

**Giorgio Lorenzo Beltramo**

## **Nomografie. Per un approccio grafico al diritto**

### **Abstract**

This article tries to propose and exercise a graphical perspective as a critique of the theoretical normativity inherent in the philosophy of law. Philosophy of law is placed in a tradition or interweaving of graphic practices: writing, alphabet, text, grammar, etc. This ideal and potentially abysmal genealogy takes form as an exercise (Sini) aimed at grasping in each new practice the leap of perspective on the world, that is, the point of emergence of the world for man: what is here interpreted normatively.

Through Ong, Havelock, Svenbro, Illich, Auroux a partial genealogy of our theoretical practice is exercised. The authors are then discussed with reference to the positivization of the norm and its retroversion: what allows a graphical critique of the oral/written, custom/law dichotomies. The normativity of practice is thus interpreted as a configuration (Robilant) of the world, that is, as its de-cision (Sini). Finally, the practise of philosophy of law – the critical and defining proceeding aimed at corresponding to the norm – is recognised as always already normed: what we propose to see as a nomic-graphical custom. In this nomic paradox of the philosophy of law we see a philosophical privilege.

**Key-words:** law, writing, norm, custom, technology

### **Abstract**

L'articolo intende proporre ed esercitare una prospettiva grafica, come critica della normatività teoretica insita nella filosofia del diritto. La filosofia del diritto si posiziona in una tradizione o intreccio di pratiche grafiche: scrittura, alfabeto, testo, grammatica ecc. Questa ideale e potenzialmente abissale genealogia si configura come un esercizio (Sini), rivolto a cogliere in ogni nuova pratica il salto di prospettiva sul mondo, ovvero il punto di emergenza del mondo per l'uomo: ciò che qui è interpretato in chiave normativa.

Attraverso Ong, Havelock, Svenbro, Illich, Auroux è esercitata una parziale genealogia della nostra pratica teoretica. Gli autori sono poi discussi in riferimento alla positivizzazione della regola e alla sua retroversione: ciò che permette una critica grafica delle dicotomie orale/scritto, consuetudine/legge. Si coglie dunque la normatività della pratica, come configurazione (Robilant) del mondo, ovvero come sua de-cisione (Sini). Si riconosce infine la pratica filosofico-giuridica, nel suo procedere critico e definitorio volto a corrispondere alla norma, come sempre già normata: ciò che proponiamo di vedere come una consuetudine nomo-grafica. In questo paradosso nomico della filosofia del diritto vediamo un privilegio filosofico.

**Parole chiave:** diritto, scrittura, regola, consuetudine, tecnologia

**Sommario:** 1. Introduzione. Tecnologie del diritto – 2. Tecnologie della parola – 2.1. Ong. La tecnologizzazione della parola – 2.2. Goody. La ragione grafica – 2.3. Havelock. L'unicità dell'alfabeto greco – 2.4. Svenbro. La lettura in Grecia antica – 2.5. Illich. L'invenzione del testo – 2.6. Auroux. La rivoluzione della grammatizzazione – 3. Positivizzazione della regola – 4. Decisione grafica – 5. Conclusione. Consuetudine come nomografia

## 1. Introduzione. Tecnologie del diritto

Chiunque si sia formato nelle istituzioni di diritto non confonde una norma giuridica con una norma linguistica od ortografica. Come ogni suo omologo specialista di altre discipline, egli è stato istruito nell'abc democratico e universale. Il sapere gli si presenta ordinato in domini, come un sistema; e la reiterata distinzione di tali domini è una conferma così efficace dell'ordine, ch'egli non domanda altra giustificazione per la loro distinzione. La circolarità di tale logica non si rivela una fallacia; al contrario, essa pare rispecchiare nel sapere l'ordine delle cose.

Quest'approccio epistemologico, che si definisce realista o naturalista (ma che da giuristi potremmo definire *dogmatico*<sup>1</sup>), parte dalla realtà per adeguare la scienza: la prima si presenta in sé divisa in lingue, scritture, diritti, società, culture; la seconda si costituisce di proposizioni vere, cioè corrispondenti. La non confusione di domini diversi del sapere è dunque un presupposto ovvio e aproblematico per un pensiero e un discorso ragionevoli: là dove la ragione sta nel dire la realtà com'è, cioè ordinata<sup>2</sup>.

La scienza si istituisce così come logica del vero; e la *scientia iuris* trova il suo legittimo posto nel sistema del sapere grazie al suo valore di verità rispetto alla realtà del diritto. La linguistica farà altrettanto per la lingua; l'antropologia per la cultura. L'epistemologia dirà infine la verità della scienza *tout court*, a dimostrazione di quanto riflessiva e autocritica sa essere la ragione, o circolare. È prevista addirittura una scienza del bene, l'etica, che ne definisce i canoni e calcola la conformità o la devianza del comportamento degli scienziati.

Ponendoci allora in una prospettiva propriamente giuridica, è quanto meno curioso che un sapere rivolto alla norma – un sapere che voglia corrispondere alla norma – poco s'interroggi sulla normatività di una simile ordinazione del sapere. La ragionevolezza del discorso che dice il vero è a tal punto aproblematica e presupposta, ch'essa è una condizione di possibilità per un discorso legittimamente scientifico: il resto è tautologicamente qualificato come non razionale, illogico, dunque non vero. La *scientia iuris* si trova così nella paradossale posizione di dire la verità della norma e di presupporre la normatività del discorso scientifico.

Tale normatività è certo condivisa da tutte le scienze, in quanto figlie della filosofia. Come ricorda Ronchi, l'istituzione del *logos* filosofico, che dice il vero per tutti (universale) e sa rendere ragione nel confronto dialettico (pubblico), si pensa in opposizione al *mythos* dei poeti, falso e bugiardo. La nuova via del sapere si istituisce allora su un metodo discorsivo critico, che solo a rischio di paradosso può essere messo in crisi: in questo, il *méthodos* filosofico è ancora una *odòs* ascetica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mi riferisco all'uso polemico che fa Bobbio nel 1942 di "dommatica", accolto e rilanciato da Grossi con "mitologia", rispetto alla "scienza giuridica ottocentesca". Essa cova i "fantasmi" (il termine però è di Sini) del legalismo, dello statalismo e del volontarismo, dell'imperatività e coattività, che riducono drasticamente la nozione di diritto. Per anticipare una formula di Wittgenstein che useremo *infra*, Bobbio ci pare qui rivendicare una *scientia iuris* che sappia "mantenere la profondità" dell'esperienza giuridica, e l'attacco alla dommatica è lanciato proprio dalla consuetudine: da quell'*humus* di diritto "incarnato", come direbbe Grossi, di fatti (o *pratiche*, diremo noi) normativi, che scardina la classica teoria delle fonti. Vedi Bobbio (2010). Cfr. Grossi (2007, 2015, 2017). Per l'uso del termine 'fantasma', vedi Sini (2009: 98 e ss; 2012: 59 e ss.); sull'espressione di Wittgenstein (1975: 12) vedi *infra*: par. 4.

<sup>2</sup> Per una simile critica, trattando di un oggetto 'indisciplinato' quale il racconto ("*le récit est 'indiscipliné'*") si veda Gilbert (2023).

<sup>3</sup> Ronchi (1996: 29-40).

Proprio per il suo oggetto teorico, la scienza giuridica appare maggiormente esposta ai paradossi autocritici della filosofia, ossia all'aporia della domanda sulla domanda<sup>4</sup>. La filosofia del diritto in quanto filosofia della norma ha per così dire il privilegio di abitare il paradosso. La normatività appare allora quello strumento teorico propriamente giuridico, che mostra – come paradigma – le implicazioni metodologiche del sapere. Si intende cioè il sapere come una *pratica*, performata secondo percorsi (*méthodoï*) o forme (*idéai*) ripetute e riconoscibili: ciò che è propriamente una norma, una regola<sup>5</sup>.

Sulle orme dell'antropologia retorica di Raimondi<sup>6</sup>, consideriamo il vocabolario giuridico come un *thesaurus* d'immagini – che con termine medievale potremmo chiamare i *figuralia* del diritto<sup>7</sup> – sempre riattivabili. La *norma* in latino è una squadra, usata per tracciare angoli retti; a loro volta, la *regula* in latino e il *kanòn* in greco indicano la stecca o regolo, strumento usato per tracciare e misurare linee diritte. Occorre allora rievocare in tali nomi una pratica tecnologica di misurazione e tracciamento giusti, esatti, diritti; l'idea della *misura* da ripetere metodicamente e da cui non sfiorare, per non cadere nella dismisura e dunque nell'errore.

Guidati dalle riflessioni di Sini sull'automa<sup>8</sup>, interpretiamo la norma, il canone, la regola come strumenti, o *protesi*, che devono essere ripetuti per misurare la distanza, ossia per dividerla. Misura, divisione e ripetizione pro-ducono la distanza e pro-gettano la via (*odòs*) verso una fine. Il metodo per attraversare la via (*meta-odos*) consiste dunque nel ripetere la misura, cioè usare la protesi. Questa appare come strumentale al fine, benché propriamente sia la protesi a permettere di vedere la distanza, a produrla. Senza la proiezione dell'atto di misurare, di performare un metodo, come potremmo pensare la distanza? Inoltre, senza la rappresentazione del risultato del *lavoro*, cioè dell'uso della protesi, come potremmo pensare il fine<sup>9</sup>?

Per esempio, il bastone è strumentale all'azione di bastonare: è il mezzo per raggiungere il fine di aver bastonato. La distanza che mi separa dal fine può essere misurata in bastonate, in ripetizioni d'uso della protesi. Tuttavia, è impossibile avere l'idea di bastonare prima del bastone, cioè prima che il bastone mi rappresenti l'azione e il suo risultato. A rigore, però, esso diventa bastone solo ora che viene riconosciuto nella pratica che ha reso possibile. Mezzo e fine emergono allora assieme, nel loro riconoscimento (nella loro memoria, nel loro ritorno): la protesi si fa *rappresentazione* di se stessa, cioè del suo lavoro, come uso e come risultato.

Si comprende allora perché quello giuridico si riveli un ambito privilegiato per esperire il paradosso metateorico, ossia la critica della critica. Ogni misura è a sua volta misurabile: la regola può essere regolata da un'altra regola, dividendo o moltiplicando la misura all'infinito. Zenone ha colto precisamente il paradosso della misura, che è un paradosso metodologico. Il sapere è sempre il sapere

<sup>4</sup> Sini (2016a: 174 e ss). Il nostro lavoro intende, se non corrispondere, almeno esercitarsi al pensiero siniano in una chiave filosofico-giuridica.

<sup>5</sup> Sul concetto di pratica, centrale nella filosofia di Sini (che tuttavia non lo lega alla norma), si veda Sini (2016a: 132-173; 2014: 205-280); Di Martino (1998).

<sup>6</sup> Raimondi (2014). Il linguista allarga la portata della sua disciplina: la retorica, nel costitutivo interesse per l'altro – per il comportamento (*ethos*) e l'emozione (*pathos*) generati nel dialogo, ma altresì per l'immaginario comune (*topoi*) –, è “non solo una tecnica, dunque, ma uno strumento interpretativo per un'antropologia dell'uomo contemporaneo”.

<sup>7</sup> Legendre (2005: 200).

<sup>8</sup> Sini (2009).

<sup>9</sup> Sini chiama “protesi” quello strumento esosomatico che rappresenta – nella sua presenza inerte – l'azione (l'uso dello strumento stesso), dunque il fine dell'azione. La protesi funziona come un segno: essa significa il fine (l'oggetto) mentre si espone come mezzo; in questo modo, l'utente è rimbalzato dalla protesi in posizione-funzione di soggetto agente.

di una pratica: è il sapere della rappresentazione che la protesi dà del suo lavoro. Quel sapere non può uscire (*aporia*) dal suo metodo, ma solo ripeterlo all'infinito. L'uscita (*euforia*) è un salto non saputo ma praticato: è una *soglia* che apre una nuova pratica. Essa verrà riconosciuta, nella *distanza* dalle altre pratiche, solo a cose fatte, cioè già performando il *suo* sapere.

In questa prospettiva – in questa *figura teorica*, che come tale è già esposta alla normatività di un metodo del sapere – la filosofia appare una pratica del discorso alfabetico. Havelock ha mostrato che senza la tecnologia dell'alfabeto greco la metafisica non sarebbe stata possibile<sup>10</sup>. Notiamo che l'ha dimostrato frequentando una pratica del sapere, quella storico-linguistico-antropologica, che è un prodotto di quella stessa filosofia da lui indagata; e ha descritto la tecnologia dei *gràmματα* greci a partire da una tecnologia figlia, o meglio da una tradizione di tecnologie figlie, che ha nel libro elettronico un esito per Havelock tanto impensato quanto per noi ovvio.

La constatazione che il nostro diritto è scritto appare ora meno banale di come sarebbe potuta apparire *supra*. La *scientia iuris* frequenta quella stessa tradizione tecnologica che ha letteralmente concepito il sapere come discorso dell'anima razionale. Dare ragione, *logon didonai*, è il metodo pubblico che permette alla filosofia di pensarsi come scienza della verità, a differenza della follia estatica dei poeti. Un metodo orale, la dialettica sulla pubblica piazza, reso possibile dalla scrittura alfabetica. Così, è la *scientia iuris* che definisce il concetto di diritto, e la *institutio* del futuro giurista informa un'anima razionale, capace di sussumere e argomentare.

Il nostro diritto s'inscrive così in una *consuetudine* millenaria. Si pensi, per esempio, al riconoscimento del significato giuridico di un uso: è una categorizzazione che poco ha di orale. Non s'intende qui soltanto la qualificazione legale della consuetudine, *secundum* o *praeter* o *contra legem*<sup>11</sup>; altresì, s'intende la riflessione concettuale sull'uso stesso, la sua autocomprensione come atto di diritto. In una *traditio* scritta come la nostra, tale 'sguardo panoramico' sulla realtà sociale è già un ordinamento: ponendosi da fuori cioè di contro, esso proietta il proprio *régime scopique* – per usare una formula di Gilbert<sup>12</sup> – sul mondo. Così facendo, esso corrisponde ragionevolmente alla consuetudine, cogliendone la distanza dalle altre forme (*ideai*) di diritto.

L'approccio tecnologico al sapere che qui proponiamo è allora un approccio normativo, facendo della norma, della regola il paradigma di ogni protesi; in questo senso, è un approccio propriamente giuridico. La *scientia iuris*, quale sapere che intende corrispondere alla norma, si riconosce così al nodo della domanda filosofica, ossia nel suo metodo. Seguendo questo percorso, questa traccia già prefigurata, ci esercitiamo ad una *genealogia* del nostro sapere attraverso alcune "tecnologie dell'intelletto"<sup>13</sup>, di cui la scrittura è per noi il prototipo. Da questo 'giro più lungo' torneremo al diritto, per tracciare una *figura grafica della norma*.

Nella filosofia del diritto di Robilant, ogni teoria è una *figura* che seleziona i propri elementi e li dispone in un "quadro unificante". Tale quadro è pre-orientato da interessi ed esigenze propri del contesto teorico stesso, in una coerenza reticolare con altre figure. Emerge così un "ordine nomico",

<sup>10</sup> Vedi *infra*, § 2.3.

<sup>11</sup> Vedi la voce *Consuetudine e fatto normativo* in Bobbio (1994: 17-57). Cfr. Bombelli, Heritier (2023) Zorsetto (2008).

<sup>12</sup> Frutto delle sue ultime ricerche, Jacques Athanase Gilbert ha utilizzato la formula *regime scopique* in alcuni seminari, per indicare la cogenza del punto visuale: in ambito cinematografico, s'immagini la differenza tra la *prospettiva* di fronte allo schermo e l'*immersione* attraverso il casco a 360 gradi. Cfr. Gilbert (2023).

<sup>13</sup> Goody (1987: 26).

che incide la teoria, la sua *forma*, e ne decide il senso<sup>14</sup>. Tale pratica di tracciare (*graphhein*) il sapere come figura è inevitabile; anche noi qui proponiamo nient'altro che una sua possibile riscrittura.

## 2. Tecnologie della parola

“Non c'è modo di confutare il mondo dell'oralità primaria, lo si può solo abbandonare imparando a leggere e scrivere”<sup>15</sup>. Queste parole di Ong ci invitano ad immaginare lo stacco o strappo (o ancora il salto: le metafore sono tutte dei nostri autori) della scrittura. La nuova pratica è una *soglia* che apre ad un mondo prima 'impossibile' – e impossibile, viceversa, diviene ora il mondo esperito prima<sup>16</sup>. L'evento della scrittura, “attività particolarmente appropriativa e imperialistica”, che assimila a sé la parola, il pensiero, la conoscenza, è l'ingresso in un nuovo “universo mentale e della comunicazione”<sup>17</sup>. Auroux, che considera – oltre alla scrittura, quale “prima rivoluzione tecnolinguistica” – la grammatizzazione quale “seconda rivoluzione”, parla di “*spazi/tempo di comunicazione* le cui dimensioni e omogeneità sono incommensurabili con quelle che possono esistere in una società orale”<sup>18</sup>. Più che una tecnologia, allora, è un'attività di *Technologizing of the World* (come esprime il sottotitolo originale di Ong): è cioè un modellare plastico e un creare artigiano; così come il *grafo* al tempo riusa e ritaglia il suo luogo di rappresentazione.

È opportuno chiarire fin da ora – pur riservando l'argomentazione ai due paragrafi successivi – che proprio il taglio, l'apertura, la cesura operata dalla pratica è il pensiero 'impossibile' da pensare. La metafora della *rivoluzione* tecnologica (della scrittura, dell'alfabeto, del testo, della grammatica, della stampa, dell'informatica...) è non a caso quella prediletta dai nostri autori. Una rivoluzione da pensarsi magari come intervallo aperto piuttosto che come evento puntuale; come accumulo di elementi già resi disponibili, poi riconfigurati e riformati in un *novum* di possibilità<sup>19</sup>. Come accade per ogni soglia, però, il suo attraversamento è riconosciuto solo *a posteriori*, a cose fatte, cioè a partire dalla nuova posizione: di qui la difficoltà di pensare la discontinuità, se non dalla fine e dunque proponendo una storia (magari scientifica e documentata). In questo modo (metodo), l'esperienza del mondo aperto dalle altre pratiche è al tempo stesso perduta e perfettamente corrisposta, cioè scritta (incisa e decisa) nella nostra: ciò che Sini chiama una *auto-bio-grafia*<sup>20</sup>.

### 2.1. Ong. La tecnologizzazione della parola

Il passaggio dall'oralità alla scrittura è un passaggio dall'udito alla vista. Seguendo una tradizione fenomenologica, Ong coglie alcune differenze fondamentali tra sonoro e visibile. Se l'uditore è al centro, immerso nel suono che fluisce da ogni dove e che lo avvolge, tanto da non poter sottrarvisi (Sini

<sup>14</sup> Robilant (1983; 1990; 1995; 2008). Cfr. Heritier (2009: *Parte prima*).

<sup>15</sup> Ong (2014: 100).

<sup>16</sup> *Ivi*: 55.

<sup>17</sup> *Ivi*: 41-42, 52.

<sup>18</sup> Auroux (1998: 97).

<sup>19</sup> *Ivi*: 5, 12-14.

<sup>20</sup> Sini (2016d: 337).

parla a tal proposito di “invasione”<sup>21</sup>); lo spettatore è invece di fronte, cioè fuori e a distanza, e guarda in una sola direzione, selezionando ciò che mette a fuoco (ma può sempre chiudere gli occhi). L’udito unifica, ingloba; colloca nell’*umbilicus mundi*; la vista seleziona, scinde; colloca di contro<sup>22</sup>. Il suono – e la voce come suono corale, ossia istituito dall’uomo (sua ‘culla’, come direbbe Sini) – è l’evento pubblico rivelatore: Ong ricorda che *dabar* in ebraico vale sia ‘parola’ sia ‘evento’. La tradizione orale fa esperienza di parole potenti; lo dice bene Ronchi: “Apollo quando profetizza, ‘realizza’ e il poeta quando nomina produce nella presenza le schiere degli eroi e degli dei”<sup>23</sup>). Al contrario della voce, che è pubblica e accomuna in un *uditorio*, dove si diventa “un tutt’uno”, la scrittura isola il lettore in un mondo privato<sup>24</sup>.

Proprio la diversa fenomenologia dei due sensi, mostra ancora Ong, informa i rispettivi corpi della parola e del pensiero. L’oralità appare allora formulaica e aggregativa, cioè predilige frasi fatte e ridondanti; conservatrice, poiché ripete la tradizione e inibisce la novità; eppure anche omeostatica, dacché elimina il superfluo e aggiusta continuamente la sua memoria, variando proprio nella ripetizione; enfatica e partecipativa, in quanto provoca alla identificazione corale con il *mythos*, la parola monumentale; situazionale ed esperienziale, se dipende dall’occasione e si radica nel contesto, in una reciproca influenza tra parola e uditorio; operativa e concreta, nel senso forte di fare della voce un atto potente, un modo d’azione. La parola orale muore: come ogni suono, “esiste solo nel momento in cui sta morendo”; è una parola-evento (da cui anche il suo potere). La parola scritta, invece, resta: è documento sempre disponibile, da ripercorrere indietro e avanti; è uno spazio. La scrittura, perciò, risulta dieterica, analitica; proprio perché è fissa, incentiva speculazioni e sperimentazioni nuove; staccandosi dal contesto, si fa astratta e neutrale; disposta ad una “analisi retrospettiva”, discrimina e riflette sull’uso della parola precisa; resa oggetto tangibile, si separa dal soggetto e diviene propriamente oggettiva<sup>25</sup>.

Ong avverte che le frasi fatte e la formularità ripetitiva sono la “sostanza stessa del pensiero” orale. Anzi, “quanto più sofisticato è il pensiero che si organizza oralmente, tanto più aumentano le probabilità che esso sia caratterizzato dall’uso di frasi fatte”<sup>26</sup>. Senza l’ausilio documentale della scrittura, la memoria si appoggia alla modularità del pensiero, alla ripetizione tematica e sintattica, ossia al *ritmo* tanto vocale quanto corporeo. Dall’antropologia del gesto di Jousse, Ong coglie la stretta correlazione tra parola e corpo, e rievoca l’aggettivo *verbomoteur* per indicare un rapporto musicale e corale alla parola, che poco si confà all’oggettività e alla concettualità della ‘realtà’ scritta. Jousse lo riferisce alle antiche culture ebraiche e aramaiche, che pur conoscendo la scrittura restano “fondamentalmente orali”<sup>27</sup>. In particolare, Jousse indaga l’incorporazione della parola, ossia quelle tecniche psicomotorie che incarnano la sequenza parlata: il movimento ritmico (dondolio, ciondolio) unito alla cantilena e alla melodia, nonché la naturale “complementarità disimmetrica bilaterale” del corpo, grazie alla quale gli enunciati sono incisi a destra o a sinistra, davanti o dietro, nel corpo e nelle membra (e non solo nelle orecchie e negli occhi)<sup>28</sup>. È evidente, allora, come la memoria somatica e musicale dell’oralità sia incommensurabile con la ‘chiusura’ enciclopedica e ortografica di un manuale o di dizionario; e che,

<sup>21</sup> Sini (2014: 209).

<sup>22</sup> Ong 2014: 117 e ss.).

<sup>23</sup> Cfr. Ronchi (1996: 25). Sul *kléos*, la gloria poetica, che risuona ed evoca, cfr. Svenbro 1991: 14 e *passim*).

<sup>24</sup> Ong (2014: 78-79, 120-121).

<sup>25</sup> *Ivi*: capp. 3-4.

<sup>26</sup> *Ivi*: 81.

<sup>27</sup> *Ivi*: 78, 114.

<sup>28</sup> Cfr. Illich (1994: 57, 175).

ancora, la lingua ridondante ed eccessiva che dà corpo a “pensieri memorabili” appare – viene da dire – infantile rispetto a quel “grafoletto” – come lo chiama Ong – che è la lingua ordinata e corretta dalla pratica letteraria<sup>29</sup>.

## 2.2. Goody. La ragione grafica

La *raison graphique* è ampiamente indagata da Goody<sup>30</sup>. Daremo *infra* qualche esempio di come le diverse scritture possano imporre le proprie ragioni *etiche*, comportando cioè specifiche etologie e ortopedie di lettura. Non è certo la stessa pratica né lo stesso corpo a disporsi ai petroglifi di Lascaux, alle incisioni cuneiformi babilonesi, ai geroglifici egizi, ai pittogrammi cinesi, ai sillabari semitici, all’alfabeto greco o all’ipertesto elettronico. Ogni scrittura segna una propria economia dello spazio e del tempo di fruizione, una regola di movimento, prima di tutto corporeo. Ma ci preme ora mostrare con Goody come una semplice lista o una tabella possano ordinare la parola e il pensiero: un ordine che – memori di Robilant – potremmo chiamare *nomico*. Oltre all’effetto di oggettivazione sul supporto scrittorio (il cui rimbalzo è il soggetto), la forza tecnologica è data dalla *bidimensionalità*. Diversamente dal flusso morente della voce, dentro il quale si viene trasportati, la lista “può leggersi in diverse direzioni, sia lateralmente che verso il basso, cioè dall’alto in basso e da sinistra a destra; ha un chiaro inizio e una precisa fine, cioè una delimitazione, un bordo, come un pezzo di tessuto”<sup>31</sup>. Il “riduzionismo grafico” di lista e tabella obbliga a includere o escludere, a categorizzare e gerarchizzare: cioè forza ai *suoi* limiti<sup>32</sup>. La normatività di un simile metodo si fa evidente quando compaiano spazi vuoti, che non abbiano corrispondenza conosciuta nel reale: quel valore, quel dato è *prescritto* dalla tabella. È un ‘elemento assente’. Un ottimo esempio ce lo fornisce Auroux, che riporta lo *Specchio delle Rime* di Zhang Lizhi (un dizionario di rime cinese in forma tabulare risalente al 1161): “Zahng Lizhi segna con un cerchietto i valori previsti nella tavola ai quali non corrisponde alcun carattere”<sup>33</sup>.

La logica della scrittura informa l’intera organizzazione sociale. In tema di religione – ma la mossa è di estremo interesse per il giurista –, Goody inverte la vulgata dotta (scritta) che assume la “staticità come caratteristica dei sistemi religiosi delle società semplici, non dotate di scrittura: staticità a cui si opporrebbero la dinamicità e il cambiamento dei sistemi religiosi del mondo moderno”<sup>34</sup>. “Il concetto di ‘una/la’ religione” – opposto a paganesimo, animismo, idolatria *et similia* – è scritto: nelle lingue africane, non c’è un corrispondente per ‘religione’ o ‘rito’, né i praticanti considerano le loro credenze come “un insieme a sé”<sup>35</sup>. Le religioni scritte, fedeli a testi sacri tramandati in forma canonica, dotate

<sup>29</sup> Ong (2014: 160).

<sup>30</sup> Goody (1987). Nella traduzione francese, il testo è intitolato *Sur la raison graphique*.

<sup>31</sup> *Ivi*: 97.

<sup>32</sup> *Ivi*: 100, 122 e *passim*.

<sup>33</sup> Auroux (1998: 40-41).

<sup>34</sup> Goody (1988: 9). Kelsen – lo si ricorderà – oppone i sistemi statici giusnaturalisti (deduzione da principi) ai sistemi dinamici giuspositivisti (delega d’autorità): Kelsen (1963: 113-114; 2000: 95 e ss.; 2021). Cfr. Bobbio (1993: 202). Robilant inverte tale dicotomia: gli ordini statici sono “*costruiti* da un legislatore, e mutabili solo dal legislatore medesimo”; quelli dinamici “non sono imposti da un legislatore, bensì dal fatto di *seguire un principio che dà luogo a un certo genere di scelte e di comportamenti*”, Robilant (2008: 179-180).

<sup>35</sup> Goody (1988: 6). È appena il caso di ricordare, con Stolfi, che il mondo greco antico non ha un termine per ‘diritto’ (ma nemmeno per ‘linguaggio’) e non lo distingue mai pienamente da religione, politica, etica. Vedi: Stolfi (2020).

di una classe clericale di specialisti del testo, sono religioni di frontiera e conversione, non unicamente di nascita. Al contrario, “risulta di fatto impossibile praticare la religione ashanti se non si è Ashanti; inoltre la religione ashanti odierna è molto probabilmente assai diversa da quella di cent’anni fa”<sup>36</sup>. Non costrette ad una parola-oggetto, le culture orali sono infatti molto più “flessibili” di quanto normalmente si creda, “più portate al cambiamento e all’assorbimento, che al rigetto e alla conversione”<sup>37</sup>. A dimostrazione della creatività orale su riti e miti, Goody riporta la sua esperienza presso i Lo Dagaa del Ghana settentrionale. Solo quando, dagli anni ’50, egli comincia ad usare un registratore a batterie, si accorge che il racconto del Bagre – centrale e conosciuto da tutti i Lo Dagaa, come per un cristiano il Padre Nostro – varia, anche profondamente, ad ogni recitazione<sup>38</sup>.

Mentre una società orale incorpora credenze e riformula più facilmente il sistema di valori (si pensi al fenomeno della migrazione degli “altari di medicina”, col loro carico di tabù), la religione scritta espande la sua ortodossia e rigetta idoli e feticci, applicando a popoli diversi canoni universali. La “formulazione scritta favorisce la decontestualizzazione e la generalizzazione [...]: nei codici scritti vige la tendenza alla formula ‘astratta’ e ‘univoca’ che ricomprenda, e in un certo senso sostituisca, le norme più contestualizzate delle società orali”<sup>39</sup>. L’universalismo etico della scrittura, che fissa regole di ‘bene e male’ valide per tutti e staccate dalle situazioni – propriamente, una morale – realizza un’“ideologia” indipendente e autonoma. La codificazione di categorie e regole ne modifica radicalmente l’operatività e il contesto di coerenza. Si pensi alla *prova* della responsabilità e della causalità; nonché alle *logiche* di equità e contraddizione. In una società orale, per esempio, “la risposta all’omicidio varia in relazione alla distanza sociale tra le parti”, oltre che per ragioni di conservazione del gruppo. D’altro canto, l’astratta generalizzazione del ‘non uccidere’ può generare “posizioni per un certo aspetto ‘estreme’ ma, cionondimeno, ‘logiche’ nel quadro dell’universalismo”, come i pacifisti e i vegani<sup>40</sup>.

### 2.3. Havelock. L’unicità dell’alfabeto greco

Come sappiamo, le qualità della scrittura sono oggetto di esplicita critica, nel *Fedro* e nella *Lettera VII*, da parte di Platone. Il quale peraltro, come afferma Havelock, proprio all’alfabeto greco – alla riflessione critica e al *logos* ideale ch’esso apre – deve un pensiero (e una prosa) inauditi. Come gli esseri generati dalla pittura, così lo scritto tace, immobile; se gli si rivolge una domanda, esso risponde sempre la stessa cosa (*isa*). Lo scritto manca d’interiorità; separato dal padre, senza pudore passa a dritta e a manca, per le mani di tutti. Esso non si difende nell’agone dialettico; al contrario, si espone all’abuso ignorante o malevolo. Nessun uomo di senno – nemmeno il legislatore! – oserebbe mai mettere per iscritto cose serie<sup>41</sup>.

La democraticità della scrittura alfabetica, la sua *iso-nomia* uguale per tutti, è l’effetto dell’omologazione della lettura. Come ha compreso Havelock, la pratica potente, quella che genera lo

<sup>36</sup> Goody (1988: 7).

<sup>37</sup> *Ivi*: 12.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*: 14-15.

<sup>40</sup> *Ivi*: 15-16, 19-20.

<sup>41</sup> Per un’analisi di questi passi platonici, cfr. Trabattoni (2019: 65-67); Ronchi (1996: 99-100); Sini (2016b: 199-210); Svenbro (1991: 29-30).

“scoppio di tuono” – com’egli immagina la trascrizione di Omero sotto i Pisistratidi<sup>42</sup> –, quella con cui i greci compiono il ‘balzo’ dell’astrazione e della idealizzazione, non è tanto la pratica dello scrittore, bensì la pratica del “lettore universale”<sup>43</sup>. Solo l’alfabeto greco, con la sua dissacrante facilità, permette una comunità di lettori. Nessuna scrittura precedente è da tanto. I cosiddetti alfabeti semitici (fenicio, ebraico antico, aramaico) sono esclusivamente consonantici: Gelb (maestro di Havelock) li definisce giustamente sillabari<sup>44</sup>. La loro corretta vocalizzazione richiede una decifrazione e un’anticipazione del senso generale del testo: una pratica da specialisti, impossibile da generalizzare. I greci furono i primi ad indicare in modo sistematico e regolare il suono vocalico. L’inserimento delle ‘consonanti deboli’, con funzione performativa rispetto al segno sillabico vicino (ossia come *matres lectionis*), era sporadico e irregolare presso i semiti. I greci perfezionarono il metodo della *scriptio plena*; e così per primi lessero i *gràmματα*<sup>45</sup>.

La facilità dell’alfabeto greco (poi trasmessa a quello latino, da esso adattato) risiede nel suo lavoro di atomizzazione: la lingua divisibile in *stoicheia* è propriamente il suo prodotto. Un’astrazione, un gesto letteralmente inaudito: se le consonanti sono propriamente *symphona*, esse non esistono (non possono essere pronunciate) se non unite ad una vocale (foss’anche un ‘nulla’, uno *schwa*), in quella che solo ora appare una sillaba. La consonante da sola, dice Havelock, è un “suono inesistente”; riflessi, rimbalzati dalle lettere, i greci si trovano tra le mani suoni afoni (*aphona*)<sup>46</sup>. Le lettere scrivono elementi *ideali*, atomi puri da combinare – come punti di una linea – nelle parole; a loro volta, queste si riducono a una forma, grafica e semantica (il greco delle origini non ha un termine per designare ‘la parola’). L’esito, impensato e forse impensabile da Platone in quanto *exitus* – lui che più di ogni altro vi era dentro –, fu la concettualizzazione e il formalismo logico: la cosa in sé, l’idea universale, uguale per tutti e dunque democratica. Eppure, diciamo noi ora (e dovremo chiederci perché possiamo dirlo), la metafisica resta cieca alla sua normatività grafica: suo “debito”, suo “sfregio”<sup>47</sup>.

La possibilità di trascrivere con precisione puntuale il discorso destituisce la narrazione poetico-musicale della sua funzione mnemonica, ma altresì della sua autorità. Non più legato alla singolarità del canto ritmico e mimetico, il *mythos* monumentale si espone alla critica dissacrante, che ne evidenzia le contraddizioni. I nuovi usi prosaici della parola sdrammatizzano la memoria e danno così propriamente inizio alla logica e alla storia. Fatti e argomenti sostituiscono i personaggi come soggetti del discorso; questi non *fanno* azioni dinamiche, bensì *sono* in un certo *status* di qualità e proprietà stabili. Il verbo essere subisce propriamente una metafora: è trasferito a una relazione soggetto-predicato. “L’uso narrativizzato si è trasformato in un impiego logico. Questo linguaggio concettuale richiede altresì che i predicati greci divengano generalizzati, usando il neutro generico”. Emerge la teoria critica, e gli argomenti pro e contro possono essere dimostrati o confutati, in base alla loro coerenza o contraddizione rispetto all’univocità lineare del *logos* scritto. Allo stesso modo, il tempo si storicizza nel *passato*: separato, obiettivo, messo a distanza come cosa in sé, scritto nella linearità irreversibile e misurabile. Si afferma un nuovo uso del termine *logos*, come “discorso prosaico e alfabetizzato”<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Havelock, Hershbell (1981: 3).

<sup>43</sup> Havelock (1987).

<sup>44</sup> Gelb (1993).

<sup>45</sup> *Ivi*: 250. Cfr. Ronchi (1996: 87-90); Stähli (1986).

<sup>46</sup> Havelock (1987: 32-49).

<sup>47</sup> Sui concetti di debito e sfregio, vedi rispettivamente: Sini (2016d: 336); Legendre (2010).

<sup>48</sup> Havelock (1987). Cfr. Di Martino (1998: 162-168).

## 2.4. Svenbro. La lettura in Grecia antica

I greci dimostrano di avere consapevolezza del potere e finanche della violenza della scrittura sul lettore. Poiché la lettura, come ci dimostra Svenbro, è in Grecia antica (così come tornerà ad essere in Europa altomedievale) performata ad alta voce, la vocalizzazione è programmata e per così dire inscritta. La scrittura resta silenziosa (*sigosa*), muta cioè insensata (*àlogos*: mentre il senso, il *logos*, risuona), senza la voce del lettore. La *nòesis* o *anàgnosis*, ossia il riconoscimento del significato, è propriamente aurale, non ottica: lo stesso lettore (complice anche la *scriptiocontinua*) intende solo quando si ascolta leggere, dunque solo in quanto uditore. Egli deve allora cedere alla traccia, sottomettersi al suo potere e concedersi all'uso: tale quale uno strumento – *organon empsychon*, animato, come lo definisce Aristotele; *instrumentum vocale*, come chiamerà Varrone i suoi schiavi – egli è al servizio dello scritto e dello scrittore. Unica possibile scelta, quella di non leggere<sup>49</sup>.

Non stupisce allora che i greci pensino il rapporto scrittore-lettore secondo un paradigma sessuale, anzi pederastico: ponendo il primo nel ruolo attivo dell'*erastès*, l'amante, e il secondo in quello passivo dell'*eròmenos*, l'amato. La pederastia svolge del resto una funzione fondamentale nella *paideia* greca, tanto nella scuola elementare (dove si impara a leggere e scrivere) quanto nell'avvicinamento al mondo adulto. Proprio la posizione passiva dell'*eròmenos* è per così dire in bilico: egli non deve identificarsi nel ruolo, provar piacere e dunque cedere troppo spesso o a troppi *erastài*; al contrario, deve applicarsi con moderazione, *sophrosyne*, per il raggiungimento di quelle conoscenze che lo renderanno un uomo sapiente e buono, *sophòs* e *agathòs*. Da una "ortopedia sociale", acclamata dall'epiteto *kalòs*, bello, si può facilmente cadere nell'ignominia del *kakòs*, brutto, o peggio *katapygon* (il cui significato osceno è chiaro: da *pygè*, il fondoschiava). E proprio su questa infamia gioca l'immagine violenta, che compare su alcuni vasi attici del V secolo, di un lettore 'smodato', chino su una stele che riporta caratteri volutamente senza senso: se il lettore-*eròmenos* è disposto a concedere il proprio corpo per far risuonare parole altrui, il lettore-*katapygon*, identificatosi nel ruolo, scopre troppo tardi di non apprendere né servire nulla<sup>50</sup>.

L'ambiguità del lettore, insieme necessario e inferiore (o servile, in rapporto allo scrittore che si serve di lui), è in effetti dello stesso tipo di quella dell'*eròmenos*. Si può dunque pensare che la lettura, compito che i Greci volentieri lasciano agli schiavi, come nel *Teeteto* di Platone, deve essere praticata con moderazione, per non divenire un vizio. O meglio: chi legge non deve identificarsi nel ruolo del lettore se vuole rimanere libero, libero cioè dalle costrizioni imposte dall'Altro. Tanto vale rimanere *ta gràmματα phaulos*, 'debole in lettura', cioè capace di leggere, ma niente di più.<sup>51</sup>

La scrittura in Grecia è dunque propriamente una "scrittura orale", come la defisce Svenbro: la voce ne è il supplemento, l'epi-logo necessario alla manifestazione del senso. La scrittura, non essendo autonoma, non rappresenta in sé la voce: essa semmai produrrà – tramite lo strumento animato – una vocalizzazione, questa sì rappresentazione fittizia dello *spiritus* dello scrittore<sup>52</sup>. Tuttavia, seppur molto marginale e "anomala", la lettura silenziosa è eccezionalmente attestata in Grecia forse già dalla fine del VI secolo. Svenbro ipotizza che proprio il teatro, con l'originale separazione tra pubblico e scena, abbia

<sup>49</sup> Svenbro (1991: capp. 1-3).

<sup>50</sup> *Ivi*: cap. 10.

<sup>51</sup> *Ivi*: 194-195.

<sup>52</sup> *Ivi*: 165-166.

suggerito la possibilità di una nuova autonomia grafica. L'attore, *hypocritès*, interpreta-risponde ai dubbi degli spettatori, *theastài*, che solo possono osservare il destino rovinoso senza interagire, come propriamente vuole il gioco, *paidià*, teatrale. La voce dell'attore si sostituisce allo scritto del poeta tragico, trattenendolo nella memoria, nello spazio mentale (*phren* o *psychè*). Il pubblico non ascolta una lettura, suppletiva e servile, bensì una "scrittura vocale" autonoma dall'oggetto; questo, secondo Svenbro, ha suggerito un diverso rapporto con lo scritto. Se per il lettore tradizionale esso è attivo, motorio, nello sforzo oculo-orale-aurale di produrre i suoni per ascoltarli e decifrarne il senso; per il lettore silenzioso tale rapporto è passivo: "gli sembra che la scrittura 'parli'. Egli è all'ascolto di una scrittura – così come lo spettatore a teatro è all'ascolto della scrittura vocale degli attori"<sup>53</sup>. La metafora scenica verrebbe così interiorizzata dallo spazio scritto, "attribuendo il ruolo dello spettatore al lettore"; allo stesso modo, proprio la scrittura serve al mondo poetico-tragico per pensare la memoria dell'attore, come "libro dell'anima" in cui è inscritto il testo<sup>54</sup>.

## 2.5. Illich. L'invenzione del testo

La pedagogia greca della lettura appare incommensurabile con quella, indagata da Illich, risalente a circa millecinquecento anni dopo, in Europa medievale. Entrambe invero oggi esotiche, rispetto ad un'idea di testo e di cultura informatici. E proprio la testualità e la sua idealizzazione – l'astrazione, cioè, dal supporto scrittoriale e dal percorso meditativo della lettura altomedievale – è colta da Illich in una nuova pratica tecnologica. Intorno al 1150, si perfezionano "più d'una dozzina di invenzioni e accorgimenti tecnici, grazie alla quale la pagina si trasforma da spartito in testo"<sup>55</sup>.

L'effetto di questa nuova riformattazione della pagina e del libro sull'etologia e sulla semantica del leggere e, quindi, sul pensiero, fu più fondamentale di quella della stampa. Il principale effetto di quest'ultima fu infatti di meccanizzare il procedimento col quale tuttora si produce la pagina creata nei secoli XII-XIII<sup>56</sup>.

Comincia – come la chiama Steiner – l'"era del libro", che Illich considera oggi superata da quella dello schermo, nuova metafora epocale. Per misurare la distanza esperienziale e simbolica della lettura testuale moderna dalla *lectio* altomedievale, Illich sceglie – quale *summa* di quest'ultima – la figura di Ugo da San Vittore, autore nel 1128 del *Didascalicon*, "primo libro dedicato all'arte di leggere". Il sottotitolo dell'opera è *De studio legendi*, là dove lo *studium* è da intendersi come *amicitia*, amore della sapienza luminosa, desiderante e desiderata, da perseguire nella lettura come compito di autorealizzazione: compito universale, che Ugo affida tanto ai suoi discepoli monaci, quali *exemplum* per edificare la città, quanto a tutti i laici. La liturgia della Parola e la disciplina della *lectio* – nel cui

<sup>53</sup> *Ivi*: 171-172.

<sup>54</sup> *Ivi*: cap. 9. A tali rapporti di *interiorizzazione* "tra teatro e libro, come pure tra libro e anima" corrispondono "movimenti di *esteriorizzazione* che procedono in senso inverso". Così, "lo spazio mentale è naturalmente esteriorizzato nel libro": il promemoria, l'*hypòmnema* quale supporto esterno, da non confondere con la *mneme* vivente. A sua volta, lo spazio scritto può "esteriorizzarsi nello spazio teatrale": propriamente, la performance dell'attore con la sua "scrittura vocale"; ma altresì "la messa in scena nell'antica Grecia – e in maniera alquanto singolare - dello *Spettacolo dell'alfabeto* (in greco *Grammatikè théoria*) del poeta ateniese Callia". *Ivi*: 181-183.

<sup>55</sup> Illich (1994: 5).

<sup>56</sup> *Ivi*: 116-117.

ordine metodico occorre saper interiorizzare l'ordine cosmico – sono la via alla *sapientia* e dunque a Cristo. Nulla è superfluo nella tradizione didascalica di Ugo; occorre cercare i simboli di tale armonia e dedicarsi liberamente a Dio, *Deo vacari*, nella pace e quiete dell'*otium* cristiano: lasciarsi illuminare dalla pagina per trovarvi la *sapientia*, Cristo *remedium* contro le tenebre del peccato<sup>57</sup>.

Illich nota come quella di Ugo sia una concezione della “tecnica come ontologicamente riparatrice”<sup>58</sup>: la lettura meditativa come liturgia pubblica, di fronte a Dio e a tutti i presenti, *coram Deo et coram hominibus*, è una vera e propria arte di vita. La comunità dei monaci, che vive secondo la regola benedettina *ora et labora*, è una “comunità di borbottanti”, di “ruminanti”; scrittura e lettura sono necessariamente sonore. Se non sta compiendo il suo pellegrinaggio stanziale (*peregrinatio in stabilitate*) tra le pagine del libro, mormorando per le sue orecchie la *narratio*; o se non sta pronunciando *recto tono* per i confratelli la *lectio divina*, chino sulla pergamena traslucida, sforzandosi di mettere a fuoco, alla luce della lanterna, l'irregolare *scriptio continua*; il monaco rimastica i suoi versetti quando è al lavoro o canta con i confratelli le Scritture secondo le precise melodie gregoriane. Nei chiassosi *scriptoria*, solo sotto dettatura altrui o propria lo scriba guida la sua mano. L'azione della lettura è percepita come una frequentazione e una raccolta dalla *pagina* – termine che, da Plinio, Ugo riconduce ai filari di viti. Percorrendo le righe come i vimini di un graticcio, il lettore raccoglie il frutto della vite seminato dall'inchiostro dell'amanuense. Si ricorderà – per inciso – il cosiddetto *Indovinello veronese*. La metafora della vigna si accompagna ad un'ampia messe di metafore corporee e nutritive. Illich qui riprende gli studi di Jousse notando come la carnalità ritmica della lettura, il fatto che le righe siano cose da mettere in bocca e masticare, e da incorporare nei movimenti, derivi delle scuole ebraiche e coraniche<sup>59</sup>.

Solo un secolo dopo, “nelle sue linee essenziali, il libro somiglia molto più all'oggetto a noi familiare che non al libro su cui Ugo meditava”. Lo spazio vuoto tra le parole si impone progressivamente; lo stesso taglio subisce il discorso, diviso in capitoli e paragrafi; si separano così le *distinctiones*, cioè i diversi punti di vista, e i temi prendono sequenza numerica; domande retoriche e formule standard li rendono riconoscibili a colpo d'occhio; titoli e sommari permettono di farsi un'idea preliminare dell'organizzazione del discorso; i termini importanti vengono evidenziati; le *glossae*, da interlineari, passano subordinate al discorso principale e scritte in caratteri più piccoli; l'impaginazione è curata per una lettura chiara, rapida e silenziosa. La pergamena è sostituita dalla leggera carta, che permette una più agevole scrittura e lettura; i caratteri si rimpiccioliscono e si fa uso di abbreviazioni; un nuovo sistema di cucitura e una copertina flessibile permettono ora di aprire un libro interamente in mano. L'indice si fa alfabetico: l'uso della sequenza fissa delle lettere latine abc...z per ordinare nomi o materie – oggi “altrettanto naturale quanto l'uso delle lettere per comporre una parola” – è il prodotto di una generazione. Il libro, da spartito corale e *ordo* irreversibile, che si formava per concrezione di nuove *glossae* alla Parola luminosa, diviene ora lo specchio dei pensieri dell'autore. È costui ad imporre

<sup>57</sup> *Ivi*: capp. 1-6. La *lectio divina* consta di una faticosa *cogitatio* concettuale e di una più tranquilla *meditatio* anagogica: l'esegesi della Scrittura procede cioè da un primo significato letterale, ossia la *historia* così come è narrata *corporaliter*, a un secondo significato allegorico, con cui si indica altro dalla lettera; solo in un terzo momento giunge l'immedesimazione tropologica, che suggerisce *pro futuro*. Perché questa tecnica edificante porti davvero al *bonum* della sapienza, occorre conservare la *lectio* nella memoria, cioè nell'*arca* del cuore o *claustrum animae*. Ugo recupera la grande tradizione classica della mnemotecnica, ma la trasforma da “un modello statico-architettonico a un modello storico-relazionale”: immerso in un processo universale, spirituale e sociale, che Ugo chiama Chiesa, il lettore ricrea il tessuto della *historia* nel suo cuore, figurando nel suo intimo microcosmo il macrocosmo destinale della Chiesa.

<sup>58</sup> *Ivi*: 12.

<sup>59</sup> *Ivi*: cap. 3.

l'*ordinatio*. Il testo si astrae: le lettere divengono il suo “fantasma architettonico” sul vuoto della pagina; non più terreno da cui cogliere e gustare il dolce frutto orale-aurale delle parole, essa diventa una finzione di facciata. Il testo che galleggia su questa pagina non è propriamente da nessuna parte<sup>60</sup>.

## 2.6. Auroux. La rivoluzione della grammatizzazione

Per tutta l'antichità fino all'epoca di Ugo, e salvo pochissime eccezioni, l'alfabeto latino è usato per scrivere esclusivamente il latino letterario. “Nei seicentocinquant'anni in cui Roma domina il mondo mediterraneo, nessuna delle lingue dei popoli sottomessi è mai trascritta in caratteri romani”. Questo ‘monopolio’ del latino – parallelo a quello del greco sull'alfabeto greco – testimonia del rapporto biunivoco tra forma e suono<sup>61</sup>. D'altronde, i vernacoli che si sviluppano dal latino volgare non sono allora considerati propriamente una *lingua*, bensì *sermones*. Ancora agli inizi del XIV secolo, Dante distingue tra “lingua volgare”, che “apprendiamo imitando senza alcuna regola la balia”, e “grammatica”, che assicura una “certa inalterabile identità della lingua in tempi e luoghi diversi”<sup>62</sup>. Dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, il latino si era progressivamente irrigidito sotto il controllo della scrittura, diventando lingua colta: perfetta e regolare, esclusivamente maschile. “Per un europeo del IX secolo, il latino è principalmente una seconda lingua che si deve apprendere”<sup>63</sup>. La grammatica latina, dalle opere teoriche classiche di grande astrattezza (si pensi a Varrone e Prisciano), muta uso e diventa tecnica di apprendimento, con ovvi impoverimenti. L'uso dell'alfabeto latino per trascrivere i volgari, inizialmente sporadico, si attesta progressivamente. Precedute da quelle inglese e tedesca, nascono le prime letterature neolatine (XI secolo in Francia, XII in Spagna, XIII in Italia). Le grammatiche latine, complici le traduzioni, divengono così il modello di un metodo scientifico applicabile anche alle altre lingue.

Lentamente ma inesorabilmente si afferma l'idea che non soltanto gli scribi ma tutti i parlanti fanno uso, nel parlare, di una lingua, e che tale lingua può essere scritta, analizzata, insegnata e tradotta. Questa astrazione reificata del parlare, che chiamiamo lingua, può iniziare la sua carriera, consistente nel definire la realtà in una maniera nuova. Il parlare può essere ora inteso come un compitare il proprio pensiero<sup>64</sup>.

Auroux nota che la tradizione metalinguistica greco-latina non è la prima né la più raffinata. Vi sarebbero almeno altre cinque tradizioni indipendenti di sapere, pratico o teorico, sul linguaggio scritto: la sumero-accadica, l'egiziana, l'indiana, la cinese, l'araba. Tuttavia, è dalla tradizione greco-latina che, nel Rinascimento, origina quel “processo massivo di grammatizzazione” che segnerà tutta la scienza linguistica. Tessuta in un'iniziale rete neolatina, che sfrutta la familiarità linguistica e incentiva una sostanziale identità di metalinguaggi – ciò che Auroux chiama “Grammatica Latina Estesa” –, dal XV secolo l'analisi grammaticale diviene il metodo universale per spiegare e apprendere ogni lingua. “In nessun'altra cultura che non sia quella occidentale appare spontaneamente il progetto di descrivere le lingue del mondo”: progetto scientifico, volto a scoprire le leggi necessarie del loro sviluppo. Uno

<sup>60</sup> *Ivi*: capp. 6-7.

<sup>61</sup> *Ivi*: 68-69.

<sup>62</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, 1, 2-3; I, 9, 11. Cfr. Auroux (1998: 75, 96).

<sup>63</sup> Auroux (1998: 67). Cfr. Ong (2014: 165-168).

<sup>64</sup> Illich (1994: 72).

“strumento di dominazione e di accesso ai saperi delle altre civiltà”, che si accompagna alla colonizzazione progressiva<sup>65</sup>.

La grammatica, per Auroux, è un “*utensile linguistico*: così come il martello prolunga il gesto della mano e lo trasforma, una grammatica prolunga il parlato naturale, e dà accesso ad un corpus di regole e di forme”. Essa si genera per integrazione di oggetti tecno-linguistici in un sistema organico. Tra i primi strumenti metalinguistici dell’uomo, secondo Auroux, sono da annoverare le liste tematiche; a partire da queste, si estraggono sillabari e paradigmi. Queste operazioni implicano l’effetto oggettivante, di alterità e alterazione, operato dalla scrittura sul linguaggio; e usano – lo ricordiamo – la bidimensionalità nomica di elenchi e tabelle. Decisivo è poi un corpus di esempi: esso forma “il nocciolo della standardizzazione linguistica”. Stabili e autorevoli, testimoni di realtà, rappresentano al tempo stesso se stessi (ciò che Auroux chiama “autonomia”) e la lingua tutta (quali “costruzioni teoriche”). Ad uno “stadio più avanzato della formalizzazione” sono poi i paradigmi, specie se completi. Da soli, “equivalgono a un insieme di regole: basta sostituire un elemento lessicale qualunque a quello che serve nel paradigma, per generare una quantità indefinita di forme”. Una grammatica opera poi una categorizzazione delle unità, con nomi e definizioni delle proprietà; questo presuppone una segmentazione della catena parlata, cosa che in sé è già una “rappresentazione teorica della lingua”: per esempio, “la possibilità di applicare la nozione di ‘parola’ alle lingue non indoeuropee è lungi dall’evidenza”. Infine, le regole: posso essere descrittive o prescrittive, ma è “abbastanza facile” che si scambino. “Formulate in termini teorici, le regole precisano non solo l’estensione dei fenomeni linguistici, ma anche la loro *comprensione*”<sup>66</sup>.

La litterazione della lingua e l’alfabetizzazione dei parlanti, con conseguente formalizzazione e standardizzazione, sono moltiplicate dalla stampa. Di questa ulteriore “rivoluzione del libro”, come la definisce Eisenstein<sup>67</sup>, non è possibile qui trattare. Citiamo, su tutto, la precisione, ossia l’esattezza della riproduzione tipografica: mappe geografiche, disegni anatomici, progetti tecnici; e dizionari. La stampa concorre alla nascita dell’età moderna tanto nelle scienze naturali quanto in quelle umane. Ortografia, punteggiatura, morfologia sono assunte in capo a stampatori e tipografi, come standard professionali. Si genera, dice Auroux, uno “spazio illimitato nel quale ogni idioma, liberato dalla variazione geografica, diventa isotopo”. Nasce un oggetto nuovo e “paradossale”: il dizionario monolingue, destinato “ai parlanti della stessa lingua che devono essere guidati nella pratica della lingua che già possiedono”. La nuova funzione di “normalizzazione” è ben evidenziata dalla “sistematizzazione delle marche d’uso”: esse indicano la correttezza sincronica. In ciò, conclude Auroux, il “dizionario monolingue partecipa alla grammatizzazione e alla formalizzazione delle lingue”<sup>68</sup>.

### 3. Positivizzazione della regola

Il ‘giro più lungo’ qui proposto non vuole essere esaustivo. Molti assenti potrebbero essere ‘localizzati’, a seconda della lista scelta. La stampa, qui solo accennata; la “quarta rivoluzione” delle tecnologie di

<sup>65</sup> Auroux (1998: cap. 3).

<sup>66</sup> *Ivi*: cap. 4.

<sup>67</sup> Eisenstein (1995).

<sup>68</sup> Auroux (1998: 94-102).

informazione e comunicazione (TIC)<sup>69</sup>; ma pure il coltello, *màchaira*, (del macellaio sul banco, come del sacerdote sull'altare) che con lo stilo contribuisce all'approccio organico della filosofia di Aristotele e, da questi, di tutta la scienza occidentale<sup>70</sup>. Si è già proposto l'esempio del bastone; quando esso, per riflesso, rappresenta l'azione e il suo lavoro, proietta in tensione due poli: il risultato, nel polo dell'oggetto finale atteso cioè intenzionato; l'agente, nel polo del soggetto iniziale intenzionante. Il rimbalzo riflessivo della *protesi* espone un metodo (la *sua* misura, il regolo) e dispone al suo sapere (quante bastonate per lo scopo?): ora il polo iniziale è investito della responsabilità del controllo performativo e della scelta. Chiediamo allora: quali tecnologie non sarebbero – stando all'espressione di Goody – “tecnologie dell'intelletto”?

“Abbiamo dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana”, dice Ong<sup>71</sup>. E forse anche il concetto di identità e di umano in sé sarebbero da rivedere. Se il pensiero, la parola, il soggetto e l'oggetto, l'individualità, la responsabilità, la causalità, la coerenza, la ragione sono implicate nell'apertura pratica del mondo, nella sua singolare esperienza; quale verità per la nostra logica definitoria, che non sia una tautologia? Il libero accesso all'istruzione e all'informazione, sacro diritto della nostra società avanzata, è un indispensabile strumento di grammatizzazione democratica. Come, se no, sarebbero compresi i concetti – pretesi universali e umani – di uguaglianza, libertà, dignità?

Seguiamo un esempio di Sini. L'antropologo studia (cioè compie quell'atto sequenziale, classificatorio, esplicativo a cui noi colti alfabetizzati siamo adusi) le ‘culture umane’, ed educa il mondo civilizzato tanto al loro valore scientifico quanto alla loro rispettabile diversità. Diversità in cui egli riscontra come ‘naturalì’ e diffusi atteggiamenti di forte etnocentrismo, finanche di ostilità verso il diverso; purtuttavia, egli non immagina di accoglierli come plausibili, di farli suoi, consapevole com'è della bontà del suo sguardo panoramico e rispettoso. In che senso allora sono rispettate le altre culture, se proprio la loro antropologia è accantonata tra le interessanti diversità umane? Al contrario, noi “opponiamo una ‘verità di natura’ che è il tipico prodotto del modo di pensare della nostra cultura”: l'idea di “umanità universale”, a cui il “selvaggio” non sa di aderire<sup>72</sup>.

Per mostrare che il sapere metalinguistico e *a fortiori* la grammatica sono impossibili per una cultura orale, Auroux porta l'esempio dei Dogon del Mali: essi – dice lo studioso – sono in grado di performare, accanto alla “verbalizzazione ordinaria”, canti poetici, ma “non hanno i termini per nominare” e differenziare tale pratica. E precisa: “Il loro sapere metalinguistico permette loro appena di dire che essa ‘ha più olio’ della prima, ma non di spiegare come comporre una strofa o un ritornello, il cui sapere resta nel dominio epilinguistico”<sup>73</sup>. Un dominio di sapere, quest'ultimo, che Auroux considera non cosciente, bensì agito: colui che parla una lingua “‘sa’ in che consistano gli elementi di questa lingua, perché, come si dice, egli ‘sa’ la lingua”; benché non si rappresenti tale sapere. Può raggiungere, semmai, uno stadio di “coscienza epilinguistica”, ossia “un rapporto cosciente con certi contenuti del sapere epilinguistico che permangono non coscienti, vale a dire non rappresentati in quanto tali”: la sensazione, per esempio, che una frase sia o no corretta “senza poter dire perché”, o la filastrocca per bambini in cui si declina un intero paradigma<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Floridi (2017).

<sup>70</sup> Vegetti (2018).

<sup>71</sup> Ong (2014: 41).

<sup>72</sup> Sini (2016d: 357 e ss.).

<sup>73</sup> Auroux (1998: 29).

<sup>74</sup> Ivi: 15-16.

La spiegazione del “fenomeno linguistico” non ci pare differente da quella del fenomeno religioso o giuridico, nelle rispettive ragioni e regioni del sapere – e della realtà divisa da tale sapere. È proprio Auroux, lo si ricorderà, ad avvisare che la segmentazione è già una teoria: una “figura teorica”, direbbe Robilant. Un esempio aulico: *Sociis et rege recepto* (lett. Essendo stati ricevuti i compagni e il re), Eneide, 1, 553, fu nell’antichità esempio di sillessi (mancato accordo tra participio singolare *recepto* e nome plurale *sociis*); nell’umanesimo di zeugma (concordanza col termine più vicino *rege*); in età classica francese, di ellissi (*Sociis <receptiis> et rege recepto*)<sup>75</sup>. Domandiamo: quale regola epilinguistica sta performando l’autore? Quale norma ritmica di combinazione delle *parole* in *versi* e *strofe* dovrebbe saper fare il cantore dogon, che solo non sa spiegare? Qual è il criterio di correttezza della *frase* appresa “imitando senza alcuna regola la balia”? Quali sono gli *elementi* della *lingua* e perché non più o meno olio? Che cosa mostra il *paradigma*?

Goody, nel discutere gli studi di Fallers sul diritto dei Basoga, in Uganda, ricorda che “i dibattimenti fanno raramente riferimento esplicito a norme stabilite” o a precedenti, e sono decisi caso per caso; il loro sistema è “altamente indeterminato”, e se messi per iscritto “i verbali dei processi sogna sembreranno una sequela di incongruenze [...] punteggiate da contraddizione macroscopiche”. Contrariamente a Fallers, Goody ritiene che la differenza col nostro sistema giuridico non stia nella “semplice esplicitazione di categorie e regole (esplicitazione scritta, ribadisco) che sarebbero presenti da sempre implicitamente”. Ritiene invece che “concetti e regole si modifichino radicalmente nel corso di questo processo: radicalmente per quanto riguarda la forma e il contenuto”. Contraddizioni e incongruenze “diventano tali quando vengono esplicitate per iscritto”<sup>76</sup>. La spiegazione scritta, dettata da un rispettoso interesse comparatistico, qualifica tali dimensioni della realtà indigena come consuetudinarie, rispetto alla legge. La distinzione “ripete quella tra ‘magia’ e ‘religione’”, nota Goody<sup>77</sup>; e potremmo noi proporre un simile parallelismo tra lingue ignoranti (benché praticanti) dei saperi elementari e lingue grammaticalizzate.

Auroux nota che “bisogna inventare la scrittura per sapere di più sul linguaggio”<sup>78</sup>. Linguaggio che tuttavia è pensato come un fenomeno della realtà, e i “fenomeni – dice Auroux – sono quello che sono”. Egli si premura di perseguire una “neutralità epistemologica” (per esempio, non usare il termine ‘linguistica’ prima della sua apparizione nell’Ottocento); tuttavia, professa un “realismo metodologico che accorda consistenza al sapere e indipendenza ai fenomeni nella loro esistenza in rapporto a questo sapere”. Auroux coglie dunque nell’adeguamento, nel valore di verità come rappresentazione del fenomeno, la maggiore o minore fecondità del sapere stesso (causa del suo mutare storico)<sup>79</sup>. Per quanto ragionevole appaia tale approccio – estendibile alle scienze delle religioni e dei diritti –, ci si chiede quale sia il criterio di valutazione della neutralità (Auroux, per esempio, vede bensì ‘lingue’, ‘parole’, ‘strofe’ anche di là dalla loro possibile oggettivazione scritta). Come l’antropologo di fronte ai multiformi esemplari dell’*humanum*, Auroux studia la realtà del fenomeno *lingua*, spiegando una verità di natura *coram Deo et coram hominibus*.

La qualifica di orale, così come di formulare o narrativo; la nozione di magia o di feticcio; la categoria di consuetudine: esse non sono né necessarie né comprensibili senza l’*alter* scritto. Una

<sup>75</sup> Ivi: 70.

<sup>76</sup> Goody (1988: 162-165).

<sup>77</sup> Ivi: 152.

<sup>78</sup> Auroux (1998: 34).

<sup>79</sup> Ivi: 9-12.

cultura orale non può pensare di essere orale; non più di quanto la nostra cultura pensasse di essere analogica fino a trent'anni fa. *Dopo*, contro l'alterità scritta, è ovvio qualificare i Basoga come consuetudinari; allo stesso modo, è inevitabile parlare di diritto e lingua greci, benché né *nomos* né *logos* avrebbero permesso a un greco di concepirli come noi. Immersi nella riflessione concettuale inaugurata dalla filosofia alfabetica, istruiti dalla sua tradizione e guidati dal suo metodo, noi diciamo la verità del reale: sia esso linguistico, religioso o giuridico.

Se dovessimo formulare la regola e valutare la regolarità che sottostà alla *performance* di un canto mitico o di un rito (ammesso che di canti mitici e di riti si tratti, visto che la *figura* è nostra), ci serviremmo forse di un registratore (come Goody), di carta e penna. La nostra comprensione del fenomeno sarebbe così una spiegazione del procedimento: una stilizzazione. In questo modo, noi avremmo effettivamente studiato la *performance* come tale: cioè quale essa appare a noi. La veridicità del metodo scientifico adottato verrebbe confermata da analisi più aggiornate: tecnologicamente più attendibili e precise. 'In questo punto la variazione è statisticamente maggiore', etc.

In assenza di esattezza del modello scritto, invece, la regolarità appare, emerge, affiora solo nella pratica attuale del canto o del rito propizi. 'Eccolo di nuovo, ritorna in modo *conforme*'; in una dimensione di bisogni, interessi e domande significanti, a cui la nostra *theoria* deve riuscire a corrispondere nel modo giusto. Che cosa è *ricosciuto* nella ripetizione? Quale *misura* ritorna a ritmo? L'esecuzione conforme è propizia, diritta e dunque efficace. Ma con quale canone è pro-posto il fine? Presupporre una norma chiara e distinta, una *fattispecie* generale e astratta, è il nostro metodo di prefigurare il fine. Il sapere della protesi logico-alfabetica rimbalza sul soggetto agente e taglia, in-cide il mondo come un foglio (Sini direbbe il "foglio-mondo"). *Dopo*, *retro-vertendo la regola positiva*, ciò che mostra il paradigma è già de-ciso.

Si veda Ong: "Il trasferire la lingua parlata nella scrittura è un processo guidato da norme consapevolmente inventate, e chiaramente formulabili: un certo ideogramma, ad esempio, starà per una data parola scientifica, oppure *a* rappresenterà un certo fonema *b* un altro, e così via"<sup>80</sup>. In tutta coerenza, o circolarità tautologica, la regola generale e astratta, 'chiaramente formulabile', proietta un fine universale. La grammatizzazione democratica è auto-inverante. Come l'oralità per Ong, la si può solo abbandonare attraversando una nuova soglia, entrando in una nuova pratica. Scelta invero indisponibile.

#### 4. Decisione grafica

Non è un caso, ci pare, che la critica alla normatività della teoria, *vista come figura*, giunga dalla filosofia del diritto. Per Robilant, ogni figura è orientata dalla domanda e dalle aspettative del soggetto, dal suo contesto teorico, dagli elementi di "costruzione" e dai criteri di valutazione scelti; essa è poi inserita in una rete con altre figure. Figure e reti figurali hanno dunque una "forma", cioè una "struttura" che le caratterizza; ma altresì un "*potenziale allusivo*" che le supera: "esprimono più di ciò che viene indicato con la loro forma". A seconda dell'interesse specifico che le orienta, si avranno figure teoretiche, visive, operative o morali-spirituali. Quelle teoretiche, in particolare, sono volte a conoscere, nel senso di "*rappresentare-spiegare*": "vale a dire far conoscere come è la realtà e come 'funziona'"<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Ong (2014: 135).

<sup>81</sup> Di Robilant (2008: 166 e ss).

Robilant è giurista e filosofo interessato alla competizione informativa in una società complessa. La scienza, il mercato, la tecnica sono sistemi di potere informativo (e oggi informatico), a cui lo stato novecentesco – e la teoria giuridica – devono rispondere, non sempre in modo efficace. È allora evidente per lui il conflitto sul diritto, e la deriva che sta prendendo il suo significato. La *figura*, colta dal mondo pittorico e artistico in generale, come configurazione di elementi da cui emerge un oltre incommensurabile con gli elementi stessi, è allora metafora adatta. *Nella sua logica*, Robilant vede la capacità normativa dei sistemi di informazione come “ordine nomico”: un orientamento prospettico, che emerge dalla configurazione e non gli preesiste.

Data la competizione tra “sistemi informativo-normativi”, che si contendono la rappresentazione della realtà – la sua scrittura, come diremmo noi –, è inevitabile notare che la stessa nozione di realtà è orientata: è una figura. “Anche la realtà ‘naturale’ [...] non può fare a meno d’essere *una figura che pretende di rappresentare la realtà*”<sup>82</sup>. Come dice Sini, opporre la “verità naturale” non significa frequentare un punto di vista panoramico, ma semmai inseguirne il fantasma. Significa non accorgersi di essere già ordinati dal *nomos* della figura, dal suo *régime scopique*<sup>83</sup>.

Se ci si pone in questa prospettiva, disposti a questo metodo di sapere, due conseguenze sono inevitabili. Il diritto è un sistema informativo che pretende di ordinare gli altri sistemi: esso è normativo per antonomasia, o per definizione; il che equivale a rivendicare tale ruolo *de iure*, con evidente circolarità. La teoria – ivi compresa la teoria sulla teoria come figura – non è la realtà, ma sempre e soltanto una sua ‘astrazione’ e ‘rappresentazione’: è una figura teorica. Essa dice la verità in figura, che è l’unica verità esperibile.

Possiamo allora immaginare le pratiche come figure, ossia come configurazioni o mappe del mondo; ma ammesso che tale mondo non preesista ad esse, bensì ne sia aperto. La soglia di apertura è propriamente il *punto di incisione*: il limite, l’origine, l’evento della figura o foglio-mondo, a cui ogni pratica è cieca. Proprio come una mappa non può mai rappresentare il gesto che l’ha disegnata, il suo oltre non visibile, il suo punto cieco; così la cosmologia o figura di mondo è incisa (*graphein*) in quel punto di emergenza o evenienza che è l’apertura della pratica.

Ponendosi nella tradizione di Peirce, Sini considera ogni gesto come un *grafo*, che si iscrive in una cosmologia. Ogni azione trova il suo riconoscimento conforme, nelle possibilità condizionate dalla soglia di apertura. Come una figura riusa elementi resi disponibili dalle configurazioni precedenti, ma li riforma in una dimensione nuova e solo ora dischiusa; così ogni pratica è un intreccio di pratiche, riorientate ad un *novum* di senso. E così – si era detto – il grafo al tempo riusa e ritaglia il suo luogo di rappresentazione.

Sono allora lo stacco, la soglia che devono essere corrisposti dalla nostra *theoria*. Il mito, la magia, la consuetudine sono grafi immersi in una pratica coerente. Come coglie Wittgenstein in polemica con Frazer: Irridere la magia? “Della magia bisognerebbe riuscire a mantenere la profondità”<sup>84</sup>. Ma come, con quale pensiero o metodo, se le sue possibilità sono già condizionate, come uno sfregio, dalla *decisione grafica*?

La *normatività della pratica come scrittura di mondo* si fa evidente – da dove, questo è ancora da chiarire – nella “logica di retrospezione”, cioè nel “movimento retrogrado del vero”, come lo chiama

<sup>82</sup> *Ivi*: 164.

<sup>83</sup> Sulla prospettiva come “dispositivo dogmatico” di normatività dell’immagine, vedi Legendre (2005: 141-162 e *passim*). Cfr. Heritier (2012).

<sup>84</sup> Wittgenstein (1975: 12). Su questo passo, cfr. Sini (2019: 171-189).

Ronchi dopo Bergson<sup>85</sup>. Il passato storico visto da qui, a ritroso, acquista una tensione destinale. Si consideri questo passo di Ong:

Le culture orali, in realtà, producono esecuzioni verbali di grande bellezza e di alto valore umano e artistico, impossibili una volta che la scrittura ha preso possesso della psiche. Ciò nonostante, senza la scrittura la coscienza umana non può sfruttare appieno le sue potenzialità, non può produrre altre creazioni, anch'esse potenti e bellissime. Sotto questo aspetto, l'oralità ha bisogno di produrre, ed è destinata a produrre, la scrittura. Questa, come si vedrà, è assolutamente necessaria allo sviluppo, non solo della scienza, ma anche della storia, della filosofia, di una cultura in grado di spiegare la letteratura, le arti, e il linguaggio stesso (compresa la sua componente orale)<sup>86</sup>.

Ong, come Havelock, segue la traccia lasciata da Gelb, il quale vede nell'evoluzione storica delle scritture un "principio di sviluppo unidirezionale", il cui modello ideale è la fonetizzazione. Lo sintetizza bene Ronchi: "la scrittura fonetica di tipo alfabetico è la verità della scrittura fonetica e della scrittura *tout court*"<sup>87</sup>. Ong si dispone allo studio delle lingue come l'antropologo dell'esempio di Sini con le culture: l'alto valore umano della diversità *fatta oggetto di studio* non sposta la consapevolezza della superiorità del punto di arrivo. Ed è proprio il concetto di cultura e lingua 'umane' a corrispondere così – panoramicamente, ragionevolmente, scientificamente – all'alterità. La 'necessità' della scrittura allo sviluppo della psiche e della coscienza, così come della letteratura e della filosofia, e del linguaggio stesso, è una tautologia. Sono questi i prodotti tipici della pratica alfabetica (e del resto lo stesso Ong si era lamentato qualche pagina innanzi di "concetti mostruosi come quello di 'letteratura orale'"<sup>88</sup>).

Il *régime scopique* della nostra prospettiva crea un effetto anamorfico: la coscienza umana sfrutta appieno le sue potenzialità in quella *cultura animi* che esprime i generi letterari, scientifici e giuridici dell'alfabeto. Il diritto romano, nella figura estetico-dogmatica del *corpus iuris*<sup>89</sup>, è servito da modello per lo studio comparato dei diritti; in un 'processo massivo' di formalizzazione comparabile a quello grammaticale descritto da Auroux<sup>90</sup>. L'idea di umanità universale esprime oggi una verità evidente: essa dice la realtà com'è, cioè eguale. Ma così facendo noi non ci accorgiamo che ad essere normativa è la prospettiva stessa. Sono forse quei prodotti dell'alfabeto più necessari e buoni della loro apertura di mondo? E *da dove* potremmo mai valutare?

<sup>85</sup> Ronchi (1996.: 11-12).

<sup>86</sup> Ong (2014: 55).

<sup>87</sup> Ronchi (1996: 58).

<sup>88</sup> Ong (2014: 51).

<sup>89</sup> La filosofia estetico-giuridica, qui considerata nella scuola di Pierre Legendre (2005) e Paolo Heritier (2012), indaga gli effetti normativi – dogmatici – dell'immagine: da intendersi in senso ampio come figure o "forme figurate" che "danno forma e modellano". Legendre usa il termine per noi prezioso di *nomogrammi*. L'estetica giuridica, dice Heritier, può essere concepita come una mappa dei *figuralia* dogmatici, ovvero di "tutte le forme di scrittura normativa che hanno influenza sui dispositivi sociali e istituzionali nei quali si muove l'individuo contemporaneo e che influenzano il suo agire, di cui il sapere giuridico, nelle sue interrelazioni con i saperi economico e politico, non può più non tenere conto" (vol. II: 146). Il nostro concetto di *nomografia* vuole far dialogare questa filosofia con quella di Sini.

<sup>90</sup> Monateri descrive l'"unità di dottrina" che si costituisce in seguito alla riscoperta e allo studio universitario del *Corpus Iuris Civilis* giustiniano nel XII secolo e ne evidenzia il "carattere effettivamente *nomico*": "E questo 'corpo della legge' in effetti durò, superando tutta la vicenda della frantumazione politica altomedievale dello spazio europeo, fino a quando nel 1147 esso ridivenne il 'testo' dell'insegnamento giuridico universitario come 'rinascita' dello studio scientifico del diritto in Occidente. Le Università di Bologna, Padova, Parigi e così via insegnarono la legge sulla base del *corpus juris*, indipendentemente dai vari ordinamenti locali, e in questo modo dotarono l'intero continente europeo di una comune cultura, e di un comune linguaggio della legge, cioè di uno *stile comune*", in Monateri (2013, p. 61).

La domanda diviene scomoda se portata nel cuore del pensiero giuridico. I diritti umani sono universali per definizione: non ci sono umani più umani degli altri, e anche coloro che non lo sanno sono pienamente titolari delle libertà fondamentali. Ci si potrebbe domandare se i nostri antenati fossero uomini come noi, cioè se dobbiamo oggi considerarli uomini *a pieno diritto*: un monaco medievale, per esempio, o uno schiavo romano, o un cacciatore del paleolitico. Difficile decidersi sul criterio di ‘neutralità epistemologica’. Impossibile, d’altro canto, accordare uguale valore etico alle altre etno-antropologie<sup>91</sup>.

Il relativismo non è certo una via d’uscita. Per usare le parole di Goody, è semmai un esito estremo ma, cionondimeno, logico nel quadro dell’universalismo. In quanto nichilismo, è perfettamente dentro la pratica filosofico-alfabetica<sup>92</sup>. Bisognerebbe però – memori di Wittgenstein – mantenerne la profondità: rispondere all’autocritica potente che viene da tale esito estremo. Occorre cioè esporsi al paradosso della domanda sulla domanda, della normatività del nostro metodo del sapere. Quale sapere più esposto all’aporia che la filosofia del diritto? più che quella *scientia iuris* che intende corrispondere alla regola, cioè dire la verità della regola, mostrandosi così cieca alla regolarità del suo procedere?

## 5. Conclusione. Consuetudine come nomografia

Dare ragione, *logon didonai*, sulla pubblica piazza, esponendo i propri argomenti e definizioni alla critica confutatoria, è il metodo dischiuso dalla pratica filosofica. Eccepire la contraddizione è una mossa valida all’interno del gioco dialettico e poi logico-scientifico; così come nel gioco teatrale la scena è separata dal pubblico. Pensare che tale metodo dica il vero di ogni pratica, cioè possa spiegarne la regolarità positivizzando la regola, è il tipico fine (o “fantasma”, come direbbe Sini) della nostra pratica. Il *logos* filosofico si auto-concepisce come *logos* universale, “scienza della verità” secondo Aristotele. L’universalismo è la sua particolarità: il prodotto del suo lavoro<sup>93</sup>.

La mossa di registrare e trascrivere il canto del Bagre non appartiene al gioco dei Lo Daga; e se mai i Lo Daga decidessero di usare quella tecnologia, non scoprirebbero la verità della propria pratica (‘credevamo di dire lo stesso, e invece’ etc.), ma entrerebbero in un’altra: cioè cambierebbero gioco. D’ora in avanti, ripeterebbero la lettura della regola positiva, modellata in quel fossile che è la scrittura. Ma chiediamo: quale sarebbe il concorso del registratore, delle batterie, del foglio di carta, della penna, della scuola che insegna a leggere e scrivere... dell’intreccio di pratiche e tecnologie a cui siamo adusi, in questa regola positiva? Come essa potrebbe mai figurare la verità, sciolta da queste pratiche?

La verità è esperita in ogni pratica: è una sua funzione interna, cioè condizionata dalla sua scrittura di mondo. Ciò non significa che ci siano tante verità ugualmente plausibili. Questa deriva relativistica è solo l’*alter* della verità assoluta: frequenta ancora l’idea che la verità dovrebbe essere obiettiva in se stessa, indipendente dalla sua apertura, per non essere relativa. La verità è semmai verità *in figura*: essa è riconosciuta nelle sue forme figurate, nei suoi significati; i quali sono significativi non in assoluto (chi può adire all’assoluto?), bensì nelle condizioni di possibilità dischiuse dalla pratica. La prova della verità deve essere buona da esperire, da vivere. Quale altra esperienza della verità è data, se non quella per noi significativa?

<sup>91</sup> Remotti (1997).

<sup>92</sup> Sini (2016a: 52, 182). Cfr. Sini (2016c: 386-387).

<sup>93</sup> Sini (2016b).

L'emergenza dell'ordine nomico della figura è la conformità del grafo, del gesto: essa affiora nel riconoscimento *ritmico* ('eccolo di nuovo') e si controlla nel suo rinforzo *aritmetico* ('quante volte per...?'). La misura corrisponde efficace e propizia, diritta, all'inter-esse significativo della pratica. Questa procede e produce "abiti di risposta"<sup>94</sup>, che si inscrivono in un foglio-mondo, in una cosmo-grafia di figure significanti – significanti la verità della pratica.

Se la *consuetudine*, per la teoria del diritto, indica atti "ripetuti per una logica implicita negli atti stessi durante un lungo e immemorabile periodo di tempo", come la definisce Bobbio; se "alla sua genesi c'è solo una *tradizione incosciente*", come risponde Grossi<sup>95</sup>; allora la *scientia iuris* è in se stessa, in quanto figura teorica, in quanto pratica filosofico-scientifica, una consuetudine. Quale esito della filosofia, essa si iscrive nella *traditio* consuetudinaria della scrittura, dell'alfabeto, del testo, della grammatica... Tradizione di cui abbiamo tentato qui di fare una *genealogia*: esercizio a suo modo impossibile e fantastico; e che, d'altro canto, non dà altra verità che una sua figura<sup>96</sup>.

Il privilegio della filosofia del diritto consiste allora in questo sapere paradossale. La sua aporia si rivela precisamente per il suo oggetto teorico: la norma, la regola. Il procedere ritmico di una pratica è il ripetersi metodico della protesi come misura: il regolo. Il controllo aritmetico del suo uso, che intenziona il fine e scrive il metodo, segnandolo in una nuova protesi, è la positivizzazione della regola. Come il bastone o la stecca, la norma positiva limiterà alla *sua* misura. Per riprendere l'esempio fittizio dei Lo Daga, la positivizzazione non direbbe la verità della loro pratica, né uscirebbe da ogni pratica per adire ad un luogo terzo di sapere assoluto. Semmai, riscriverebbe in una nuova prospettiva, cioè darebbe una nuova figura: e l'*habitus* alla nuova pratica è di nuovo cieco a se stesso.

La filosofia del diritto ha il privilegio di abitare il paradosso. Esso è propriamente filosofico e giuridico, poiché concerne la normatività di ogni sapere come scrittura di mondo, di cui il diritto è il prototipo. La *nomografia* può allora indicare una possibile uscita (*euporia*) alla filosofia, se non altro il suo desiderio.

## Bibliografia

- Auroux, S., *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Novecento, Palermo, 1998 [1994]
- Bobbio, N., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino, 1994
- Bobbio, N., *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino, 2010
- Bobbio, N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993
- Bombelli, G., Heritier P. (a cura di), *I volti molteplici della consuetudine*, 2 voll., Mimesis, Sesto San Giovanni, 2023
- Eisenstein, E.L., *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, il Mulino, Bologna, 1995

<sup>94</sup> Per la nozione di *habitus* come gesto, cioè "abito di risposta", che Sini riprende da Peirce, vedi Sini (1991: 185-210; 2014: 207 e ss).

<sup>95</sup> Bobbio (2010: 32, XXIII).

<sup>96</sup> Perciò la genealogia è proposta da Sini come "esercizio etico", esercizio per "abitare la domanda", e non come tentativo di risposta. La radicalità della domanda sulla domanda, cioè del paradosso della critica che s'interroga sul metodo critico stesso, non può mirare a dare una risposta. Proporsi quel fine significherebbe frequentare ancora il metodo filosofico e i suoi fantasmi: dire la verità del reale, in attesa di confutazioni ragionevoli e contraddizioni evidenti.

- Floridi, L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017
- Gelb, I.J., *Teoria generale e storia della scrittura*, Egea, Milano, 1993 [1963].
- Gilbert, J.A., *Récit, discipline, savoir*, in *La tecnologia come narrazione: tra racconto mitico, diritto e politica*. Vol. 2, a cura di A. Khatchatourov, G.L. Beltramo, Mimesis-TCRS, Sesto San Giovanni, 2023
- Goody, J., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano, 1987 [1977]
- Goody, J., *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino, 1988 [1986]
- Grossi, P., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2017
- Grossi, P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007
- Grossi, P., *Ritorno a diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2015
- Havelock, E., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova, 1987 [1976].
- Havelock, E., Hershbell, J.P. (a cura di), *Arte e comunicazione nel mondo antico*, Laterza, Bari, 1981 [1978]
- Havelock, E., *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Bari, 1987 [1986]
- Heritier, P., *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridicas 2.0*, Giappichelli, Torino, 2009
- Illich, I., *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina, Milano, 1994 [1991]
- Kelsen, H., *Dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2021
- Kelsen, H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000
- Kelsen, H., *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Roma, 1963
- Legendre, P., *Della società come testo*, Giappichelli, Torino, 2005
- Legendre, P., *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Giappichelli, Torino, 2010
- Martino, C. di, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano, 1998
- Monateri, P.G., *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari, 2013
- Ong, W.J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna, 2014 [1982]
- Raimondi, E., *La retorica d'oggi*, il Mulino, Bologna, 2014
- Remotti, F. (a cura di), *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologie*, Scriptorium, Torino, 1997
- Robilant, E. di, *Le teorie dall'informazione all'allusione*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. 4, *Problemi, metodi, prospettive*, a cura di S. Rota Ghibaudi, F. Barcia, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 21-43
- Robilant, E. di, *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Rubettino, Soveria Mannelli, 2008
- Robilant, E. di, *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di U. Scarpelli, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, pp. 57-80
- Robilant, E. di, *Scelte e figure nelle teorie*, in *Trascendenza trascendentale esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, a cura di G. Derossi, M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda, Cedam, Padova, 1995, pp. 543-552
- Ronchi, R., *Scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano, 1996
- Sini, C., *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016a
- Sini, C., *Filosofia e scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016b
- Sini, C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano, 2014
- Sini, C., *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Rusconi libri, Santarcangelo di Romagna, 2012
- Sini, C., *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano, 1991
- Sini, C., *L'invenzione del testo*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016c
- Sini, C., *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009
- Sini, C., *La scrittura e il debito*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Jaca Book, Milano, 2016d
- Sini, C., *Oltre il testo*, in *Figure dell'alterità*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma, 2019

Stähli, H.P., *Grammatica Ebraica*, in *Corso di Ebraico Biblico 1*, a cura di B. Chiesa, Paideia Editrice, Brescia, 1986

Stolfi, E., *La cultura giuridica dell'antica Grecia*, Carocci, Roma, 2020

Svenbro, J., *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari, 1991

Trabattoni, F., *Platone*, Carocci, 2019

Vegetti, M., *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2018

Wittgenstein, L., *Note sul "Ramo d'oro" di Fraser*, Adelphi, Milano, 1975

Zorzetto, S., (a cura di), *La consuetudine giuridica. Teoria, storia e ambiti disciplinari*, ETS, Pisa, 2008

[giorgiolorenzo.beltramo@unito.it](mailto:giorgiolorenzo.beltramo@unito.it)

Pubblicato online il 19 ottobre 2023