

*Discussione*

## **S. Chignola, *Diritto vivente.* *Ravaisson, Tarde, Hauriou***

Quodlibet 2021

Lorenzo Coccoli

*Inferno*, canto XXIX. Dante è con Virgilio nella bolgia dei falsari. Gli si presenta allora l'ombra di tale Capocchio – sprofondato nel tormento eterno per aver manipolato «li metalli con l'alchimia» – e, proprio prima che il canto dilegui, offre al poeta gli strumenti per una possibile agnizione: «e te dee ricordar, se ben t'adocchio / com'io fui di natura buona scimia». L'orgoglio evidente con cui l'ultima battuta è pronunciata contrasta con la terribilità del luogo e della punizione a cui Capocchio è sottoposto. Quasi che nel suo personaggio – o meglio, nella contraddizione performativa tra la fierezza delle sue parole e il corpo piagato dalla «scabbia» – si venissero ad allacciare in equilibrio instabile due diverse tradizioni concettuali relative al tema dell'imitazione. Da un lato, la condanna platonica (e classica) della *mimesis*, ridotta a operazione di 'scimmiettamento' dell'Idea prodotta in natura dal dio (*Rep.*, X, 597b), e quindi allontanamento dalla purezza del mondo noetico in direzione dell'infida mutevolezza delle apparenze fenomeniche. Dall'altro, la linea ellenistico-romana dell'*aemulatio*, della ripetizione differenziale dell'originale greco, il cui 'prestigio' abilita la maestria dell'*aemulator* che lo ri-produce, e che riproducendolo però lo ri-forma. In una battuta: il primo indirizzo affiora nel sostantivo, la «scimia», il secondo nell'aggettivo che lo qualifica, «buona». Passività meccanica *versus* ri-attivazione virtuosistica: è questo, benché condensato in termini idealtipici, il senso dell'opposizione di fondo.

*Diritto vivente*, l'ultima fatica di Sandro Chignola, può essere letto almeno in parte come il tentativo di far giocare il secondo corno contro il primo. La mossa teorica è cioè quella di sottrarre il rapporto imitativo – che è poi anche sempre rapporto sociale – all'unilateralità del paradigma deterministico modello-copia, in cui l'imitatore è nient'altro che ricettore passivo dell'esemplare imitato, mettendo invece a valore l'intrinseca dimensione di reciprocità e co-attivazione che abbraccia entrambe le parti della relazione. Si badi: qui non è

tanto questione di contrapporre attività a passività, quanto, più precisamente, di disattivare l'opposizione stessa tra le due diatesi, facendole entrare in una soglia di indistinzione declinata, per così dire, alla voce media. La ripetizione modifica infatti contemporaneamente il ripetente e il ripetuto, liberando entrambi dalla fissità a cui invece li assegna lo schema 'platonico': «l'imitazione è la costante variazione di flusso per la quale il modello viene attivamente appropriato e, proprio per questo, trasformato, alterato, sottratto alla sua unicità, esattamente come viene trasformato l'imitatore il quale, per il potenziale affettivo che lo attraversa, viene sradicato dalla cattiva infinità della semplice mimesi dell'identico» (p. 128). Com'è evidente, è la dialettica fondamentale di soggetto e oggetto a essere qui messa sotto cauzione, e ciò a tutto vantaggio dei flussi di coimplicazione e scambio che si aprono tra i due e ne sfumano i rispettivi confini. Se volessimo stare a Gaio potremmo dire: non la *persona* né la *res*, ma l'*actio*.

Il libro di Chignola funziona come un dispositivo a più strati. C'è, innanzitutto, un piano che si potrebbe definire 'meta'. Il ritmo dei quattro capitoli che lo compongono – il primo su Félix Ravaisson, i due centrali su Gabriel Tarde, e l'ultimo su Maurice Hauriou – sembra infatti ricalcare la struttura teorica del suo contenuto. L'esplorazione di questo particolare nodo del pensiero francese a cavallo tra Otto e Novecento coincide cioè con un andirivieni 'ripetitivo' all'interno di una stessa costellazione concettuale, quella della ricorsività: l'abitudine di Ravaisson, la ripetizione di Tarde, l'istituzione di Hauriou. Ma a ogni passaggio, a ogni ritorno dell'apparentemente identico, la variazione sul tema consente in realtà al discorso di guadagnare una nuova angolatura, di spostare di qualche grado la prospettiva. Anche la postura dell'autore risponde a una logica analoga. Chignola pare infatti eclissarsi dietro la semplice riproposizione del pensiero del suo trittico di figure, presentato quasi *sine glossa*; ma la ripetizione nasconde un gesto di appropriazione attiva, con cui i tre sono di fatto arruolati al progetto filosofico-politico complessivo di chi li ha rimessi in scena. Il loro innesto prosegue ed espande l'ormai cospicuo lavoro di ricerca di Chignola, tra i principali indagatori di quello spazio peculiare perimetrato dalla triangolazione di immanenza, potenza e vita.

È su questo secondo livello, biopolitico o, meglio, biogiuridico – anche se, come subito chiarisce l'introduzione, «l'operazione giuridica» è sempre «anche una politica» (p. 14) – che si svolge l'analisi teorica vera e propria. Capitolo dopo capitolo, pagina dopo pagina, si viene così a comporre lo strumentario concettuale necessario per una messa in discussione seria del paradigma sovran-contrattualistico moderno. Prima tappa, la particolare fisiologia ravaissoniana dell'abitudine. In Ravaisson, l'«*habitude*» è sganciata dai suoi aspetti meramente meccanici e iterativi. All'elemento coercitivo della routine si sostituisce quello abilitante della disposizione (*hexis*): un avere più che un essere, un potere più che un dovere. L'abitudine, riducendo l'«*effort*» richiesto da una qualsiasi azione, permette infatti di liberare energie psichiche, fisiche e sociali in tal modo destinabili ad altri fini. Un principio di 'esonero' – come lo avrebbe chiamato tempo dopo Arnold Gehlen – che funziona aggirando il circuito della coscienza

e della sovranità del soggetto su sé stesso, disfacendo la volontà in «spontaneità» (p. 38). Il che peraltro non significa tagliare fuori il sostrato di forze 'naturali' alla base della ripetizione abitudinaria. Come spiega Chignola, «il pensiero che nella natura non si pensa, si pensa nel pensiero, ma la genesi di questo pensiero affonda nell'abitudine e, cioè, nella natura» (p. 49).

Segue, nei due capitoli dedicati a Tarde, un'analisi del legame sociale sciolto nelle sue elementari componenti imitative. Di nuovo, l'operazione consiste nel contestare la rappresentazione coattiva e passivizzante dell'imitazione per farne invece risaltare l'immanente virtualità soggettivante. Chi imita «*si appropria* dei gesti e dei codici d'azione dell'imitato» – cita la norma, potremmo dire con Judith Butler – e così facendo li trasforma, perché la copia «è già sempre una *variazione*, dato che il tipo di ripetizione che è qui in questione prevede una *ri-produzione* e innesca perciò un'azione sul lato dell'imitatore» (p. 129). Non solo. La radicale impostazione sociologica tardeana si spinge fino a revocare il tradizionale primato logico e ontologico del modello sulla copia, dell'inventore sul suo emulo. L'invenzione – «ultima roccaforte dell'imputabilità a un soggetto o a un nome» (p. 53) – non è per Tarde che il punto di emersione e confluenza di serie imitative precedenti, dei «flussi comunicativi» che ne costituiscono la condizione di possibilità. Una società non è composta da un ristretto numero di geniali innovatori o modelli esemplari e da una gran massa passiva di epigoni; viceversa, essa è fatta di «influenze reciproche e flussi imitativi», di «un insieme di esseri che si stanno imitando tra di loro» (p. 123).

Anche con Hauriou ci troviamo di fronte a un movimento per alcuni tratti simile. La particolare piegatura del suo istituzionalismo consente infatti di far scorrere il concetto di istituzione da un lato all'altro della dialettica dell'*assujettissement*. Quello che tanto le teorie 'soggettivistiche' che quelle 'oggettivistiche' del diritto non colgono è che lo specifico giuridico non può essere fatto coincidere né con un atto di volontà soggettivo dello Stato quale fonte esclusiva della norma, né con l'assoggettamento a una coazione oggettiva esterna (la coscienza collettiva *à la* Durkheim). In entrambi i casi, a sfuggire è il momento costituente della fondazione, «il 'potere di creazione' che anticipa il diritto» (p. 216) e che l'istituzione cerca di conservare dotandolo di una vita integralmente giuridica. Dare continuità all'autonomo potenziale di soggettivazione espresso dai rapporti sociali, senza costringerlo in una gabbia di comando e obbedienza: è questo, si potrebbe dire, il problema che l'istituzione (e, più precisamente, quella che Hauriou chiama istituzione-persona) è chiamata a risolvere. Come Deleuze scriverà vari anni più tardi, ma sulla stessa falsariga, «l'istituzione non è una limitazione come la legge, ma al contrario un modello di azioni, un'autentica impresa, un sistema inventato di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2012, p. 45.

Messe insieme, queste tre tessere compongono un mosaico chiaro. Abitudine, imitazione e istituzione diventano, nel *tableau vivant* orchestrato da Chignola, altrettanti nomi di una contestazione radicale del paradigma moderno – di cui sovranità e contratto, pubblico e privato sono, pur nella loro apparente opposizione, i due complementari pilastri. Il «diritto vivente» – la formula è di Tarde, ma qui può essere tranquillamente estesa a significare il senso dell'intera operazione – disinnesci l'ipostasi metafisica rappresentata dal soggetto e dalla sua volontà, e spargia di conseguenza l'unilaterale distribuzione di attività e passività che fa capo al concetto (romanistico) di obbligazione. Dietro l'illusoria fissità della forma sovrana è la materia viva della potenza sociale che spinge e tumultua: «Ogni forma è sottoposta alla *tras-formazione*. Ogni istituirsi [...] soggiace all'insieme di flussi, forze, intensità, che lo attraversano e che solo provvisoriamente si compongono in una forma» (p. 225).

Quest'ultima notazione ci consente di accedere, in conclusione, a un ulteriore possibile livello di lettura di *Diritto vivente*. Qui forse più che altrove, è infatti evidente come la biopolitica di Chignola sia ancorata a un ripensamento complessivo dell'ontologia classica e in particolare del suo binarismo fondamentale: quello, appunto, di forma e materia. Sia in Platone che in Aristotele – ma stiamo ovviamente semplificando al massimo un discorso che meriterebbe ben altro svolgimento<sup>2</sup> – l'elemento eidetico sta a quello materiale come l'attivo al passivo, l'essere al divenire, l'essenza all'accidente, la permanenza alla contingenza, il maschile al femminile. Le forme intervengono a ordinare coattivamente un ricettacolo inoperoso che altrimenti non avrebbe consistenza o stabilità proprie, e che resta rispetto alle prime in una relazione di reciproca, irriducibile estraneità. Il modello hobbesiano non è che la traduzione sul terreno politico di questo schema ilemorfico: il comando sovrano è la *Forme* che organizza in un popolo la *Matter* multitudinaria. Ecco perché i due piani vanno ri-pensati assieme. L'intento è peraltro scoperto, e dichiarato fin dall'introduzione: «È perciò un passaggio da una filosofia (della politica) a un'altra quello che si intende – alla nostra maniera e tra le altre cose – provare ad abbozzare» (p. 13). L'uso della parentesi è significativo: come a dire che non può esserci cambio di passo politico senza un più generale salto di paradigma filosofico. E il salto consiste nel riattivare quello che per troppo tempo è stato relegato nella passività. O meglio, come già accennato, nell'indeterminare l'opposizione stessa di attivo e passivo, forma e materia, nel togliere l'unilateralità e l'esteriorità che scavano tra i due termini un *clivage* invalicabile. Il riferimento alla vita, al 'bios' della biopolitica, va in questa direzione: la vita è materia che si dota autonomamente di forme, potenza morfogenetica spontanea, creativa, immediatamente operativa. Le forme – sia quelle 'naturalì' (cellule, organi, corpi) che quelle 'socialì' (abitudine, diritto, istituzioni) – non calano dal di fuori a risolvere la

---

<sup>2</sup> Si potrebbe ad esempio notare come la metafisica del *Timeo* offra del rapporto tra *chora* ed *eide* una rappresentazione affatto perturbante rispetto alla versione più consueta del nesso platonico tra fenomeni e idee. Cfr. sul punto A. Montebugnoli, *Something remains to be said: On the Metonymic Ontology of Platonic Chora*, «Filozofski vestnik», XL, 1, 2019, pp. 199-218.

continuità di un sostrato indifferenziato. Piuttosto, esse risultano – come ad esempio nell'impostazione neo-monadologica di Tarde – dalle piegature della materia stessa, dal definirsi reciproco delle potenze di infinite singolarità che, limitandosi, si con-determinano.

Ciò significa che il *prius* non è costituito né dal soggetto né dall'oggetto, né dalla persona né dalla cosa, ma dalla relazione e dall'inter-azione intese come «matrici singolari di individuazione. Ogni frammento di materia agisce su di ogni altro e perciò ogni 'élément' [...] andrà sottratto alla rappresentazione che lo spazializza come un 'punto' e pensato piuttosto come una 'sphère d'action' che tende infinitamente ad ampliarsi ripetendosi al di fuori di sé [...]» (p. 68). Se questo è vero, se cioè la forma non è il principio iperuranico di un ordinamento immobile ma, al contrario, la «costante ritracciatura [...] di un equilibrio mobile» (p. 107) o, nella versione meno radicale di Hauriou, l'attualizzazione di un intrico di virtualità che continuano però a dettare le condizioni e i contorni della propria realizzazione, essa allora non appartiene più all'ambito della necessità ma a quello della contingenza. Le forme, per dirla con D'Arcy Thompson, sono «diagrammi di forze»<sup>3</sup>, le risultanti provvisorie del bilanciamento sempre precario dei movimenti e contro-movimenti della materia (di nuovo, 'naturale' o 'sociale' che sia). Non c'è abitudine tanto inveterata, assetto giuridico tanto risalente, istituzione tanto radicata da essere in grado di sottrarsi alla dimensione dell'impermanenza che gli è invece immanente. Ed è esattamente questo, in fondo, che apre lo spazio della politica. Sempre che per politica si intenda: trasformazione delle forme vecchie, invenzione di forme nuove.

---

<sup>3</sup> Citato in F. Moretti, *La letteratura vista da lontano*, Torino 2005, p. 74.