto posto). I diritti soggettivi della libertà mirano alla indefinita *progressio*, o autocreazione, dell'uomo; i diritti oggettivi della giustizia mirano alla potenziale *perfectio*, o compimento, dell'universo. Dunque: progresso della storia «versus» perfezione della natura, immagine dinamica «versus» immagine statica dell'ordine sociale.

Per Zagrebelsky però il pensiero storicistico della modernità non confuta il pensiero metafisico della classicità: gli si colloca semplicemente accanto come opzione «altra». Anzi — in presenza delle tante voci che vorrebbero oggi «rallentare» un progresso sempre più disumano — l'opzione metafisica ridiventa secondo l'autore sempre più attuale. «Non occorre essere cattolico-romani per sostenere (...) il valore della giustizia. Basti pensare ai movimenti che oggi perseguono la difesa dell'ambiente o della vita nei loro termini 'naturali'» (p. 117). «Del resto, che tra i diritti in vista della giustizia e la giustizia *tout court* non vi sia un salto logico si può già comprendere da quanto detto a proposito della loro comune natura obiettiva». E anche nei cosiddetti «diritti della quarta generazione» non è mai «facile stabilire se debba prevalere l'aspetto oggettivo del dovere o quello soggettivo dei diritti» (*ibidem*).

Studiando nel capitolo quinto la separazione della giustizia dalla lettera della legge, Zagrebelsky ribadisce come le norme di giustizia — mirando a ricomporre «contesti oggettivi», sottratti alla signoria delle volontà individuali — vogliano esprimere qualcosa di «irriducibile» al linguaggio (sempre più imperialistico e petulante) dei diritti. Le norme di giustizia, infatti, dovrebbero

fungere da contrappeso alle minacce eversive degli egoismi individuali. Attraverso questa aspirazione alla giustizia, il concetto di dovere oggettivo viene così ad affiancarsi — bilanciandolo — al concetto di diritto soggettivo. La costituzionalizzazione di questi (oggettivi e materiali) principi di giustizia non serve soltanto a restituire all'autorità dello Stato il compito di un controllo politico sull'economia (pp. 132-138) e di un controllo ecologico sullo sfruttamento ambientale (pp. 138-140); essa mira anche, più radicalmente, a relativizzare quell'immagine trionfante di uomo che — sottesa al linguaggio dei diritti-volontà — è stata ereditata dall'antropologia storicistica, illuministica e dialettica. In pagine toccanti, che si richiamano alle meditazioni di Hans Jonas e di Primo Levi, l'autore ricorda che «Auschwitz non è un fatto storico come tanti altri, ma (...) un'ombra che pesa sulla considerazione che l'uomo può avere di se stesso» (p. 142).

Dopo Auschwitz, l'uomo deve imparare a riflettere su tre interrogativi radicali: a) s'egli possa ancora nutrire di sé un'immagine positiva, b) se non debba considerarsi per spacciata l'idea stessa di un Dio buono e onnipotente, c) se infine, dal punto di vista giuridico, «siano ancora possibili i diritti, che sono il coronamento del valore» di un uomo che già amava intendersi a «immagine e somiglianza di Dio». «Di fronte a tutto ciò — conclude in maniera estremamente problematica Zagrebelsky — non possiamo fare a meno di essere diffidenti». Questo significa, per l'autore, contrapporre aprioristicamente principi oggettivi di giustizia all'imperialismo soggettivistico dei diritti-volontà. Tali principi dovrebbero costringere «la volontà esigente di realizzazione, sia essa individuale o collettiva, a confrontarsi, a moderarsi, perfino a piegarsi: in ogni caso ad accettare di non essere l'esclusiva forza costitutiva del diritto e di diventare essa stessa oggetto di un possibile giudizio di validità» (p. 143).

Ma a questo punto il lettore deve chiedersi da chi mai tale giudizio potrebbe venir pronunciato, visto che l'immagine di Dio (cioè l'immagine metafisica del mondo, fondata sulla sacralità della tradizione) sembra definitivamente scomparsa dall'orizzonte della modernità. I principi oggettivi di giustizia non possono certo essere extra-storici, cioè cadere giusnaturalisticamente «dall'alto» sulla testa dell'uomo. Zagrebelsky non solo ammette la pluralità irriducibile dei principi di giustizia che la costituzione dovrebbe registrare, conciliare o bilanciare, ma cerca anche di trarne un punto di forza argomentativo a suo favore. I numerosi valori di giustizia «mettono in campo vettori che tirano da più lati, e ogni volta occorre realizzare la 'risultante' della concorrenza delle forze (...) In questo modo diritti e giustizia trovano un punto di collaborazione. Che essa non sia facile è evidente. Ma che sia indispensabile, lo è altrettanto» (p. 127).

Ma qualcosa di fattualmente indispensabile non è perciò stesso logicamente verosimile né tantomeno normativamente obbligatorio. Questo è il punto cruciale dell'argomentazione di Zagrebelsky. I vettori tirano da più lati, e tuttavia la *praktische Konkordanz* delle «diversità e persino delle contraddizioni» (p. 14) è da lui sempre pensata come aprioristicamente disponibile agli stru-

menti del diritto mite. Un certo irenismo erasmiano si coniuga qui al disincanto della modernità post-metafisica: senonché l'appello ai valori trascendenti della giustizia stride con la «diffidenza» del dopo-Auschwitz. L'opzione strategica di Zagrebelsky, di contrapporre in maniera ontologica piú che metodologica i diritti alla giustizia, mi pare conduca a contraddizioni centrali sul piano sistematico. Per un verso, infatti, i diritti vengono riduttivamente intesi (seguendo Hobbes piú che Kant) come posizioni particolaristiche dell'egoismo soggettivo, e non come autonomia universalistica della volontà razionale. Per l'altro verso, quali signoria arbitraria della volontà, questi diritti presumono di valere di per sé come «intrinsecamente illimitati» (p. 114), dunque come anarchici e potenzialmente eversivi, — laddove, se venissero concepiti quali sistematico sviluppo dell'*ursprüngliches Menschenrechts* kantiano (cioè come configurazione di un diritto originario a pari libertà d'azione soggettive), essi finirebbero per presentarsi come già fin dall'inizio strutturati e intrecciati alla giustizia.

Un'altra serie di riserve attiene alla concezione della giustizia. Da un lato essa appare nel libro come troppo orientata in senso metafisico e aristotelico — *à la* Hans Jonas per esempio. Dall'altro lato essa sembra svilirsi (al contrario) nel pluralismo delle concezioni etiche antagonistiche. Mancando ogni criterio (astratto e universalistico) di validità transculturale, in grado di conciliare oggettivamente le molte idee valoriali di «bene» sotto una sola idea normativa di «giusto», l'unica sintesi costituzionale possibile resta per Zagrebelsky un bilanciamento di tipo pragmatico, cioè immanente allo stesso ordine di ragioni e di forze entro cui si è scatenato il conflitto. Che tale bilanciamento sia perseguibile da un diritto «mite» è poco piú di una speranza. Da questo punto di vista, le varie teorie genericamente neokantiane che ricostruiscono il «momento costituente» come un momento normativamente privilegiato rispetto al piano dei valori concreti — penso ad autori americani come Rawls, Dworkin, Ackerman, o ad autori tedeschi come Höffe, Alexy o Habermas — mi paiono meglio attrezzate a subordinare il pluralismo etico delle identità collettive all'universalismo morale, giuridico e politico del liberalismo (molti modelli concretistici di «vita buona» fiorenti nella società civile, e tuttavia discriminati dalla pregiudiziale di un *overlapping consensus* sulla cultura politica di un costituzionalismo post-metafisico e post-tradizionale).

In una siffatta prospettiva normativistica e costruttivistica, di tipo neo-kantiano ma non necessariamente neo-giusnaturalistico, diritto e giustizia diventerebbero allora le due facce di una *medesima* prassi autolegislativa, cioè i due aspetti di quell'ideale patto politico (o *volonté générale*) tra consociati «liberi ed eguali» che in Rousseau e Kant rimanda alle dimensioni universali e astratte della legge, in Dworkin all'integrità formale del *corpus* giuridico, in Rawls alle scelte razionali indotte dalla cosiddetta situazione originaria, in Habermas alle dimensioni riflessive di una razionalità deliberativa e procedurale.

LEONARDO CEPPEA