

GIURISPRUDENZA SPECULATIVA

Whitehead e l'immagine della legge

Christian Frigerio

1. Introduzione

Questo testo parte dalla premessa che «[s]i può considerare l'intero sforzo filosofico di Whitehead come una difesa e una giustificazione della descrizione dell'universo per tramite di leggi immanenti»¹, e che il confronto da lui sviluppato tra diversi modi di concepire la legge sia fondamentale a illuminare il suo intero lavoro metafisico. L'ipotesi che si cercherà di dimostrare è che una delle caratteristiche più importanti della ridefinizione whiteheadiana della legge di natura sia quella di permettere di pensare in modo univoco l'intero campo semantico denotato dalla parola 'legge': non solo quelle di natura, ma le leggi di sviluppo di un organismo, l'*habitus* che organizza una società, fino a quello che sarà il nostro oggetto d'interesse maggiore, la legge nella sua accezione giuridico-legale. Se le leggi di natura sono i «costumi comunitari»² di società di entità attuali, e se «è una falsa dicotomia pensare alla Natura e all'Uomo» poiché «[l]'umanità è quel fattore nella Natura che esibisce la plasticità della Natura nella sua forma più intensa»³, una definizione di legge che sfumasse la differenza tra i due poli del suo campo semantico porterebbe ad abolire un'ulteriore forma della «biforcazione della natura»⁴. Se questa ipotesi è corretta, il concetto di legge di Whitehead potrebbe altresì fornire un punto di partenza per delineare il versante pratico di quella «critica del sentimento puro» che la filosofia dell'organismo voleva costruire «nella posizione filosofica in cui Kant ha posto la sua *Critica della Ragion Pura*», e che avrebbe dovuto «sostituire anche le restanti *Critiche* richieste nella filosofia kantiana»⁵: è forse anche come una filosofia del diritto che un pensiero pratico ispirato da Whitehead potrebbe porsi⁶.

¹ J. Klose, *Alfred North Whitehead's receptacle*, in R. Faber, B. Henning e C. Combs (a c. di), *Beyond metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's late thought*, Rodopi, Amsterdam, 2010, p. 161.

² A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, The Free Press, New York, 2013, p. 41.

³ *Ivi*, p. 78.

⁴ È il caso della definizione classica di diritto data da Hans Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. R. Treves, Einaudi, Torino, 2000, che tiene il dominio giuridico umano ben separato rispetto a quello naturale.

⁵ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, tr. M. R. Brioschi, Bompiani, Milano, 2019, p. 513.

⁶ Non sono mancati i tentativi di delineare una «giurisprudenza processuale», che importasse i contributi metafisici di Whitehead nel pensiero legale tradizionale: i più pregevoli sono quelli di J. Tidmarsh, *Whitehead's metaphysics and the law: a dialogue*, «Albany Law Review», v. 62, 1998, pp. 1-90; e di J. MacLean, *Rethinking law as process. Creativity, novelty, change*, Routledge, Abingdon, 2013. Per un resoconto di altre applicazioni di Whitehead alla teoria legale, cfr. M. Modak-Truran, *Process theory of natural law*, in M. Weber (a c. di), *Handbook of Whiteheadian Process Thought. Volume 1*, De Gruyter, Berlino, 2008. Il problema di questi pur ottimi tentativi è che, assumendo che Whitehead abbia scritto poco o nulla sul concetto di legge, ne mantengono la concezione classica come un sistema imposto di norme, e non sono pertanto integrabili allo schema di Whitehead, essendo inconsistenti con le discussioni della legge e dell'ordine di natura presenti in *Processo e realtà* e *Avventure di idee*. Per converso, neanche chi ha indagato la teoria whiteheadiana delle leggi di natura ha tentato un parallelo con la comprensione giuridica della legge: cfr. P. Oomen, *Immanence and divine persuasion: Whitehead's provocative view of the laws of nature*, in G. Debrock (a c. di), *Process pragmatism. Essays on a quiet philosophical revolution*, Brill Rodopi, Leida, 2003; J. Klose, *op. cit.*; J. Dunham, *Beyond dogmatic finality. Whitehead and the laws of nature*, in R. Faber, B. Henning, C.

Si inizierà illustrando il contrasto sviluppato in *Avventure di idee* tra diversi modi di pensare la legge di natura – diverse «immagini della legge»⁷; si mostreranno i vantaggi ricavati dal seguire Whitehead, optando per l'immagine della legge come immanente alle entità che essa regola, piuttosto che come trascendente e imposta. Nella terza sezione, si tenta una definizione di legge che sia valida univocamente per tutte le sue accezioni: la legge è *l'espressione del modo d'esistenza degli individui all'interno del loro ambiente*. Nella quarta sezione si testerà poi questo concetto di legge applicandolo a un ambito intermedio tra quello fisico e quello giuridico: la filosofia del vivente. Il fuoco dell'interesse è il legame tra vita e diritto: contro il concetto di «nuda vita», presupposto da molta riflessione biopolitica, concepire la vita come già intrisa di una forma di diritto aiuta a vedere i due termini come identici, e, insieme ad autori come Canguilhem e Deleuze, a trattare la vita come inerentemente normativa e capace di esplicitarsi in una pratica del diritto. Infine, nell'ultima sezione verranno poste le basi della filosofia pratico-speculativa che la concezione whiteheadiana della legge permette di pensare: una *giurisprudenza speculativa*, alternativa al sistema del giudizio su cui si basa gran parte della filosofia del diritto tradizionale.

La riflessione di Whitehead sul concetto di legge si mostra importante e attuale su diversi livelli. (i) Anzitutto, per quanto riguarda la nostra considerazione della natura: Brian Ellis sottolinea come una teoria per la quale «le leggi della natura sono immanenti alle cose che esistono nella natura, più che imposte su di esse dal di fuori», sia in contrasto diretto con il «passivismo» della comprensione classica, newtoniana e ancora oggi maggioritaria, della legge di natura⁸; e, come ricorda Pierfrancesco Basile, il rifiuto della teoria della legge come imposta è parallelo al rifiuto dell'«attualità vuota»⁹, dunque indispensabile per affermare il mondo pullulante di vita di *Processo e realtà*. Se le entità naturali sono inerentemente attive, la legge è frutto degli stessi *poteri* di cui queste sono gravide: il modello giuridico appare allora privilegiato per comprendere l'intera natura come processo. (ii) Anche sul piano della filosofia del diritto, sebbene da tempo si percepisca il disagio nei confronti di una legge concepita come «*a brooding omnipresence in the sky*»¹⁰, questa sembra sopravvivere nelle pratiche giuridiche attuali. Steven Smith ha dimostrato come la teoria legale tutt'oggi prevalente sia gravata da un «*ontological gap*» tra gli impegni ontologici che essa è disposta ad ammettere, e quelli richiesti dalla sua pratica effettiva: la comprensione canonica della legge, basata su un «*platonismo ad hoc*», sarebbe una sorta di idolatria al rovescio, nella quale i fedeli *negano* che il proprio idolo abbia le qualità trascendenti che giustificerebbero le loro pratiche¹¹. Si è giunti a definire la legge come «la continuazione di Dio con altri mezzi»¹², e i suoi praticanti «preti che avevano perso la fede e tenuto il lavoro»¹³. La teoria della legge come immanente, sviluppata da

Combs, *op. cit.*; U. Gadiou, *L'immanence de l'ordre de la nature dans la philosophie de Whitehead*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», v. 26, n. 1, 2018, pp. 265-283.

⁷ L'espressione è presa da A. Lefebvre, *The image of law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press, Redwood City, 2008.

⁸ B. Ellis, *The philosophy of nature. A guide to new essentialism*, Acumen, Chesham, 2002, p. 1.

⁹ P. Basile, *Whitehead's metaphysics of power. Reconstructing modern philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, p. 93.

¹⁰ O. W. Holmes, opinione dissenziente in *Southern Pacific Co. v. Jensen*, 244 U.S. 205, 222 (1917).

¹¹ S. Smith, *Law's quandary*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 164.

¹² P. Schlag, *Law as the continuation of God by other means*, «Calif. L. Review» 85, 1997, pp. 427-440.

¹³ R. Unger, *The critical legal studies movement*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, p. 119.

Whitehead, fornisce un'alternativa radicale, sulla cui base è forse possibile articolare un'intera filosofia pratica. (iii) A beneficiare dalla riflessione di Whitehead sarebbe infine il concetto di legge stesso: non è raro che, ricalcando l'idea di ciò che la legge è, *de jure*, sul modo in cui essa ha sinora funzionato *de facto*, si palesi un rifiuto viscerale della nozione di legge. Una prospettiva di questo tipo è spesso adottata in ambito filosofico ponendo una disparità essenziale tra giustizia e diritto¹⁴. Ma neanche tra i teorici legali manca chi ritiene necessario sbarazzarsi del concetto di legge¹⁵; né, nel campo della filosofia della natura, chi sostiene che, una volta scartata la trascendenza della sua fonte, la 'legge' sia un «fossile teologico» di cui si può al più parlare come di una metafora¹⁶. Se invece il gesto filosofico per eccellenza consiste nel «portare la discussione sul piano stesso del diritto»¹⁷, bisogna affermare la possibilità, e forse l'urgenza, di concepire la legge altrimenti, rivendicare una diversa immagine di ciò che la legge è *de jure*, tale da restituirle un ruolo centrale tanto in metafisica che in filosofia della prassi. Whitehead è forse il filosofo che illumina al meglio questa possibilità; e, per converso, è solo concependo la legge in modo adeguato che si arriva a capire cosa significhi l'identificazione della realtà con il «processo».

2. L'immagine della legge

La sezione di *Avventure di idee* dedicata al confronto tra quattro immagini della legge è una delle più importanti dell'intera opera di Whitehead. Ci si concentrerà sulle due immagini di carattere *metafisico*, che sono il fuoco d'attenzione di Whitehead: per quanto importanti siano le altre due immagini, di carattere *epistemologico*, Whitehead da una parte non sembra dare seria considerazione alla recente immagine *convenzionale*, secondo la quale «la Natura è passibile di interpretazione nei termini di Leggi che ci interessano»¹⁸: la ricchezza relazionale della natura permette certo una scelta tra diversi sistemi matematici con cui riferirsi ad essa, ma se pure c'è

un certo margine di convenzione nell'emergenza nella coscienza umana dei tipi di Leggi della Natura [...] tale “convenzione” non dovrebbe essere portata a significare che ogni fatto della natura può essere interpretato come illustrasse qualunque legge che ci piace assegnargli¹⁹.

¹⁴ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995; S. Weil, *La persona e il sacro*, tr. M. Sala, Adelphi, Milano, 2012; J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, tr. A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

¹⁵ Cfr. P. Campos, P. Schlag, S. Smith, *Against the law*, Duke University Press, Durham, 1996.

¹⁶ Cfr. S. Mumford, *Laws in nature*, Routledge, Londra, 2004; e M. DeLanda, *Emergence, causality and realism*, in L. Bryant, N. Srnicek, e G. Harman (a c. di), *The speculative turn. Continental materialism and realism*, Lightning Source Inc, La Vergne, 2011. Lo stesso Whitehead sembra talvolta dubitare che, dato il suo nuovo concetto, abbia ancora senso parlare di legge: cfr. L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Little, Brown & co., Boston, 1954, p. 346; e *ivi*, p. 367: «Non ci sono leggi naturali. Ci sono solo abiti temporanei della natura».

¹⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Parigi, 1997, p. 174.

¹⁸ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 136.

¹⁹ *Ibidem*. L'immagine convenzionale era già trattata ne *Il concetto di natura*, tr. M. Leonardi, BookTime, Milano, 2019, pp. 120-124. Qui, Whitehead assumeva una posizione neutra nel dibattito tra Poincaré e Russell sulla convenzionalità della legge. Il problema di *dove* trovare un appiglio per assegnare alla natura i modelli che vi scopriamo è risolvibile solo abbandonando la localizzazione semplice: la *congruenza* non è che un caso particolare del *riconoscimento*, col quale ci approcciamo normalmente alla natura. In *Avventure di idee*, la trattazione assume quello che *Il concetto*

Dall'altra, va notato come l'immagine *positivista* – per la quale «una Legge della Natura è una mera persistenza osservata di uno schema in una successione osservata di cose naturali: la Legge è allora una mera Descrizione»²⁰ – non sia che la variante epistemologica della più ontologicamente impegnativa immagine della legge come *imposta* e *trascendente*, secondo la quale le leggi sono «schemi imposti di comportamento»²¹, estrinseci e indipendenti rispetto alle entità che condizionano. Non solo Newton è usato come rappresentante di entrambe le immagini; ma il «*leader*» del positivismo, Hume, non è che l'esito estremo dell'immagine trascendente: le leggi sono, per Hume e per il positivismo che lo segue, *regolarità* brute senza una realtà metafisica ulteriore, qualcosa di esterno ai corpi che esse mettono in relazione, dei quali non predicano alcuna necessità intrinseca²². Questa è la dottrina delle *relazioni esterne*, che fonda sia l'immagine positivista che, come si vedrà, quella trascendente. L'immagine positivista è quanto si ottiene da quella trascendente una volta esclusa la fonte dell'imposizione, Dio: è una forma secolarizzata dell'immagine trascendente²³. Vale dunque la pena di considerare direttamente quest'ultima; e il modo migliore per approcciarla è attraverso un confronto con la concezione speculare, per Whitehead l'unica soluzione plausibile: l'immagine della legge come *immanente*, secondo la quale «[l]e leggi della natura sono il risultato dei caratteri delle entità che si trovano in natura [...] e, reciprocamente, le entità derivano dalle leggi»²⁴. Si effettuerà questo confronto seguendo dei punti, molti dei quali sottolineati dallo stesso Whitehead, che, nell'illustrare le differenze tra le due immagini, mostrano al tempo stesso la maggior plausibilità e desiderabilità della seconda.

(i) L'immagine trascendente palesa la sua complicità col positivismo nel doversi accontentare di una semplice descrizione estrinseca della legge: se le leggi sono esterne ai termini, «non si possono scoprire le nature dei *relata* da alcuno studio delle Leggi delle loro relazioni. Né, al contrario, si possono scoprire le leggi ispezionando le loro nature»²⁵. Per contro, l'immagine immanente è «razionalista»: solo se le leggi derivano dalle entità stesse possiamo sperare in una reale *comprensione* della loro natura²⁶. È un punto importante: come scrive C. S. Peirce, «le uniformità sono proprio quella sorta di fatti che abbisogna di spiegazioni [...]

di natura chiamava punto di vista «metafisico»: le relazioni molteplici che fondano la scelta tra sistemi di riferimento sono assolutamente inerenti alla natura; contro Kant, il fenomeno è «una generalizzazione e un adattamento d'enfasi; ma non un'importazione di qualità e relazioni senza alcuna esemplificazione corrispondente nella realtà» (*Adventures of ideas*, cit., p. 293). I nostri interessi guidano solo la selezione di un sistema tra i molti offerti dalla natura stessa.

²⁰ *Ivi*, p. 115. Ancora oggi, non mancano di sostenitori posizioni quali l'«empirismo costruttivo» di Bas van Fraassen (*The scientific image*, Oxford University Press, Oxford, 1980), per le quali l'unico criterio per la scelta di una teoria scientifica è l'«adeguatezza empirica», e la legge è un dispositivo epistemico atto a «salvare i fenomeni», senza che si assumano impegni ontologici ulteriori rispetto alla realtà metafisica di questa.

²¹ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, cit., p. 113.

²² *Ivi*, p. 125. Cfr. D. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 54: «[N]on si trova nell'intera natura alcuna istanza di connessione concepibile da parte nostra. Tutti gli eventi sembrano interamente sciolti e separati. Un evento segue l'altro; ma noi non osserviamo mai alcun legame tra di essi. Essi paiono *congiunti*, ma mai *connessi*».

²³ Questa filiazione è ben dimostrata da B. Ellis, *op. cit.*, p. 6.

²⁴ A. N. Whitehead, *Il concetto di Natura*, cit., p. 138.

²⁵ *Id.*, *Adventures of ideas*, cit., p. 113.

²⁶ *Ibidem*.

La legge è *par excellence* cosa che esige una ragione»²⁷. L'uniformità è qualcosa di più sorprendente del caos, e forse per questo è normale appellarsi a una fonte superiore per spiegarla; ma rimandando la legge a qualcosa fuori dal mondo, perdiamo insieme la possibilità di comprenderla.

(ii) Una legge che non dipenda dalle entità che regola deve essere *contingente*: non c'è alcun motivo perché essa sia quella che è. Questa posizione, sostenuta da diversi filosofi analitici²⁸, è radicalizzata da Quentin Meillassoux: ontologizzando positivamente il problema di Hume, egli fa valere, contro il principio di ragione, un principio di «irragione», assenza assoluta di necessità che non sia la «necessità della contingenza». Il mondo cui egli perviene è un «iper-caos», che può «*senza ragione divenire effettivamente altro*»²⁹. Meillassoux rappresenta l'esito estremo della comprensione classica della legge: la contingenza delle leggi risulta dall'idea che esse si impongano sugli enti in modo estrinseco. Per contro, tra gli estremi del principio di ragione e dell'assenza di ragione, Whitehead fa valere l'alternativa del *principio ontologico*: che nessuna ragione sia sufficiente, che ci sia creazione di novità, non cambia il fatto che le leggi siano *fondate* nelle entità che poi contribuiscono a regolare. Ciò esclude ogni contingenza – «poiché le entità sono quello che sono, anche le leggi devono essere quello che sono»³⁰; ma lo scarto deliberativo, il margine di «decisione» di cui gode ogni entità, evita anche la caduta in una rigida biunivocità tra legge e termine³¹. Quella di Whitehead non è una cosmologia della necessità della contingenza, né della necessità *tout court*, quanto piuttosto della *necessità della possibilità*.

(iii) Se le leggi sono contingenti, la pratica dell'induzione può essere fondata solo su presupposti quali l'uniformità della natura, teoria classificata da Whitehead, come mezza verità, insieme alla credenza nella magia e nei miracoli³². Una posizione del genere, adottata in modo conseguente, porterebbe allo scetticismo humiano. Solo l'immagine immanente fornisce una base solida per l'induzione: «a parte la dottrina della Legge Immanente, non possiamo avere alcuna conoscenza del futuro»³³. Essa, pur ammettendo leggi valide solo per una regione limitata nello spazio e nel tempo, costituisce una piattaforma per la prassi, scientifica e non: se le leggi di natura sono fondate nelle entità esistenti, abbiamo motivo di credere che queste non si modificheranno tutto d'un colpo, sempre che – ciò che è implausibile – non lo facciano le entità stesse: è questa la premessa del

²⁷ C. S. Peirce, *Opere*, a c. di M. Bonfantini, Bompiani, Milano, 2003, p. 340.

²⁸ Cfr. M. Tooley, *The nature of laws*, «Canadian Journal of Philosophy», v. 74, 1977, pp. 667-698; D. M. Armstrong, *What is a law of nature?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

²⁹ Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Parigi, 2006, p. 73.

³⁰ A. N. Whitehead, *Il concetto di Natura*, cit., p. 138.

³¹ È il caso di filosofi per cui la legge è pur fondata nelle entità: cfr. B. Ellis, *op. cit.*

³² A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 78. Cfr. J. S. Mill, *A system of logic, ratiocinative and inductive*, Harper & Brothers, New York, 1882, pp. 223-227: lo stesso Mill nota come l'assunzione di uniformità, per cui «ciò che accade una volta accadrà, sotto circostanze con un grado sufficiente di somiglianza [...] ogni volta che le stesse circostanze ricorrono» (*ivi*, p. 223), si basi su un ragionamento circolare: questo «assioma generale» dell'induzione, che dovrebbe fondare le nostre inferenze, è ottenuto generalizzando dalle nostre esperienze tramite il procedimento stesso che esso dovrebbe giustificare (*ivi*, p. 224).

³³ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., pp. 112-113.

mantenimento dell'ordine generale dell'ambiente immediato, per quanto riguarda le entità attuali nell'ambito dell'induzione [...] L'induzione riguarda sempre delle società di entità attuali che sono importanti per la stabilità dell'ambiente immediato³⁴.

Le leggi evolvono, ma, se il tempo consiste nel «conformarsi degli stati successivi ai precedenti»³⁵, lo fanno in modo troppo lento per affettare la nostra prassi effettiva.

(iv) Se la legge è imposta, serve qualcuno che la imponga: «l'intera dottrina dell'Imposizione è senza interesse se separata dalla dottrina correlativa di una Divinità trascendente impositrice»³⁶. Va detto – contro quanto sostenuto da alcuni lettori³⁷ – che Whitehead stesso sembra ammettere, anche in *Avventure di idee*, un residuo di trascendenza: per impedire che la legge immanente sfoci in un «*lawless chaos*», essa dovrebbe includere «un'attualità stabile la cui mutua implicazione col resto delle cose assicuri una tendenza inevitabile verso l'ordine»: questo è l'Eros o la «persuasione platonica», esercitata da un Dio non più trascendente, ma che è un'entità attuale tra le altre³⁸. Sebbene sia difficile negare che la posizione di Whitehead si risolva in un compromesso, che si ponga «ai limiti dell'immanenza»³⁹, la caratterizzazione della legge come immanente resta il cuore della sua cosmologia, e una base fondamentale dalla quale pensare diversamente la filosofia della natura e non solo.

(v) L'immagine immanente richiede che si possa costruire una «dottrina metafisica plausibile secondo la quale i caratteri delle cose rilevanti nella natura siano i risultati delle loro interconnessioni, e le loro interconnessioni siano il risultato dei loro caratteri»⁴⁰. Questa è la dottrina delle Relazioni Interne, laddove l'immagine trascendente sottoscrive quella delle Relazioni Esterne. Si può dire che sia su questa opposizione che si imperniano tutte le altre differenze. Se l'assioma d'interiorità porta a concepire un mondo essenzialmente interconnesso, in accordo al principio di relatività di Whitehead – per il quale «ogni elemento nell'universo è implicato in ogni concrenza»⁴¹ – quello d'esteriorità postula come indipendenti gli elementi dell'universo. L'opposizione tra i due modelli di relazione, ripresa dal dibattito che ebbe per protagonisti Bradley, Russell e James⁴², è un punto cardinale del sistema di Whitehead: l'intera critica del sentimento puro è un tentativo di sviluppare una dottrina coerente delle relazioni interne. Se l'immagine trascendente, pensando le relazioni come esterne, adotta la definizione cartesiana di sostanza come ciò che è concepibile indipendentemente da tutto il resto, per l'immagine immanente

³⁴ Id., *Processo e realtà*, cit., pp. 837-839.

³⁵ Id., *Simbolismo*, tr. R. De Biasi, Cortina, Milano, 1998, p. 31.

³⁶ Id., *Adventures of ideas*, cit., p. 113.

³⁷ Cfr. G. Allan, *A functionalist reinterpretation of Whitehead's metaphysics*, «The review of metaphysics», v. 62, n. 2, 2008, p. 327-354; e J. Dunham, *op. cit.*

³⁸ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 115. L'Eros, la spinta verso la Bellezza, è definito nello stesso modo della natura conseguente di Dio, incarnatesi nella «prima fase dello scopo soggettivo individuale nel nuovo processo d'attualità» (*ivi*, p. 198; cfr. *Processo e realtà*, cit., p. 969).

³⁹ U. Gadiou, *op. cit.*, p. 376; cfr. anche P. Oomen, *op. cit.*

⁴⁰ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 113.

⁴¹ Id., *Processo e realtà*, cit., p. 201.

⁴² Cfr. L. McHenry, *Bradley, James, and Whitehead on relations*, «The Journal of Speculative Philosophy», v. 3, n. 3, 1989, pp. 149-169.

[c]iò che conosciamo della natura esterna è interamente nei termini di come le varie occasioni nella natura contribuiscono alle nature di tutte le altre. L'intero ambiente partecipa alla natura di ogni sua occasione⁴³.

Solo l'immagine immanente giustifica la fondamentale *togetherness* del processo, che è «un complesso di attività dotate di relazioni interne tra i suoi vari fattori»⁴⁴.

(vi) L'immagine trascendente postula un problematico dualismo di legge e termine. Kant, che vede la legge come un'imposizione trascendentale⁴⁵, dà un buon esempio di questo dualismo tra schema e contenuto distinguendo due sensi in cui si può parlare di natura: il senso *formale*, la natura come insieme delle leggi, e quello *materiale*, come complesso degli oggetti dell'esperienza⁴⁶. Ma questa versione secolarizzata conserva le difficoltà che Leibniz riscontrava nell'occasionalismo di Bayle: le leggi possono anche essere i decreti di Dio, ma, se non si vuole postulare un miracolo continuo, «oltre al suo decreto occorre un mezzo naturale per eseguirlo, bisogna cioè che ciò che accade possa essere spiegato mediante la natura data da Dio alle cose»⁴⁷. È quanto fatto dall'immagine immanente, per la quale il rapporto di «immanenza reciproca» tra termini e leggi prevede il loro modificarsi mutuo e ricorsivo: la legge non è che il risultato di caratteristiche diffuse tra le entità, e l'interazione tra queste caratteristiche diffuse a loro volta determina il modo di comportarsi delle entità. Anziché considerare come separate la legge e la configurazione delle entità, si dovrebbe, come suggerisce il fisico Lee Smolin, parlare di una «meta-configurazione»: «nella misura in cui la legge sta agendo, la sua specificazione fa parte del momento presente»⁴⁸. Si vedrà come

⁴³ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 41.

⁴⁴ Id., *I modi del pensiero*, tr. P. A. Rovatti, Il Saggiatore, 1972, p. 202. Va però detto che, sebbene Whitehead favorisca sempre l'assioma d'interiorità, egli pare appellarsi con William James (*Writings 1902-1910*, Library of America, New York, 1987, p. 666) alla «*legitimacy of the notion of some*», senza mai risolversi ad escludere del tutto le relazioni esterne. Nei primi lavori filosofici, Whitehead distingue *eventi*, definiti dalle loro relazioni, e *oggetti*, che hanno una certa indipendenza rispetto a queste; ma la «cogitazione» degli oggetti si situa a un grado di astrazione superiore alla «consapevolezza» concreta del fluire degli eventi: il concreto è caratterizzato da relazioni interne (cfr. *An enquiry concernig the principles of natural knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955, p. 64; e *Il principio della relatività*, tr. M. V. Bramé, Melquiades, Milano, 2007, pp. 98-99). Ne *La scienza e il mondo moderno* (tr. A. Banfi, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 35), l'esclusione delle relazioni interne è ciò che definisce il materialismo scientifico contro cui la filosofia dell'organismo è rivolta; ma che il regno degli oggetti eterni venga definito «analitico» porta a pensare che esso sia definito da relazioni esterne, e che l'interiorità sia caratteristica dell'attuale (cfr. L. Ford, *The emergence of Whitehead's metaphysics 1925-1929*, SUNY Press, Albany, 1985, pp. 28-30). Ne *Il divenire della religione* (tr. F. Cafaro, Paravia, Torino, 1963, p. 49), alle relazioni interne corrisponde la visione «asiatica», immanente e panteista, di Dio, mentre a quelle esterne l'idea «semantica» di un Dio trascendente e legislatore; Whitehead, pur non abbracciando del tutto la prima, rifiuta come violazione del principio ontologico l'idea di un Dio del tutto trascendente. Infine, in *Processo e realtà* (cit., p. 1183), l'esteriorità è richiesta per render conto dell'atomicità del mondo fisico, ma è l'interiorità che spiega la solidarietà dell'universo, tanto che, per Whitehead, serve trovare un modo per ridurre le relazioni esterne a un aspetto delle relazioni interne.

⁴⁵ «[L]'intelletto non prende le sue leggi (*a priori*) dalla natura, ma è l'intelletto, anzi, che le impone a questa»: I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, tr. F. Albergamo, Laterza, Bari, 1948, p. 109.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 83-85.

⁴⁷ G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, vol. I, a c. di O. D. Bianca, UTET, Torino, 1967, pp. 212-213.

⁴⁸ L. Smolin, *Time Reborn*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2003, p. 244.

il concetto whiteheadiano di *supergetto* permetta di pensare adeguatamente questa unitarietà.

(vii) Se le leggi sono imposte, esse vanno seguite senza eccezione. Per Whitehead, questo è un pregiudizio antiscientifico proveniente da una «iper-moralizzazione» del pensiero⁴⁹, tanto che, prima di Galileo e Newton, i padri spirituali dell'immaginario scientifico sarebbero i tragici greci: il loro «concetto di un fato inesorabile e indifferente [...] è un concetto che la scienza condivide. Il fato della tragedia greca diventa l'ordine della natura nel pensiero moderno»⁵⁰. Norman Swartz ha suggerito che invocare una necessità depersonalizzata sia il modo per preservare il posto di Dio in un mondo secolarizzato⁵¹: leggi fisse e immutabili sarebbero il nostro modo moderno di credere. Per contro, conseguenza metafisica fondamentale dell'immagine immanente è che non dobbiamo aspettarci una conformazione esatta della natura alle sue leggi:

Se tutte le cose implicate hanno il carattere comune requisito, lo schema di rilevanza mutua che esprime quel carattere sarà illustrato con esattezza. Ma in generale possiamo aspettarci che un'ampia proporzione di cose possieda il carattere requisito e una minoranza non lo possieda. In questo caso, le relazioni mutue di queste cose esibiranno delle mancanze quando la legge non viene illustrata⁵².

È la questione dell'«ordine della natura», che Whitehead discute forse avendo presente la riflessione di Bergson ne *L'evoluzione creatrice*. Il vitalismo di Bergson, con il suo dualismo di tendenze entro un monismo ontologico, distingue due tipi di ordine: l'ordine vitale, che culmina nell'azione libera, e quello della materia, che sfocia nella geometria. Bergson sostiene che «l'idea di disordine sorga nella nostra mente tutte le volte che, cercando una delle due specie di ordine, incontriamo l'altra»⁵³. Whitehead, pur concordando sulla relativizzazione dei concetti di ordine e disordine, può pluralizzarne la discussione: si definisce *ordine* il sistema di leggi prevalente in una certa regione e una certa epoca; mentre «[i]l termine 'disordine' si riferisce a una società solo parzialmente influente nell'imprimere le sue caratteristiche nella forma delle leggi prevalenti»⁵⁴. Questa, sottoscritta da molti scienziati e filosofi della scienza nell'ultimo secolo, è la concezione *probabilistica* dell'applicarsi delle leggi di natura.

(viii) Non bisogna pensare l'evoluzione dell'universo scoperta dalla cosmologia moderna come un trasformarsi degli enti entro la cornice di leggi fisse: se le leggi dipendono dai caratteri delle entità, esse cambieranno al modificarsi di queste. Le leggi *evolvono*. Tale idea, che risale almeno al *Timeo* di Platone, era stata affermata con forza da due grandi precursori di Whitehead, Peirce e James Ward⁵⁵; e, pur lungi dall'essere accettata dall'intero ambiente scientifico, non è

⁴⁹ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 411.

⁵⁰ Id., *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 28.

⁵¹ N. Swartz, *The concept of physical law*, Simon Fraser University, Burnaby, 2003, p. 204.

⁵² A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 112.

⁵³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. M. Acerra, BUR, Milano, 2016, p. 214.

⁵⁴ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., *Ivi*, p. 443.

⁵⁵ Cfr. P. Basile, *Leibniz, Whitehead and the metaphysics of causation*, Palgrave Macmillan, Londra, 2009; J. Dunham, *op. cit.*; B. Henning, *Creative love: Eros and Agape in Peirce and Whitehead*, in B. Henning, W. Myers, J. John (a c. di), *Thinking with Whitehead and the American pragmatists: Experience and reality*, Lexington Books, Lanham, 2015.

del tutto estranea alla speculazione fisica contemporanea⁵⁶. Le leggi sono gli *abiti* della natura; condividono con quelle umane una «plasticità» per cui le «interazioni all'interno della società modificano le leggi sociali modificando le occasioni cui le leggi si applicano»⁵⁷. Le leggi hanno carattere strutturato-strutturante, per cui si evolvono ricorsivamente insieme alle entità da cui sorgono. Se per Peirce e Ward l'evoluzione delle leggi ha un termine definito – la generalità crescente della «legge della mente» o l'Idea del Bene – la teleologia di Whitehead è aperta: il suo fine si evolve col processo stesso. Talvolta egli sembra addirittura farsi profeta della fine dell'epoca elettromagnetica di cui *Processo e realtà* è la grande teoria cosmologica, annunciando l'inizio di una nuova epoca cosmica caratterizzata da nuove leggi e nuove entità⁵⁸.

È soprattutto questo carattere abituale, strutturato-strutturante delle leggi di natura che fonda l'univocità con le altre accezioni della parola 'legge', e che permette di concepire l'ordinamento giuridico umano come nient'altro che un caso particolare dell'ordine spontaneo e societario delle entità in natura.

3. Legge e immanenza

Anche così rimodulata la legge di natura, ci sono almeno quattro motivi che potrebbero portare a ritenere la sua univocità con la legge giuridica una «cattiva metafora»⁵⁹. (i) Mentre le leggi di natura *descrivono* come le cose *sono*, quelle giuridiche *prescrivono* come le cose *dovrebbero essere*. (ii) Le leggi giuridiche lavorano con la mediazione riflessiva dell'intelletto, contro l'immediatezza delle leggi di natura. (iii) A causa di questa mediazione deliberativa, le leggi legali possono venir disobbedite, mentre ciò non è possibile per le leggi naturali. (iv) Infine, le leggi giuridiche sono contingenti, diverse per nazioni e popoli diversi, mentre entità con proprietà date non potrebbero avere leggi diverse da quelle che hanno.

Queste differenze segnano uno scarto importante – e anzi, come si vedrà, sono proprio ciò che rende necessaria una disciplina che si occupi d'esprimere la legge giuridica. Tuttavia, il rifiuto dell'«attualità vuota» e il panesperenzialismo di Whitehead inseriscono uno scarto deliberativo anche entro le entità attuali, e dunque nelle leggi di natura. Da una parte, la legge immanente pare quindi irriducibile alla dicotomia descrittivo-prescrittivo, essendo prodotto dei fini soggettivi di entità condizionate dal perseguimento di qualche valore; dall'altra, le leggi di natura si applicano solo in modo statistico, mentre il comportamento delle entità singole potrebbe essere dei più disparati. Parallelamente, la giurisprudenza speculativa delineata nell'ultima sezione dovrebbe spingere le leggi giuridiche in una direzione tutt'altro che meramente prescrittiva, e dotare la legge, almeno *de jure*, di un suo tipo peculiare di necessità. Insomma, quali che siano le differenze tra le due accezioni, non si tratta che di differenze *di grado*, che non compromettono l'univocità delle due accezioni interessate.

Tentiamo quindi una definizione che dovrebbe coprire l'intero campo semantico della parola 'legge': una volta concepita come immanente, *la legge è*

⁵⁶ Cfr. L. Smolin, *The life of the cosmos*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

⁵⁷ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 42.

⁵⁸ Cfr. *La funzione della ragione*, tr. F. Cafaro, La Nuova Italia, Firenze, pp. 3 e 27-29; *I modi del pensiero*, cit., pp. 213-214; *Scienza e filosofia*, tr. I. Bona, Il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 126-127.

⁵⁹ Il primo è tratto da J. S. Mill, *Three essays on religion*, Longmans & co., Londra, 1874, pp. 14-15; gli altri tre da S. Mumford, *op. cit.*, pp. 202-203.

l'espressione del modo d'esistenza degli individui all'interno del loro ambiente. Questa sezione studierà le quattro componenti della definizione, così da chiarificarne la formula ed evidenziare ulteriori caratteristiche del concetto di legge elaborato da Whitehead. Se davvero con essa sarà possibile parlare di 'legge' senza distinguere l'accezione naturale da quella giuridica, si tratterà anche di una prima illustrazione di come cambia la teoria legale una volta adottato un nuovo concetto di legge.

(i) *Individuo.* Che la legge sia fondata sulle stesse entità che essa contribuisce poi a regolare, suona come una riaffermazione naturalistica del concetto kantiano di «autonomia», «la proprietà della volontà di esser legge a se stessa»⁶⁰. Nozione notoriamente problematica: come può una cosa essere insieme legislatrice e soggetta alla legge, *binding* e *bound*⁶¹? Di fatto, per Kant, se la volontà morale è *legislatrice*, essa non è per nulla *autrice* della legge: condizione della non-contingenza della legge è anzi il suo non avere un autore – fosse anche Dio. La volontà è, al massimo, autrice dell'*obbligatorietà* della legge morale; essa ha controllo non sulla normatività della legge, ma solo sulla sua applicazione⁶².

La metafisica processuale di Whitehead offre una prospettiva diversa sulla relazione tra legge e termine. Per Whitehead, le entità formano società che producono leggi proprie, e queste leggi regolano lo sviluppo successivo della società modificandosi nel processo, in un ciclo ricorsivo: «[l]e società di oggetti perduranti – elettroni, protoni, molecole, corpi materiali, sostengono allo stesso tempo quell'ordine e sorgono da esso»⁶³. Colpisce che questo sia lo stesso rapporto vigente tra i sentimenti e il supergetto: «il supergetto, che è il loro risultato [dei sentimenti], è anche il soggetto che è all'opera nella loro produzione. Essi sono la creazione della loro propria creatura»⁶⁴. Si potrebbe dire che, al soggetto autonomo kantiano come al soggetto di diritto della teoria legale, Whitehead sostituisca un *supergetto di diritto*, prodotto delle stesse leggi che esso produce, legislatore e soggetto alla legge, autonomo senza contraddizione.

Nella definizione di legge, si indicherà con *individuo* ogni supergetto di questo tipo. Si intende così sfumare due distinzioni importanti nella filosofia di Whitehead. La prima è quella tra «entità attuali», i costituenti individuali minimi dell'universo, e i loro aggregati, le «società». Lo stesso Whitehead ammette che per alcuni scopi si possano trattare le entità come nessi e i nessi come entità⁶⁵: si tratterebbe al massimo della distinzione tra i due sensi legali della 'persona', come persona naturale e come corporazione, due supergetti di diritto che la legge esprime univocamente al di là delle diverse scale di grandezza. La seconda distinzione da scavalcare è quella che Griffin chiama «dualità organizzazionale»⁶⁶.

⁶⁰ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id. *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, tr. P. Chiodi, UTET, Milano, 2014, p. 107.

⁶¹ Cfr. G. E. M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, «Philosophy», v. 33, n. 124, 1958, pp. 1-16; E. E. Wilson, *Is Kant's concept of autonomy absurd?*, «History of philosophy quarterly», v. 26, n. 2, 2009, pp. 129-154.

⁶² I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano, 2006, p. 55. Cfr. S. Bacin, *Legge e obbligatorietà: La struttura dell'idea di autolegislazione morale in Kant*, «Studi kantiani», v. 26, 2013, pp. 55-70.

⁶³ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 1247.

⁶⁴ *Ivi*, p. 1005.

⁶⁵ *Ivi*, p. 1109: «un'entità attuale singola può essere trattata come se fosse molte attualità coordinate [...] un nesso di molte attualità può essere trattato come se fosse un'attualità singola».

⁶⁶ D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy*, SUNY Press, Albany, 2007, p. 62. Per una critica di questa dualità, particolarmente cara a Hartshorne e Griffin, e la possibilità

Se il panesperienzialismo esclude l'esistenza di entità prive d'interiorità, Whitehead distingue tra società che mostrano una certa unità – atomi, molecole, esseri viventi – e i meri aggregati – rocce e finanche piante – che non palesano un *telos* individuale: di individuo si potrebbe parlare solo per quelle società che manifestano qualche unitarietà di condotta, ovvero per i costituenti più piccoli del mondo o per le sue manifestazioni più elevate; «[i]n posizioni intermedie troviamo della confusione»⁶⁷. Questa distinzione non sembra del tutto consistente con il resto della filosofia di Whitehead, e pare piuttosto una riproduzione su un piano organicistico della fallacia vitalista che, dimentica che «[i]l limite che separa la materia vivente da quella inanimata è troppo vago e problematico»⁶⁸, tenta di dividere il mondo in due categorie ben distinte. 'Individuo', come verrà usato qui, indicherà in modo univoco sia le entità che le società, e, tra le società, tutte quelle che mostrano una «caratteristica definitoria»⁶⁹ comune sufficiente a definirle in modo unitario – sia che mostrino un *telos* individuale sia che, forse solo apparentemente, ne siano prive: la legge immanente esprime altrettanto bene tutti questi tipi di individui.

(ii) *Modo d'esistenza*. Questa locuzione, resa celebre da Souriau, Simondon e Deleuze, trova già dei riscontri in Whitehead, nello stesso senso in cui sarà qui impiegata⁷⁰. 'Modo d'esistenza' sta a indicare, in modo esteso non più alle sole entità attuali ma a tutti gli individui, il concetto di *power*, potere o potenza. Questo ha, in Whitehead, due fonti distinte. La prima è il *Sofista* platonico, del quale Whitehead condivide la definizione dell'essere come *dynamis*, capacità di produrre effetti: «l'essenza dell'essere è di essere implicato nell'azione causale su altri esseri»⁷¹. Il principio ontologico di Whitehead non è che uno sviluppo di questa definizione, sebbene esso sia riferito più direttamente alla seconda fonte del concetto di potere, John Locke. La teoria del potere di Locke è duplice, essendo il potere «capace di fare o di subire un cambiamento»⁷²: si tratta nel primo caso del «potere attivo», ripreso da Whitehead come il potere che un'entità ha di affettarne un'altra venendo oggettivata in essa, e nel secondo del «potere passivo», il potere di effettuare una prensione di un'altra entità. I poteri sono, come per George Molnar, delle «intenzionalità fisiche»⁷³; sono quasi una variante esperienziale dell'*affectus* spinoziano⁷⁴. Di fatto, come illustra l'«ottava categoria della spiegazione», la definizione di un'entità attuale è quasi esaurita dalla somma di questi

di concepire l'individuo nel senso sopra indicato, cfr. D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, MIT Press, Cambridge, 2005, pp. 209-215.

⁶⁷ A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 129.

⁶⁸ *Ivi*, p. 94.

⁶⁹ *Id.*, *Processo e realtà*, p. 241.

⁷⁰ *Id.*, *I modi del pensiero*, cit., p. 144: «al presentarsi dei cambiamenti, sono resi possibili nuovi tipi di esistenza, soggetti a nuovi leggi di natura dipendenti da questo nuovo ambiente». Cfr. anche *ivi*, pp. 115-116 e 216.

⁷¹ *Id.*, *Adventures of ideas*, cit., p. 120.

⁷² J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Milano, 1982, p. 262. Cfr. A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., pp. 319-325.

⁷³ G. Molnar, *Powers. A study in metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

⁷⁴ Cfr. E. Prewitt-Davis, *The charge of resistance: The influence of Whitehead on Deleuze's concept of power*, in J. Fackenthal (a c. di), *Whitehead and Continental Philosophy in the Twenty-First Century: Dislocations*, Lexington Books, Lanham, 2019.

due tipi di potere⁷⁵: se il concretere di un'entità è dato dal modo in cui essa prende le altre, la sua ultima fase, la «soddisfazione», è il raggiungimento del punto in cui essa può diventare «oggetto» per il concretere delle entità a lei successive. Quella di Whitehead è definita bene come una «metafisica del potere»⁷⁶, un'ontologia platonico-pragmatista basata sulla «dottrina della definizione delle cose nei termini dei loro modi di funzionamento»⁷⁷: la legge non è imposta dall'alto su individui inerti, ma è il prodotto dei poteri stessi di cui quegli individui consistono.

Questa descrizione del modo d'esistenza come potere passivo-attivo porta alle prime conseguenze sul piano della filosofia del diritto. Nel classico *The concept of law*, H. L. A. Hart ha posto una nota distinzione tra «leggi primarie», che «impongono doveri», e «leggi secondarie», che «conferiscono poteri» e operano nel campo della «creazione e variazione di doveri e obbligazioni»⁷⁸. In una pratica del diritto imperniata sul modo d'esistenza, saranno le leggi secondarie a dover avere la preminenza su quelle che impongono doveri e delimitazioni. Si vedrà come questo sia lo stesso livello su cui la giurisprudenza speculativa dovrebbe definire cosa significhi avere dei «diritti»: si tratta di instaurare le condizioni perché l'espressione del modo d'esistenza sia il più possibile fruttuosa.

(iii) *Espressione*. Questo è in Whitehead un termine tecnico, che indica

L'attività della finitezza che si imprime sul suo stesso ambiente [...] L'espressione è il diffondersi nell'ambiente circostante di qualcosa che viene elaborato inizialmente nell'esperienza di colui che si esprime⁷⁹.

L'espressione, così definita, è la pratica stessa del potere attivo di oggettivarsi in altre entità, mentre il potere passivo, la prensione, consiste nel «ricevere espressione»⁸⁰. L'entità si esprime una volta raggiunta la soddisfazione, e la legge è quanto risulta dalla ricezione delle molte espressioni da parte di entità dello stesso ambiente.

Per una pratica giurisprudenziale imperniata sull'espressione si tratterebbe, anzitutto, di rendere *attuali* in un ordinamento giuridico, ovvero nel rendere espliciti ed enunciabili, quei modi d'esistenza che altrimenti non vi troverebbero corso, restando operanti a livello fisico ma non riconosciuti. Una simile «teoria espressiva della legge» è stata delineata da Elisabeth Anderson e Richard Pildes⁸¹. Per gli autori, «espressione» indica «[i] modi in cui un'azione o un'enunciazione [...] manifestano uno stato mentale», dove gli stati mentali sono definiti come «potenzialità realizzabili in più di un'espressione»⁸². Dati i principi ricono-

⁷⁵ «[S]ono richieste due descrizioni per un'entità attuale: (a) un'analisi della sua potenzialità di «oggettivazione» nel divenire di altre entità attuali e (b) un'analisi del processo che costituisce il proprio divenire»: A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 203.

⁷⁶ P. Basile, *Whitehead's metaphysics of power*, cit. Cfr. anche D. Debaise, *Speculative empiricism. Revisiting Whitehead*, tr. T. Weber, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 83-87.

⁷⁷ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 42.

⁷⁸ H. L. A. Hart, *The concept of law*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 81.

⁷⁹ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., pp. 53-54.

⁸⁰ *Ivi*, p. 57.

⁸¹ E. Anderson e R. Pildes, *Expressive theories of law: A general restatement*, «University of Pennsylvania Law Review», v. 148. n. 5, 2000, pp. 1504-1575.

⁸² *Ivi*, pp. 1506-7.

sciuti di un sistema legale, «[l']espressivismo spiega come le nostre pratiche *realizzano* quei valori sostanziali *esprimendoli*»⁸³. Questa teoria ha evidenti vantaggi; ad esempio, l'espressione è tenuta distinta da altri due modi sotto i quali sembra difficile concepire una legge immanente: la *causazione* – non tutto ciò che esprime uno stato mentale è causato da esso: un musicista può suonare un pezzo triste senza che ciò rispecchi il suo stato mentale reale – e la *comunicazione* – a differenza di questa, l'espressione non implica alcuna intenzione: si può esprimere uno stato mentale anche senza volerlo comunicare⁸⁴. Ma il concetto di legge di Whitehead presenta l'ulteriore vantaggio di sostituire la nozione problematica, soprattutto quando applicata ad agenti collettivi, di «stato mentale», con quello – applicabile anche a individui non umani – di modo d'esistenza, anch'esso definibile, nel suo aspetto attivo, come una «potenzialità» pleiotropica per più concrenze. La legge risulterebbe allora dall'intersezione di queste espressioni che rendono espliciti e legalmente operanti i modi d'esistenza di individui in relazione reciproca.

(iv) *Ambiente*. Whitehead definisce l'ambiente di un fatto come «l'intero universo nella sua prospettiva rispetto a quel fatto»⁸⁵. Il principio di relatività impedisce che si possa parlare compiutamente di qualcosa prescindendo dal resto degli enti. Il supergetto di diritto è altresì un supergetto ecologico, produttore il suo proprio ambiente e prodotto da esso. Si può anche evitare di includere l'intero universo, e indicare con ambiente ogni vasto nesso di entità con qualche «caratteristica definitoria» complessiva, che basti a definire una legge: poiché l'ambiente può a sua volta essere considerato un individuo se mostra una certa consistenza, le definizioni di individuo e ambiente sono relative l'una all'altra, e si indicherà con ambiente quel nesso più ampio in cui è immerso il nesso che decidiamo di considerare come individuo, e che mostra il risultato delle espressioni degli individui da lui contenuti. Per Whitehead, ogni «regione» di questo tipo può essere studiata in due modi: o per analisi, considerando le relazioni mutue tra le entità che fan parte della regione; o per sintesi, considerando l'effetto che la regione nel complesso esercita su entità esterne a essa. Nel primo caso, l'oggetto di studio sono le Leggi di Natura che regnano su quella regione, analizzata come ambiente; nel secondo, si ha ciò che Whitehead chiama il «Carattere Essenziale» della regione, il suo aspetto unitario d'individuo⁸⁶. Si vede come le leggi di natura, nella modalità massiva in cui la scienza le considera, risultino in modo olistico e poligenico dalle relazioni e negoziazioni tra i poteri divergenti degli individui del nesso⁸⁷. Whitehead spinge l'una verso l'altra la scienza 'dura' e la sociologia: le leggi sono i «costumi comunitari» delle società di entità attuali; esse rispecchiano bene l'*habitus* quale, in sociologia, l'ha definito Pierre Bourdieu: l'*habitus* è quella «legge immanente [...] deposta in ogni agente»⁸⁸ che consiste di

⁸³ *Ivi*, p. 1570.

⁸⁴ *Ivi*, p. 1508.

⁸⁵ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 40.

⁸⁶ *Ivi*, p. 199-200.

⁸⁷ È questo il ruolo della categoria della *Trasmutazione*: una volta che un'entità abbia sviluppato la capacità di prendere oggetti eterni complessi, essa «può trasmutare il *dato* di questo sentimento concettuale in una caratteristica di un qualche *nesso* [...] In questo modo il nesso (o la sua parte), così caratterizzato, è il dato oggettivo di un sentimento provato da questo soggetto preudente» (*Processo e realtà*, cit., p. 217).

⁸⁸ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Parigi, 2000, p. 272.

sistemi di *disposizioni* durevoli, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, ossia come principi di generazione e strutturazione di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente “regolate” e “regolari” senza esser per nulla il prodotto dell’obbedienza a regole⁸⁹.

Le leggi non possono essere l’espressione di una sostanza isolata, né una relazione tra universali; piuttosto, come lo schema speculativo che deve render conto del processo, esse sono *generalis*, dove la generalità indica una potenza di affermazione di tutte le singolarità allo stesso tempo⁹⁰. La legge immanente realizza l’ossimoro solo apparente di una *legge anarchica*, un’anarchia organizzata e auto-poietica che trova un ordine senza sopprimere la diversità nel contrasto.

L’ambiente di un’entità si può anche intendere in senso temporale: l’«immortalità oggettiva» che ogni entità assume, perendo e venendo oggettivata nelle successive, ne perpetua gran parte delle caratteristiche; e a definire una società è, per Whitehead, proprio la perduranza della sua caratteristica definitoria. La legge immanente manifesta qui delle analogie con la tradizione giuridica anglosassone, basata in gran parte sulla *Common Law*. Il passato vi gioca una parte determinante: il principio dello *stare decisis* indica che i precedenti assumono qualcosa come un’*immortalità oggettiva*. Ma la legge comune non si riduce al «culto dei precedenti»: il ritmo della legge è, per Whitehead, scandito dall’alternarsi del costume, che è la verità della *Common Law*, e del *contratto*, «un modo d’espressione della spontaneità»⁹¹: «[n]on può esserci contratto che non presupponga il costume, né costume che non lasci qualche scappatoia per il contratto spontaneo»⁹². Come ha scritto O. W. Holmes,

la legge appropria sempre la consistenza senza mai raggiungerla. Essa a un estremo adotta sempre nuovi principi dalla vita, e all’altro mantiene sempre dalla storia quelli vecchi che non siano ancora stati assorbiti o abbandonati⁹³.

È questo carattere processuale, quasi auto-poietico della legge, che rinnova il problema del rapporto tra vita e diritto. La prossima sezione testerà l’immagine immanente della legge applicandola a un tipo particolare di individuo, l’organismo vivente: la normatività biologica si mostrerà un buon anello di connessione per il passaggio dall’accezione naturale a quella giuridica della legge.

4. Il diritto come vita

È difficile ignorare, dopo le ricerche archeologiche di Michel Foucault, il legame che unisce il potere e il diritto alla nostra comprensione della vita. La *biopolitica*, in una nota formulazione, è «quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione

⁸⁹ *Ivi*, p. 256.

⁹⁰ Traggio questa definizione di generalità da I. Stengers, *Thinking with Whitehead. A free and wild creation of concepts*, tr. M. Chase, Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 40.

⁹¹ A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, cit., p. 64.

⁹² *Ivi*, p. 63. Cfr. anche la terza parte di *Simbolismo*, cit., che mostra il ruolo del *pregiudizio*, nel senso di Burke, nella preservazione delle comunità.

⁹³ O. W. Holmes, *The Common Law*, MacMillan & co., Londra, 1882, p. 35.

della vita umana»⁹⁴. Si tratta di una delle applicazioni più importanti che Foucault dà al suo innovativo concetto di *potere*, inteso come «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione»⁹⁵: non più posseduto ed esercitato da qualcuno, il potere è un'*agency* distribuita all'intero tessuto sociale, il fondo virtuale che guida l'attualizzazione di pratiche e saperi. La biopolitica, in particolare, trova il suo fondamento nel *biopotere*, «un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita»⁹⁶.

La scoperta della mutua implicazione di vita e potere costituisce una conquista enorme; ma, come nota Roberto Esposito, l'impostazione foucaultiana della ricerca fa sì che

nonostante la teorizzazione dell'implicazione reciproca, o proprio per questo, i due termini di vita e politica siano pensati come originariamente distinti e solo successivamente collegati in maniera ancora estrinseca⁹⁷.

Questo sembra un equivoco che pertiene alla nozione stessa di biopotere, e che, se presente in germe nella ricerca di Foucault, si manifesta appieno nella sua continuazione da parte di Giorgio Agamben. L'ontologia di Agamben si basa su una dualità fondamentale di *viventi* – definiti nei termini aristotelici di sostanza – e *dispositivi* di potere: è nello iato tra questi opposti che il *soggetto* trova il suo spazio⁹⁸. Questo vivente sostanziale è il cuore del concetto di *nuda vita*, modellato sulla figura giuridica romana dell'*homo sacer*, puro vivente scevro di ogni legame col diritto. La sacertà è la «relazione politica originaria»⁹⁹, poiché l'*homo sacer* è simbolo dello stato d'eccezione che, come per Schmitt, definisce la sovranità, «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita»¹⁰⁰. La disgiunzione tra i due termini è tale che vita e diritto giungono a identificarsi solo nella moderna biopolitica, nelle figure chiasmiche del *Führer* (la vita che trapassa direttamente in diritto) e dell'abitante del campo di concentramento (il diritto che si indetermina in *nuda vita*)¹⁰¹.

Il tentativo di Agamben è prezioso, se considerato come una descrizione del modo in cui il diritto ha, *de facto*, operato storicamente. Egli però – come prova se non altro il fatto che ne ricavi un'ontologia – pare mirare a una più radicale affermazione della separazione *de jure* tra vita e diritto. In ogni caso, se bisogna portare la discussione sul piano del diritto, ciò vale a maggior ragione quando è proprio il diritto a essere oggetto di discussione. Un certo disagio verso la caratterizzazione dualistica di Agamben è sentito sia da parte filosofica che giuridica¹⁰²: la *nuda vita* è il corrispettivo, sul piano della filosofia del vivente, del

⁹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 126.

⁹⁵ *Ivi*, p. 82.

⁹⁶ *Ivi*, p. 123.

⁹⁷ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 38.

⁹⁸ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006, pp. 22-23.

⁹⁹ *Id.*, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 122.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 37.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 209.

¹⁰² Dal lato filosofico, ad esempio, Rosi Braidotti (*Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma, 2014, p. 129) oppone il suo concetto di *zoe*, una materia intrisa di potenza vitale, alla *nuda vita* di Agamben; Matilda Cooper (*The silent scream. Agamben*,

«passivismo» nella filosofia della natura – quanto si ottiene postulando delle sostanze scevre di ogni capacità di produrre effetti e norme. Per contro, l'immagine immanente della legge obbliga a pensare un rapporto tra vita e diritto che non sia una mera logica dell'implicazione, ma una più profonda *identità* dei due termini. È Whitehead, col suo concetto di legge, a fornire il paradigma più potente di quella che Esposito chiama una «biopolitica affermativa»: «una politica non più sulla vita, ma *della vita*»¹⁰³.

In particolare, l'applicazione dell'immagine immanente della legge all'ambito biologico si risolve in qualcosa di vicino al concetto di *normatività biologica*, come elaborato da Georges Canguilhem: per Canguilhem, la vita consiste in una «istituzione inconscia di valore [...] la vita è di fatto un'attività normativa»¹⁰⁴. È definita *normale* proprio quella vita capace di essere normativa:

Essere sano non significa soltanto essere normale in una situazione data, ma anche essere normativo, in quella situazione e in altre situazioni eventuali. Ciò che caratterizza la salute è la possibilità di oltrepassare la norma che definisce il normale momentaneo, la possibilità di tollerare infrazioni alla norma abituale e di istituire norme nuove in situazioni nuove¹⁰⁵.

Normale è, insomma, quell'individuo capace di esprimere il proprio modo d'esistenza. La nuda vita è al contrario il ritratto stesso della *patologia*, la vita incapace di essere normativa e lasciata in balia di condizionamenti esterni. Si vede come pensare altrimenti la legge abbia ricadute enormi anche sulla considerazione etica di cosa significhi vivere.

È però Gilles Deleuze che, con il suo concetto di *giurisprudenza*, trasforma la normatività vitale scoperta da Canguilhem in una vera pratica giuridica, indicando la strada per dare corso concreto all'immagine immanente della legge: «la giurisprudenza è la filosofia del diritto, e procede per singolarità, prolungamenti di singolarità»¹⁰⁶. Questa è la pratica richiesta da chi vuole opporsi al «sistema del giudizio», i cui criteri – trascendenti, immutabili, imposti come per l'immagine trascendente della legge – son tali «da non poter cogliere quel che c'è di nuovo in un esistente, né presentire la creazione di un modo di esistenza [...] Il giudizio

Deleuze, and the politics of the unborn, in R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin (a c. di), *Deleuze and law. Forensic futures*, Palgrave Macmillan, Londra, 2009) arriva a sostenere che quella di Agamben sia una «teologia in animazione sospesa», la cui riflessione sulla vita incrocia in diversi punti un pensiero della trascendenza assoluta. Sul versante della teoria legale, Bradin Cormack (*A power to do justice. Jurisdiction, English literature, and the rise of Common Law*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, p. 2) motiva la sua indagine sul sorgere della *Common Law* con la speranza, rivolta anche contro Agamben, di individuare in questa «un simbolo della possibilità di trovare entro la legge quella mobilità che, soggetti come siamo a una concezione ristretta di sovranità, potremmo troppo facilmente localizzare solo nel fantasma di una “vita” al di là della legge».

¹⁰³ R. Esposito, *op. cit.*, p. XVI.

¹⁰⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. M. Porro, Torino, Einaudi, 1998, p. 96. Come scrive Guillaume Le Blanc, «[m]entre il soggetto è normalmente compreso da Foucault a partire dall'assoggettamento ed eccezionalmente a partire dalla soggettivazione, il soggetto per Canguilhem [...] è compreso attraverso la sua capacità normativa permanente della soggettivazione» (citato in F. Domenicali, *Biopolitica e libertà in Michel Foucault*, tesi di dottorato, disponibile a <http://annali.unife.it/iuss/article/view/329>; ultima consultazione 03/04/2020; 2008, p. 135).

¹⁰⁵ G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Pourparler*, tr. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 174.

impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo d'esistenza»¹⁰⁷. All'immagine immanente della legge corrisponde invece, sul piano giuridico, la giurisprudenza, lo studio singolare e problematico dei casi: solo leggi che si trasformano insieme agli enti permettono la creazione di nuovi modi d'esistenza. Contro il dualismo biopolitico di vita e diritto, Deleuze afferma che «la giurisprudenza è la vita»¹⁰⁸, espressione della vitalità di cui è intriso ogni esistente. La pratica del diritto da lui indicata è qualcosa come l'esplicazione della vita stessa e della sua normatività inerente.

Se Deleuze fornisce il paradigma giuridico richiesto dalla legge immanente, il discorso di Whitehead presenta rispetto al suo una differenza fondamentale, la cui radice sta nel già citato dibattito sulla natura delle relazioni. Deleuze afferma con forza l'esteriorità, e dunque un rigido dualismo, tra relazioni e termini: «la relazione è sempre terza, essendo necessariamente esterna ai suoi termini»¹⁰⁹. In questo modo, sebbene la preoccupazione di Deleuze sia proprio quella di salvaguardare l'autonomia dei termini (l'esteriorità garantisce l'impossibilità di predire il risultato di un incontro), egli è impossibilitato a integrare la legge al proprio discorso sul diritto, poiché essa è identificata *de jure* con un'imposizione esterna: quella di Deleuze è una giurisprudenza che deve fare a meno del concetto di legge¹¹⁰. Sia contro la disgiunzione tra vita e diritto, che contro l'esclusione della legge come possibilità d'esistenza non alienante, pare che sia il concetto di legge di Whitehead la risorsa che consente di reintegrare la vita al diritto e la legge all'immanenza, permettendo di pensare fino in fondo la pratica della giurisprudenza.

5. Lineamenti di una giurisprudenza speculativa

Si è definita la legge, in Whitehead, come l'espressione del modo d'esistenza degli individui all'interno del loro ambiente. Si è detto che questa definizione si può applicare univocamente all'intero campo semantico denotato come 'legge'. V'è però una caratteristica dell'accezione giuridica che, come già detto, può far dubitare della sua univocità rispetto alla legge di natura: la legge giuridica richiede una mediazione riflessiva, contro l'immediatezza d'espressione della legge di natura. Essa ha bisogno d'essere performativamente attualizzata sul piano legale: se la legge, in tutte le sue accezioni, esprime modi d'esistenza, solo quella giuridica pare richiedere un'*espressione di secondo grado*. Quest'ultima trova una buona descrizione nel modo in cui, in altro contesto, Robert Brandom ha definito l'espressione: essa consisterebbe nel

¹⁰⁷ Id., *Critica e clinica*, tr. A. Panaro, Cortina, Milano, 1993, p. 176.

¹⁰⁸ *L'abecedario di Gilles Deleuze*, sezione G.

¹⁰⁹ Id., *L'immagine-movimento. Cinema 1*, tr. J.-P. Manganaro, Einaudi, Torino, 2016, p. 239.

¹¹⁰ Id., *Pourparler*, cit., p. 191: «Il mio interesse non è rivolto né alla legge né alle leggi (la prima è una nozione vuota, le seconde nozioni compiacenti)». Cfr. anche la critica al concetto di legge che apre *Différence et répétition* (cit., pp. 8-12). Oggi, è nei tentativi di elaborare un'immagine della legge consistente col pensiero di Deleuze (cfr. A. Lefebvre, *op. cit.*; E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*, Routledge, Londra, 2012) che si trovano i risultati più affini a quello cui ci stiamo approssimando. Whitehead, integrando la legge a questo discorso giuridico rinnovato, fornisce il completamento richiesto da tali tentativi.

rendere *esplicito* ciò che è *implicito* [...] nel senso pragmatista di trasformare qualcosa che dapprima ci limitiamo a *fare* in qualcosa che possiamo *dire*, codificando un certo tipo di sapere *come* in una forma di sapere *che*¹¹¹.

I modi d'esistenza sono sempre operanti, ma solo quando attualizzati sul piano giuridico essi possono trovare riconoscimento e con esso un corso controllato. È questo a rendere necessaria una disciplina che si occupi di tale espressione. È forse lo iato, il *differimento* tra i due livelli dell'espressione che spiega la peculiare separazione tra ciò che la legge giuridica è, *de jure*, e il modo in cui essa ha storicamente operato *de facto*; parimenti, esso spiega gli ulteriori motivi di scetticismo riguardo l'univocità semantica della legge.

Anzitutto, il differimento spiega perché, nonostante la legge sia *de jure* immanente al campo sociale, il sistema legale appaia come un insieme di norme imposte. Commentando la parabola legale di Kafka, Derrida ha dato una magnifica esposizione di questo «straordinario paradosso»:

la trascendenza inaccessibile della legge davanti alla quale e prima della quale si trova l'«uomo» sembra infinitamente trascendente e dunque teologica solo nella misura in cui, vicinissimo a lui, essa dipende solo da lui [...] la legge è trascendente [...] perché dipende solo da chi è davanti a essa – e dunque prima di essa –, da chi la produce, la fonda, l'autorizza in un performativo assoluto la cui presenza gli sfugge sempre. La legge è trascendente e teologica, dunque sempre a venire, sempre promessa, perché è immanente, finita e dunque già passata. [...] Solo l'avvenire produrrà l'intelligibilità o l'interpretabilità di questa legge¹¹².

A causa del differimento, la legge attuale esprimerebbe spesso il frutto distorto di modi d'esistenza passati; e ci vorrà forse molto tempo perché il modo d'esistenza attuale trovi qualche forma d'espressione. La giurisprudenza speculativa consisterebbe nella riappropriazione di quel «performativo assoluto» che instaura la legge così come viene espressa dagli individui attuali, sopprimendo il differimento. Essa si eserciterebbe allora in uno stato di minorità – rispetto alla legge vigente *de facto*, spesso frutto di appetizioni confuse – e urgenza – combattendo contro un differimento sempre incipiente.

Questa ipotesi spiega, in secondo luogo, come rendere conto di intuizioni inquietanti quali quella di Wilhelm Reich, per cui le masse, lungi dall'essere ingannate dai promotori dei totalitarismi, avrebbero attivamente *desiderato* i fascismi¹¹³. Nel differimento dovuto all'espressione di secondo grado andrebbe individuato il *locus* della *stupidità*, di appetizioni brute che originano forme alienanti di legislazione e di governo¹¹⁴. Ma essa spiega, allo stesso tempo, perché la legge giuridica possa apparire prescrittiva e contingente, a differenza di quella di natura. Portando a coscienza i modi d'esistenza, la giurisprudenza permetterebbe di operare in modo critico sugli individui che ne sono i supergetti: né descrittiva

¹¹¹ R. Brandom, *Articolare le ragioni*, tr. C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 18.

¹¹² J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, cit., p. 102.

¹¹³ Cfr. W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, tr. F. Belfiore, Einaudi, Torino, 2009.

¹¹⁴ Sul concetto di stupidità e i suoi legami con certe forme di governo, cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 196; J. Derrida, *La bestia e il sovrano, vol. 1*, tr. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano, 2009; B. Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXI siècle*, Mille et une nuits, Parigi, 2012.

né prescrittiva, né inerentemente necessaria né arbitraria, la giurisprudenza è piuttosto *trasformativa*, consapevole che a prescindere dai modi d'esistenza attuali non è possibile alcuna forma di effettualità, ma anche che su di essi si può operare, che né essi né le leggi sono dati una volta per tutte. Il differimento, l'apertura deliberativa di cui l'uomo solo gode in maniera tanto ampia in natura, sarebbe altresì lo spazio di possibilità di quella *ragione* vitale che per Whitehead consiste nella «critica delle appetizioni»¹¹⁵, e che impedisce alla vita di degenerare nei suoi frutti più bassi. È lo spazio in cui l'*ideale*, la componente *aspirazionale* che distingue la *legalità* dal vuoto *legalismo*¹¹⁶, può fare ingresso e guidare il processo. Anche per questo motivo la giurisprudenza, identica alla vita, può trovare corso solo negli *interstizi* dell'ordinamento corrente, sprigionandone le virtualità, e riportando la legge al livello dell'immanenza.

Questa sezione conclusiva fornirà, a modo di progetto, alcune indicazioni su come una giurisprudenza speculativa, a un tempo alternativa al sistema del giudizio e consistente con la cosmologia di Whitehead, possa confrontare tre momenti centrali alla teoria legale classica.

(i) *Adjudication*. Il modello di ragionamento legale sotteso all'immagine classica della legge è deduttivo: dato un caso, si determina quale sia la legge sotto cui esso è meglio sussunto¹¹⁷. È qualcosa di simile a quello che Kant chiama *giudizio determinante*: il giudizio che, quando l'universale è dato, «opera la sussunzione del particolare». Se la giurisprudenza deve diventare espressiva, serve piuttosto che la legge venga determinata con e attraverso il succedersi dei casi: la legge deve venire in una certa misura *dopo* il caso. Questo modello espressivo è affine al kantiano *giudizio riflettente*: quando l'universale non è dato in anticipo, il giudizio è «obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale», adottando un principio che può darsi solo appearing «esso stesso come legge»¹¹⁸. Proprio alla distinzione kantiana si richiama Deleuze per delineare una modalità etico-immanente del giudizio, alternativa a quella classica che, sussumendo sotto un universale dato, impedisce l'avvento di nuovi modi d'esistenza: la giurisprudenza è il dominio del giudizio riflettente, dove «il particolare è dato ma il concetto è problematico»¹¹⁹ e la legge è creata in concomitanza col caso. La giurisprudenza diventa *speculativa* perché, partendo dall'osservazione del caso, cerca una legge generale che ne renda conto, e torna ad effettuare il controllo sul caso¹²⁰. Una pratica espressiva del diritto richiede la sostituzione della deduzione giuridica con una vera *abduzione*, quale la descrive Peirce: l'abduzione consiste «nello studiare i fatti e nell'escogitare una teoria per spiegarli»¹²¹; essa è «l'unico genere di argomento che dà origine a una nuova idea»¹²². L'abduzione parte da

¹¹⁵ A. N. Whitehead, *La funzione della ragione*, cit., p. 36.

¹¹⁶ Cfr. L. Fuller, *The morality of law*, Yale Univ. Press, New Haven, 1970; Z. Bankowski, *Living lawfully. Love in law and law in love*, Springer Nature, Berlino, 2001. Quella tra due approcci interni alla legge sembra qui una distinzione più pertinente di quella kantiana tra moralità e legalità.

¹¹⁷ Cfr. N. MacCormick, *Legal reasoning and legal theory*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

¹¹⁸ I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997, pp. 27-29.

¹¹⁹ G. Deleuze, *Cinema: une classification des signes et du temps*, corso all'università Paris 8/Saint Denis, lezione del 24/05/1983 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=244; ultima consultazione 03/04/2020).

¹²⁰ Cfr. A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 141.

¹²¹ C. S. Peirce, *op. cit.*, p. 1230.

¹²² *Ivi*, p. 126. Per la vicinanza tra l'abduzione e il giudizio riflettente, cfr. *ivi*, p. 1116.

un caso singolare ed escogita un principio che renderebbe quel caso meno sorprendente; allo stesso modo, l'abduzione giuridica dovrebbe *creare*, partendo dai casi noti, una legge che renda giustizia a quel caso, e che farà da base per le decisioni seguenti. *Quale legge esprimerebbe al meglio i modi d'esistenza degli individui coinvolti in questo caso?* Problematica, creativa, processuale e fallibile, questa modalità decisoria somiglia a quella, anticipata da Holmes e Dewey, che Richard Posner chiama «*pragmatic adjudication*»¹²³.

Il momento della decisione giuridica differenzia la legge e decostruisce il codice: esso assolve il compito che Whitehead assegnava al contratto, segnando lo scarto che è il luogo della *novità*. Hart ha descritto come «interstiziale» il potere decisorio dei giudici, e dunque lo spazio per l'innovazione, entro quella *open texture* che è la legge¹²⁴. È una definizione simile a quella che Whitehead dà della vita: «[L]a vita si annida negli interstizi di ogni cellula vivente, e negli interstizi del cervello»¹²⁵. La giurisprudenza dovrebbe ritrovare un'identità con la vita non solo a livello della normatività intrinseca, ma anche a quello del cambiamento: «[L]'essenza della vita va trovata nelle frustrazioni dell'ordine stabilito»¹²⁶. Quando arriva a essere concepita come immanente, priva di necessità e aperta alla trasformazione, la legge diventa altresì e senza contraddizione identica alle novità che in essa si fanno largo. Non v'è più distinzione specifica tra ripetizione e differenza, tra abitudine e avventura, architettura e interstizio. Il codice fisso abdica a una legge divenuta sinonimo della propria metamorfosi immanente.

(ii) *Diritti*. Nel dibattito contemporaneo, gli argomenti principali a favore dell'esistenza di diritti naturali seguono due schemi strategici: uno, che può esser fatto risalire a Locke, basato sulla finzione di una realtà prestatale nella quale, se nessuno ha diritto su nessuno, tutti devono avere diritto su di sé; e una di matrice kantiana, fondata su un'applicazione della logica formale al comportamento umano. L'insufficienza palesata da entrambi può portare a disperare della possibilità stessa di definire dei diritti naturali indipendentemente da una legge trascendente¹²⁷. L'immagine immanente della legge spinge invece a rivitalizzare un terzo argomento per il diritto naturale, di genealogia spinoziana: il diritto è uguale alla potenza – al potere, al modo d'esistenza. Nietzsche esprime bene questa prospettiva scrivendo che i miei diritti sono «quella parte del mio potere che gli altri non solo mi hanno accordato, ma nella quale mi vogliono mantenere»¹²⁸. Pur lontanissima dalla visione agonistica di Spinoza e Nietzsche, una teoria dei diritti consistente con la cosmologia di Whitehead dovrebbe riguardare ciò che un individuo *può*: il ruolo dei diritti, espressione giuridica del modo d'esistenza, è di garantire il massimo d'importanza ottenibile da ogni occasione¹²⁹. È qualcosa

¹²³ Cfr. J. Dewey, *Logical method and law*, «Cornell Law Review», v. 10, n. 1, 1924, pp. 17-27; R. Posner, *Pragmatic adjudication*, «Cardozo Law Review», v. 18, n. 1, 1996, pp. 1-20; A. Lefebvre, *The time of law. Evolution in Holmes and Bergson*, in R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin, *op. cit.*

¹²⁴ H. L. A. Hart, *op. cit.*, p. 273.

¹²⁵ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 489. Il carattere interstiziale della vita in Whitehead è sottolineato da I. Stengers, *op. cit.*, pp. 323-328; e D. Debaise, *op. cit.*, pp. 159-160.

¹²⁶ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 135.

¹²⁷ Cfr. S. Smith, *Nonsense and natural law*, in P. Campos, P. Schlag, S. Smith, *op. cit.* Un buon esempio del primo tipo è R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, tr. G. Ferranti, Il Saggiatore, Milano, 2008; del secondo, J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. U. Santini, Feltrinelli, Milano, 2008.

¹²⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, tr. F. Desideri, Newton Compton, Roma, 2018, p. 76.

¹²⁹ Cfr. A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 43. È interessante che questo sia lo stesso livello su cui per Whitehead opera l'*educazione*, «il modo in cui tutte le vostre facoltà e capacità

di ben lontano dal culto moderno dei diritti umani, che, pur apprezzati da Whitehead¹³⁰, non solo restano una delle massime espressioni del sistema del giudizio, dal momento che «non dicono nulla sui modi d'esistenza immanenti dell'uomo provvisto di diritti»¹³¹; essi paiono inconciliabili con l'immagine immanente della legge poiché intrattengono un rapporto fondativo con la nozione di nuda vita, che ne è quasi il sostrato ideologico: i diritti umani sono atti a proteggere un vivente astrattamente scevro di ogni capacità normativa, e, tutelandolo in tale condizione, lo mantengono in essa.¹³²

I diritti, in accordo all'immagine immanente, non dovrebbero riguardare una nuda vita astratta ma un modo d'esistenza singolare e già per sé normativo. La giurisprudenza, in questo senso, consisterebbe nell'operazione di *eguagliare diritto e potenza*. La possibilità di far vertere il diritto attorno a ciò che un individuo può è stata mostrata da Amartya Sen: più che guardare l'utilità o l'opulenza, per determinare il benessere di un individuo andrebbero considerate le sue «capacità di funzionamento», vale a dire, «cosa una persona può fare o può essere»¹³³. I diritti dovrebbero tutelare le opportunità perseguibili da un certo individuo – ciò che Sen chiama «*advantage*» e che, come specifica, deve considerare non solo le possibilità attuali, ma anche e soprattutto quelle potenziali¹³⁴. Mentre però l'approccio di Sen si basa su un meccanismo di *compensazione* – se serve guardare le capacità, è perché non tutti possono ottenere gli stessi benefici dalle stesse cose, e va dotato maggiormente chi è meno avvantaggiato dai propri funzionamenti – una giurisprudenza espressiva deve mirare piuttosto all'*attualizzazione*, sul piano giuridico, di quei funzionamenti che sono operanti a livello fisico. Si tratta di proteggere le basi singolari di un progetto di individuazione per abilitare una pratica autopoietica; o, nei termini di Whitehead, di instaurare le condizioni perché la concrenza di ogni individuo possa indirizzarsi con successo verso l'ideale che gli è più proprio¹³⁵. Come scrive Deleuze, «[f]orse è questo il segreto: far esistere, non giudicare»¹³⁶.

(iii) *Processo*. Abbiamo iniziato suggerendo che quello giuridico fosse un modello privilegiato per la comprensione della natura. Per una giurisprudenza che si basi sul concetto immanente di legge, il linguaggio sarebbe testimone dell'analogia, tutt'altro che accidentale, tra le due accezioni di 'processo' – quella

dovrebbero essere incoraggiate a diffondersi e a manifestarsi» (*Scienza e filosofia*, cit., p. 179). L'educazione è, come dall'etimo «tirar fuori», *espressiva*, è anzitutto *auto-educazione*; come la giurisprudenza, essa consiste nel «tirar fuori» un modo d'esistenza potenziale. Si potrebbe arrivare a dire che *la giurisprudenza è la continuazione dell'educazione con altri mezzi* – e viceversa.

¹³⁰ Id., *Adventures of ideas*, cit., pp. 13-14.

¹³¹ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. A. de Lorenzis, Einaudi, Torino, 2002, p. 101

¹³² Questa idea, che risale ad Hannah Arendt se non a Carl Schmitt, è contenuta nello stesso Agamben (*Homo sacer*, cit., p. 93): «La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine, proprio la soggezione della vita a un potere di morte». Cfr. anche J. Rancière, *Who is the subject of the Rights of Man?*, «South Atlantic Quarterly», v. 103, 2/3, 2004, pp. 297-310; e S. Žižek, *Against human rights*, «New Left Review», v. 34, 2005, pp. 115-130.

¹³³ Cfr. A. Sen, *Commodities and capabilities*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

¹³⁴ *Ivi*, p. 33.

¹³⁵ Cfr. J. Protevi, *The Terri Schiano case: Biopolitics, biopower, and privacy as singularity*, in R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin, *op. cit.*; A. Lefebvre, *Human rights and the care of the self*, Duke Univ. Press, Durham, 2018. D. Debaise, *op. cit.*, pp. 44-49, mostra come la concrenza permetta di pensare ciò che Simondon chiamava individuazione a partire da una realtà non anteriore all'individuo.

¹³⁶ G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 176.

giuridica, e quella metafisica. Se i due sensi di legge diventano univoci, allora l'intera realtà diviene processo – là dove le due accezioni sono portate all'indistinzione. Il processo legale non è più il differimento perpetuo, ma circoscritto al tribunale, inscenato da Kafka; esso consiste piuttosto nell'auto-sviluppo della normatività intrinseca di quell'individuo che è l'universo, e degli individui che di esso fanno parte. Non si tratta più di decidere un caso per sussunzione o di attribuire la ragione a una delle parti. Come detto, il punto di partenza della giurisprudenza dovrebbe essere il modo d'esistenza, identico al potere di un individuo; ma non basta il potere a esaurire la definizione del processo: esso ne costituisce al più la *causa efficiente*. Invece, esiste qualcosa come un ideale o un valore guida dell'intero universo. La *causa finale* del processo è costituita dall'*importanza*¹³⁷, ossia «quell'aspetto del sentimento per mezzo del quale viene data una prospettiva all'universo delle cose sentite»¹³⁸. L'importanza di un evento consiste nel suo essere gravido di qualcosa che oltrepassi la sua esistenza immediata, che possa avere valore per l'universo intero¹³⁹. Allora, «[l]a moralità consiste nel controllo del processo così da accrescere al massimo l'importanza»¹⁴⁰; essa è la «tendenza verso quell'unità di armonia, intensità e vigore che implica la perfezione dell'importanza per quell'occasione»¹⁴¹.

In *Processo e realtà*, la stessa idea è espressa in modo diverso dicendo che

[l]a natura del male è che i caratteri delle cose sono d'impedimento reciproco. Così le profondità della vita necessitano di un processo di selezione. Ma la selezione è l'eliminazione, come il primo passo verso un altro ordine temporale che cerca di ridurre al minimo i modi d'impedimento. La selezione è ad un tempo la misura del male e il processo per evitarlo. Significa scartare l'elemento che è effettivamente d'impedimento [...] la lotta contro il male è un processo di costruzione di un modo di utilizzo che fornisca degli elementi intermedi in grado di introdurre una struttura complessa di armonia¹⁴².

Questo è, per Whitehead, il grande problema della pratica: se la lotta va riconosciuta, «[s]i pone il problema di chi debba essere eliminato [...] dobbiamo avere idee chiare al riguardo; si tratta infatti di stabilire il tipo da formare e l'etica pratica da inculcare nella sua coscienza»¹⁴³. Il fine del processo è fare in modo che l'eliminazione diventi sempre meno necessaria: una giustizia processuale deve esercitarsi sì come una selezione, ma una selezione che faccia in modo di rendersi essa stessa sempre più superflua. Quella di Whitehead è un'etica ecologica della massimizzazione delle connessioni. Il problema della filosofia pratica è escogitare modi per trasformare l'*opposizione*, l'esistenza di individui incapaci di trovare

¹³⁷ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 172.

¹³⁸ *Ivi*, p. 42.

¹³⁹ Adotto la definizione di importanza data da D. Debaise, *Nature as event. The lure of the possible*, tr. M. Halewood, Duke University Press, Durham, 2017, pp. 77-81.

¹⁴⁰ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 45.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 46.

¹⁴² Id., *Processo e realtà*, cit., p. 1287.

¹⁴³ Id., *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 222.

una mutua armonia, in un *contrasto* che, senza sopprimere l'individualità irriducibile dei termini, li possa integrare in un'unità superiore¹⁴⁴. L'accrescimento di compatibilità dovrebbe essere, in una pratica del diritto ispirata da Whitehead, qualcosa come quella che Hart chiama «regola di riconoscimento»: una norma che, stabilendo il criterio di validità di tutte le altre leggi, costituisca l'«*ultimate*» su cui si basa l'intero sistema legale¹⁴⁵. La legalità delle leggi, come espressioni del modo d'esistenza degli individui, è subordinata a tale accrescimento e mirante a esso.

Whitehead definisce «incompatibili» due proposizioni che non possono entrare nella stessa *togetherness*¹⁴⁶. Ma quello logico non è l'unico tipo di compatibilità; questo appare anzi un sottoinsieme della più importante *compatibilità estetica*¹⁴⁷. La compatibilità, più che qualcosa di logicamente dato, è qualcosa che va prodotto. Al ragionamento legale si sostituisce allora l'oggetto proprio di una giurisprudenza speculativa, la *creazione di compatibilità*. Questo è il ruolo, etico e ontologico, del processo: «[p]er mezzo del processo, l'universo sfugge alle limitazioni del finito. Il processo è l'immanenza dell'infinito nel finito: quindi tutti i confini sono rotti, tutte le incompatibilità dissolte»¹⁴⁸. La giurisprudenza, come la filosofia, non può permettersi di trascurare nulla, o nessuno. *Inventare modi d'espressione per delle leggi che permettano la maggiore compatibilità possibile*: questa è forse la prima parola di una giurisprudenza speculativa che, se sviluppata, potrebbe rappresentare una valida opzione per una filosofia pratica genuinamente ispirata a Whitehead.

¹⁴⁴ Id., *Processo e realtà*, p. 1311.

¹⁴⁵ H. L. A. Hart, *op. cit.*, pp. 105-106.

¹⁴⁶ A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 95.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 102.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 95.