

SPECIAL ISSUE

PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Matteo Migliori

Alla ricerca della norma perduta

Itinerari per una lettura ontologica degli studi

socio-antropologici di Hans Kelsen sui popoli primitivi

Abstract

This work proposes an ontological reinterpretation of Hans Kelsen's socio-anthropological research on primitive peoples, highlighting how these studies do not represent a marginal interest but rather lie at the core of his philosophical-legal reflection. Through the analysis of myths, rituals, and archaic beliefs, Kelsen identifies normativity as an original structure of human experience, as such preceding the distinction between nature and society and irreducible to mere causal explanation. The principle of retribution, central to archaic cultures, is interpreted as an elementary form of symbolic and social organization, capable of instituting meaning, order, and reciprocity. Far from being a legacy to be overcome, this archaic model becomes a mark of the human: Human beings are 'human beings' insofar as they are subjects who establish and are submit to rules. In dialogue with Heideggerian hermeneutics and Marburg neo-Kantianism, this article is aimed at showing how, behind the scientific ambition of Kelsen, there lies a true 'ontology of law'. The archaic, more than the primitive, emerges as a symbolic place of origin in which human beings prove to be 'normative beings'. Along this trajectory, law is no longer seen as a mere subject of study, but rather as a tool for understanding the very essence of being human.

Keywords: archaic and primitive, Hans Kelsen, Heideggerian hermeneutics, legal anthropology, Marburg neo-Kantianism, ontological turn.

Abstract

Il lavoro propone una rilettura ontologica delle ricerche socio-antropologiche di Hans Kelsen sui popoli primitivi, evidenziando come tali studi non costituiscano un interesse marginale ma si inseriscano nel cuore della sua riflessione filosofico-giuridica. Attraverso l'analisi dei miti, dei riti e delle credenze arcaiche, Kelsen individua nella normatività una struttura originaria dell'esperienza umana, anteriore alla distinzione tra natura e società e irriducibile alla mera spiegazione causale. Il principio del contrappasso, al centro delle culture arcaiche, è interpretato come forma elementare di organizzazione simbolica e sociale, capace di istituire senso, ordine e reciprocità. Lontano dall'essere un'eredità da superare, questo modello arcaico diviene cifra dell'umano: l'essere umano è tale in quanto soggetto che istituisce e subisce norme. In dialogo con l'ermeneutica heideggeriana e il neokantismo marburghese, il lavoro intende mostrare come dietro l'ambizione scientifica di Kelsen si celi una vera e propria 'ontologia del diritto'. L'arcaico, più che primitivo, emerge come luogo simbolico d'origine, in cui l'essere umano si rivela come soggetto normativo. In questo itinerario il diritto non è solo oggetto di studio ma strumento per comprendere l'essenza stessa dell'umano.

Parole chiave: antropologia giuridica, arcaico e primitivo, ermeneutica heideggeriana, Hans Kelsen, neokantismo marburghese, svolta ontologica.

Sommario: 1. Introduzione - 2. Gli studi antropologici e sociologici sui popoli primitivi condotti da Hans Kelsen - 3. Arcaico e primitivo: per un approccio storico alle ricerche kelseniane - 4. Ermeneutica del mondo primitivo - 5. Ontologia e origine: tracce neokantiane - 6. Osservazioni conclusive: per una svolta ontologica?

*“Mi si chiamava collezionista di particolari,
mentre erano le grandi leggi che cercavo”.*
Marcel Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*

1. Introduzione

All'inizio del Novecento, mentre l'Europa attraversava profondi rivolgimenti e la scienza del diritto cercava nuove fondamenta, Hans Kelsen intraprese un percorso intellettuale tanto rigoroso quanto sorprendente. Accanto all'ambizione di dare forma ad un diritto puro, si fece strada in lui una curiosità più profonda, quasi arcaica: il desiderio di comprendere i miti, le credenze e i riti dei popoli primitivi. Fu così che, tra codici e concetti, iniziarono ad affiorare visioni di dèi, spiriti e simboli in un intreccio fecondo tra razionalità giuridica e immaginario antropologico-sociologico.

In concomitanza col lavoro rivolto a fondare una scienza del diritto pura, nella quale poter sostenere l'identità tra Stato e ordinamento giuridico, Kelsen volse il suo sguardo verso la mitologia dei popoli primitivi, la credenza religiosa e le sue implicazioni socio-antropologiche al fine di eliminare gli ultimi ostacoli, propri ancora delle dottrine naturalistiche del diritto, così da completare l'affermazione di una teoria positivista nel campo giuridico. È lo stesso Kelsen che descrive, puntualmente, le sue attitudini di lavoro: “il mio progetto originario era una teoria sistemica del positivismo giuridico congiunta con una critica del giusnaturalismo. Nel corso dei lavori preparatori vidi quanto fosse indispensabile una storia del giusnaturalismo. Terminai anche un manoscritto che aveva ad oggetto il

giusnaturalismo del mondo antico”¹. A partire dalla seconda metà degli anni Venti, Kelsen ampliò il proprio orizzonte di ricerca dedicandosi anche agli ambiti disciplinari dell’antropologia e della sociologia, con l’intento di indebolire ulteriormente le fondamenta teoriche delle dottrine giusnaturalistiche. Inizia così, come riporta Thomas Olechowski, “l’impegno pluridecennale di Kelsen nella storia della dottrina del diritto naturale”².

Le evidenze socio-antropologiche emerse dallo studio della mitologia dei popoli primitivi e dei sistemi religiosi, interpretate anche attraverso i fondamentali strumenti della psicologia sociale, furono da Kelsen valorizzate nell’analisi della filosofia sociale dell’antica Grecia e dell’idea di giustizia, dando luogo a significativi contributi di critica delle ideologie. Come lo stesso Kelsen osserva, fu proprio l’esame della filosofia antica a rivelargli il nucleo profondo della tradizione giusnaturalistica, inducendolo ad un ulteriore approfondimento delle dimensioni antropologiche, mitologiche, religiose e sociologiche del pensiero giuridico³. E proprio grazie alle sue continue peregrinazioni europee, Kelsen, durante gli anni trascorsi tra Vienna, Colonia e Ginevra, ebbe anche l’opportunità di raccogliere un ampio corpus di materiale etnografico, funzionale allo sviluppo sistemico delle sue ricerche nell’ambito della sociologia della credenza nell’anima⁴.

Quel progetto iniziale, nato come una storia del giusnaturalismo, finì per dilatarsi oltre ogni previsione, abbracciando orizzonti inattesi e sconfinando nei territori dell’etnologia e persino della fisica, come testimoniano le pagine più ardite di *Society and Nature*, opera principale dei suoi studi socio-antropologici sui popoli primitivi. Eppure, al di là della precisione quasi chirurgica con cui Kelsen affronta ambiti tanto eterogenei, si intravede un filo sotterraneo, una trama storica che attraversa silenziosamente i suoi studi sull’antropologia, sulla credenza religiosa, sulla filosofia sociale greca, sulla mitologia arcaica, sulla psicologia e sulla sociologia. Come ha suggestivamente affermato, nel corso di un seminario⁵, l’antropologo catalano Ignasi Terradas Saborit, Kelsen si muove in queste ricerche come un Proust del diritto: non alla ricerca del tempo perduto, ma alla ricerca di quella forma primordiale della normatività smarrita nell’alba del mondo, inseguita tra le pieghe del mito e i frammenti dispersi dell’origine.

Lo scopo del lavoro qui presentato è quello di collocare quest’attitudine kelseniana di ricerca storica verso il mondo primitivo nelle sue stesse fondamenta filosofico-giuridiche, prevalentemente neokantiane. Gli schemi normativi non costituiscono soltanto delle lenti attraverso cui leggere la realtà, ma sembrano rappresentare, nell’immaginario kelseniano, l’unico senso possibile dello stesso mondo. E quando accade ciò, seppur non in modo evidente, permane una lettura metafisica non solo del

¹ Kelsen (2023: 17-68, spec. 60).

² Olechowski (2020: 416), traduzione mia. Di seguito sono riportate le effettive parole di Olechowski: “am Beginn einer jahrzehntelangen Auseinandersetzung Kelsens mit der Geschichte der Naturrechtslehre”.

³ Infatti, racconta Kelsen: “individuai la credenza dell’anima come il centro di tutte queste religioni, e dimostrarne la funzione eminentemente sociale – e, cioè, il significato per l’idea di giustizia – a tutti i livelli dell’evoluzione religiosa mi parve essere il compito più importante. Così la storia del giusnaturalismo divenne una sociologia della credenza nell’anima. [...] Poiché la credenza nell’anima è il centro di ogni metafisica, una sociologia della credenza dell’anima deve diventare una critica di base di ogni metafisica”. Così, Kelsen (2023: 60).

⁴ Si veda Kelsen (2023: 61).

⁵ L’intervento si è svolto, con collegamento da remoto, il 24 maggio 2024 in occasione del Quarto seminario internazionale di deontica filosofica, organizzato dal Dipartimento di Scienze Giuridiche Cesare Beccaria dell’Università degli Studi di Milano, con il titolo: “Hans Kelsen: diritto, giustizia, antropologia”. Oltre al professor emerito Ignasi Terradas Saborit, nella giornata di studi sono intervenuti anche il prof. Paolo Di Lucia, il prof. Lorenzo Passerini Glazel, il prof. Carlo Nitsch e la dott.ssa Virginia Presi.

fenomeno giuridico, ma proprio dello stesso diritto. Se tutto ciò rientra nelle tensioni intellettuali e personali di Kelsen, avanzare una lettura dei suoi studi socio-antropologici sui popoli primitivi in un senso ontologico, sembrerebbe un itinerario quantomeno plausibile, nella consapevolezza di una vastità delle considerazioni da tratteggiare che possono essere in questa sede soltanto oggetto di un'attività di ricognizione.

La struttura di questo lavoro è la seguente. Nel secondo paragrafo si presenteranno le principali opere socio-antropologiche sui popoli primitivi frutto delle ricerche di Kelsen, commentando e osservando contraddizioni o dettagli spia del corpus ontologico che si cercherà di far emergere nel corso della trattazione. Nel terzo paragrafo si rifletterà attorno all'opportunità di intendere questi studi kelseniani non come ricerche sui popoli primitivi, bensì come lavori dedicati alle società arcaiche, confermandone una maggiore precisione non solo nel senso terminologico ma anche in quello di metodo e pensiero. Nel corso del quarto paragrafo si cercherà di sviluppare, in un quadro strettamente speculativo, il senso filosofico che il concetto di arcaico possiede e iniziando, così, a declinarlo secondo i presupposti kelseniani. In particolare, attraverso l'ermeneutica heideggeriana si sottolineerà la portata teoretica del concetto di *arché*. Infine, nel quinto paragrafo si collocherà questa lettura ontologizzante delle ricerche kelseniane socio-antropologiche sui popoli primitivi, nel quadro dei riferimenti filosofici neokantiani presenti in Kelsen, in particolare della scuola di Marburgo. Se l'*arché* corrisponde ad un principio normativo e se quelle descritte da Kelsen sono società arcaiche nel senso di 'normativamente schematizzate', una simile ricerca si colloca in un'indagine rivolta ad una storia dell'essenza dell'uomo, il cui unico senso viene confermato in una generale attitudine alla normatività.

2. Gli studi antropologici e sociologici sui popoli primitivi condotti da Hans Kelsen

All'inizio del Novecento, Hans Kelsen inaugurò un confronto serrato con i teorici della *allgemeine Staatslehre*⁶, mirando a rifondare la logica delle categorie giuridiche e a liberare la scienza del diritto dalle influenze naturalistiche. Ma accanto a questo progetto teorico, che lo avrebbe reso celebre in tutta Europa, emerse un interesse inatteso: quello per i miti, le credenze religiose e le strutture simboliche dei popoli primitivi. Fino ad allora, infatti, le ricerche sviluppate da Kelsen si collocavano nella classica tradizione giusfilosofica, con poche 'fughe' verso altri confini disciplinari piuttosto che argomentativi. Da questo incontro tra diritto e antropologia prese forma una linea di ricerca destinata a svilupparsi compiutamente nei decenni successivi. In tal senso, è opportuno presentare, seppur nei limiti degli indirizzi di ricerca previsti dal presente lavoro, le opere più significative in materia socio-antropologica sui popoli primitivi che Kelsen ha sviluppato nel corso di quegli anni, così da avere un quadro in grado di offrire chiari riferimenti alla lettura delle suddette ricerche kelseniane qui proposta.

La prima volta in cui Kelsen condusse un'analisi organica della normatività, avvalendosi degli strumenti dell'antropologia e della sociologia applicati ai popoli primitivi, risale all'ottobre 1935 a Parigi durante la seconda sessione dell'*Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*. Nelle sale della Sorbonne, Kelsen tenne una relazione sul nesso tra diritto e credenza nell'anima, poi pubblicata, in francese, nel 1936 presso l'*Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de*

⁶ Circa il confronto di Kelsen con i teorici della dottrina dello Stato esistono diversi riferimenti. Si vedano, almeno, Fioravanti (1987); Dreier (1990); Voigt (2008); Strauss (2015).

Sociologie Juridique, col titolo *L'Âme et le Droit*⁷. L'esposizione, seguita da un intenso dibattito⁸, che il giurista praghese tenne nell'università parigina, secondo quanto lo stesso Kelsen riferisce⁹, aveva come punto di inizio una riflessione attorno alle critiche, che in materia etnologica¹⁰, aveva ricevuto la concezione animista dell'antropologo inglese Edward Burnett Tylor¹¹. A tal fine, Kelsen affronta la centralità che nella realtà possiede il concetto di anima, punto imprescindibile delle fondamenta metafisiche di ogni argomentazione filosofica. Fin dai popoli primitivi, l'uomo ha distinto due tipi di anime: quella dei vivi, di matrice razionale e oggetto di indagine psicologica, e quella dei morti, mossa da impulsi emozionali e proiettata verso l'immortalità. Tuttavia, come sottolinea Kelsen, soltanto in uno stadio abbastanza progredito dell'evoluzione, "si verifica la confusione dei due concetti, dell'anima del vivo e dell'anima del morto. Psiche diventa allora l'espressione non solo dell'anima del morto ma anche di quella dell'individuo vivente. Nasce così il concetto di anima della moderna metafisica"¹². Se la storia umana ha, effettivamente, conosciuto due tipi di anime distinte è possibile che "l'anima metafisica", com'è intesa generalmente nei più svariati riferimenti filosofici, "fosse originariamente l'anima dei morti". Infatti, quest'anima che, prosegue Kelsen, corrisponde "come prodotto di bisogni emozionali" di "carattere ideologico", è costitutiva di "un'ideologia sociale"¹³. Presso i popoli primitivi, le loro intense reazioni istintive trovano come fulcro centrale un'angoscia ancestrale nei confronti della morte, percepita come una forza tanto potente quanto minacciosa: è proprio questa paura, argomenta Kelsen, che rappresenta il nucleo profondo della loro esperienza. Anche se, inizialmente, Kelsen si adegua ai consolidati e numerosi dati etnologici sul sentimento dei popoli primitivi¹⁴, il vero cambiamento di prospettiva da parte del giurista praghese si denota quando lo stesso collega la paura primitiva per la morte ad una funzione sociale intrinseca del primitivismo stesso. In particolare, egli mostra come tutti i rituali legati al cadavere – dall'onorare l'anima dei capi o degli stregoni – e la distinzione sancita tra chi uccide in guerra e chi invece commette un omicidio all'interno della comunità, siano indizi che fanno ipotizzare come la rappresentazione di un'anima dei morti terrificante corrisponda a chiari bisogni sociali, piuttosto che individuali. È come se la paura dei morti venisse trasposta in una struttura sociale che legittimasse questi stati emotivo-ideologici condivisi, dando vita ad una sorta di ontologia sociale primitiva. La paura dei morti non è solo un istinto naturale, ma una necessità evolutiva socialmente spiegabile: la credenza nell'anima presuppone un ordine sociale, anche

⁷ Kelsen (1989a).

⁸ Al vivace dibattito che si tenne nella sala della Sorbonne, tra i vari commenti che suscitò la relazione di Kelsen, gli antropologi Georges Gurvitch e Marcel Mauss furono tra le voci più critiche. Per una precisa ricostruzione della discussione parigina, prestando particolare attenzione all'articolato commento di Gurvitch, si veda Nitsch (2024: 209-234, spec. 212-214, 226-227).

⁹ Si veda Kelsen (1936: 60).

¹⁰ Si considerino, ad esempio, le note riflessioni dell'antropologo americano Franz Boas, secondo cui religioni e credenze non vanno intese come tappe obbligate di un unico percorso evolutivo, bensì come manifestazioni culturali irripetibili, da esaminare nel loro contesto specifico. Per Boas non ha senso definire l'animismo come la forma più arcaica di religiosità umana, poiché ogni cultura segue proprie logiche interne, rendendo fuorviante l'idea di un modello evolutivo universale applicabile a tutte le società. Si veda Boas (1970).

¹¹ Si veda Tylor (2000).

Sul concetto di animismo in Tylor, si veda Ciattini (1995).

¹² Kelsen (1989a: 79-80).

¹³ Kelsen (1989a: 79-80).

¹⁴ Per uno sguardo generale sulle ricerche antropologiche tra fine Ottocento e inizio Novecento, si veda Burrow (1968); Stocking (2000).

primitivo, volto a tutelare interessi fondamentali, soprattutto la vita dei suoi membri, con la reazione alle violazioni di tali interessi si esprime, nella coscienza collettiva, come principio di retribuzione¹⁵.

Com'è evidente, l'interpretazione etnologica proposta da Kelsen suggerisce una concezione del primitivismo in contrasto con le teorie levybruhliane allora predominanti¹⁶. Il giurista praghese ancora la mentalità primitiva ad uno schema sociale, senza abbracciare l'idea di primitivismo come categoria mentale di una 'logica magico-superstiziosa', orientando piuttosto il mondo primitivo verso uno schema sociale che possieda una normatività intrinseca e originaria di memoria sociologica durkheimiana¹⁷. I fatti sociali, infatti, possiedono caratteri normativi diffusi e lo studio dei popoli primitivi testimonia, proprio considerando il fondamento della credenza religiosa, il carattere normativo originario e totalizzante della realtà umana. Lo stesso Kelsen, seppur in altra sede, afferma che "secondo la rappresentazione del primitivo tutte le cose, e non solo l'uomo, sono soggette a norme, sono destinatarie di comandi normativi, ogni linea distintiva di principio tra l'uomo e la restante natura scompare"¹⁸. In definitiva, Kelsen sostiene l'idea per cui la credenza dell'anima origini da chiari bisogni sociali, identificabili in un concetto di normatività diffusa dei popoli primitivi, il cui precipitato giuridico è proprio rappresentato dalla forma della retribuzione-vendetta¹⁹, come i dati etnografici e di storia delle religioni riportano. Tralasciando i singoli elementi tematici di volta in volta affrontati da Kelsen, ciò che emerge chiaramente è il suo ricondurre ogni questione attorno a quell'unico 'centro di gravità permanente' che è, più della scienza giuridica o del diritto, proprio il concetto stesso di normatività.

L'attenzione, da parte di Kelsen, al mondo primitivo trova il suo culmine con il volume *Society and Nature. A Sociological Inquiry*²⁰, pubblicato a Chicago nel 1943 dopo alcune difficoltà editoriali contingenti alla situazione politica europea²¹. La questione affrontata nel volume riguardava, innanzitutto, il tema con cui Kelsen aveva inaugurato la sua tesi di abilitazione e che aveva avuto modo

¹⁵ "La nascita della credenza dell'anima presuppone evidentemente l'esistenza di un gruppo o ordine sociale, sia pure rudimentale. La funzione specifica di questo ordinamento sociale primitivo consiste nella protezione di determinati interessi elementari, soprattutto della vita dei membri del gruppo costituito da questo ordinamento, e si esprime in una reazione automatico ad ogni violazione degli interessi protetti. Nella coscienza dei membri del gruppo la necessità di questa reazione prende la forma del principio di retribuzione". Così, Kelsen (1989a: 83-84).

¹⁶ Cfr. Demontrond (2014).

¹⁷ Tuttavia, Kelsen resta decisamente critico nei confronti della sociologia normativista di Durkheim, dal momento che essa si risolve in una dottrina dello Stato come sostanza sovraindividuale e trascendente. Si veda Kelsen (1997: 57-64).

¹⁸ Kelsen (2004: 120).

¹⁹ Per Kelsen il paradigma della vendetta nel mondo primitivo, in particolare nella forma delle Erinni dell'antica Grecia, è un concetto centrale in una rappresentazione dell'uomo giuridicamente orientata. Non è questa la sede per tratteggiare il ruolo della vendetta negli studi socio-antropologici sui popoli primitivi kelseniani, senza dimenticarne anche la portata nell'ambito delle ricerche sul diritto internazionale. Basta tenere a mente che, nel quadro del mondo primitivo descritto da Kelsen, la vendetta si configura come una risposta socialmente strutturata, che presuppone la tendenza a interpretare l'offesa subita non come un atto isolato, bensì come una trasgressione normativa e, in quanto tale, come una compromissione dell'ordine sociale così come percepito e interiorizzato dai membri della collettività.

Sul concetto di vendetta in Kelsen, si veda Di Lucia, Passerini Glazel (2022); Nitsch (2023); Di Lucia, Passerini Glazel (2024: 173-193); Terradas Saborit (2024: 171-177).

²⁰ Kelsen (1992).

²¹ Per una precisa ricostruzione delle vicende editoriali che caratterizzarono il lavoro di Kelsen, collocato proprio nel passaggio del giurista praghese dall'Europa all'America a causa dell'ascesa del nazismo, si veda Olechowski (2020: 645-646).

di illustrare anche durante la conferenza di Vienna nel 1911 presso la *Soziologischen Gesellschaft*²²: la contrapposizione fra legge naturale e legge giuridica. Fin da allora, Kelsen aveva messo in luce come lo Stato, con le sue norme, stabilisse un parallelismo con l'ordine della natura come inteso dalla ragione umana, ossia un ordine ritenuto – sin dall'antichità – governato da leggi²³. Per avvalorare questa posizione, Kelsen ampliò in misura considerevole il corpus delle fonti, affiancando al proprio interesse per l'antica Grecia numerosi studi etnografici – probabilmente stimolato, durante il soggiorno a Ginevra, dalle collezioni del museo etnografico cittadino – nonché le più recenti acquisizioni della fisica moderna²⁴. Il fulcro del volume *Society and Nature* risiede in una teoria evolutiva secondo la quale l'umanità avrebbe progressivamente mutato, nel rapporto con la natura, un modello normativo in un modello fondato sull'interpretazione causale²⁵. Non potendo attingere a fonti dirette sul pensiero delle società arcaiche europee di diverse migliaia di anni fa, Kelsen ricorse con acume all'analisi di alcune popolazioni contemporanee che, secondo le ricerche etnologiche dell'epoca, non possedevano ancora una civiltà avanzata e si ritenevano rimaste sostanzialmente inalterate sin dalla preistoria.

Punto di partenza dell'intera indagine socio-antropologica sui popoli primitivi condotta da Kelsen è considerare come assolutamente dominante la componente emotivo-normativa nella coscienza primitiva: “il fattore emotivo è il più antico o, almeno in origine, il più forte”²⁶. Il primato dell'emotività, nel mondo arcaico descritto da Kelsen, è dovuto al fatto che in origine la realtà si presenta carica di significati valoriali – ossia emotivi, complessi e profondi – i quali non permettono sempre la conoscenza oggettiva della realtà, al contrario, mediata dalle emozioni attraverso giudizi di valore²⁷. Anche lo stesso desiderio razionale della conoscenza è legato a questa “tendenza emotivo-normativa”. Seguendo Cassirer²⁸, Kelsen ritiene che per il primitivo qualcosa esiste solo quando diventano cose “emotivamente efficaci”, ossia caratterizzati da sentimenti forti²⁹. È un ragionamento la cui coscienza si origina nello stesso senso del mito e il motivo è del tutto evidente, poiché secondo Kelsen nel mito si assiste alla “superiorità dell'elemento emotivo su quello razionale, e quindi la precedenza dell'elemento normativo su quello razionale”. Questo accade perché “il mito deve giustificare, e quindi garantire, la realtà sociale che comprende tutto ciò che fa parte della natura”, costituendo così “una vera e propria ideologia conservatrice, che ha origine dalla coscienza emotiva”³⁰. In questa forma di volontarismo normativista³¹ del pensiero mitico propria della mentalità dei popoli primitivi, secondo la descrizione offerta da Kelsen, ogni fenomeno naturale viene messo in connessione

²² Kelsen tenne il 31 gennaio 1911, poco prima della consegna della sua tesi di abilitazione, una conferenza presso la *Soziologischen Gesellschaft* di Vienna con titolo *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, in cui presentò alcuni estratti del suo lavoro di abilitazione. La questione principale era, ancora una volta, la separazione tra le categorie dell'essere e del dovere, rivolgendo da una parte un'accusa alla dottrina del diritto naturale di mischiare in modo intollerabile approcci normativi ed esplicativi e dall'altra sottolineando la differenza tra volontà in senso psicologico e volontà in senso giuridico. Cfr. Kelsen (1974).

²³ Kelsen (2023a: 16 e ss.).

²⁴ Cfr. Olechowski (2020: 647).

²⁵ Cfr. Topitsch (1982: XV-XXXIII, spec. XXIII).

²⁶ Kelsen (1992: 18).

²⁷ Kelsen (1992: 407, nota 3).

²⁸ Cfr. Cassirer (2019: 245 e ss.).

²⁹ Kelsen (1992: 20).

³⁰ Kelsen (1992: 184-185).

³¹ Come segnala lo stesso Kelsen in un suo contributo del 1933, esempio classico di una simile impostazione della filosofia antica è la dottrina platonica della giustizia. Si veda Kelsen (2019: 262-295, spec. 273 e ss.).

con gli avvenimenti sociali e con le emozioni ad esso associate³². A corollario del mondo primitivo kelseniano, il fondamento emotivo-normativo del primitivo trova la propria origine nei presupposti degli stessi rapporti sociali. In questo mondo primitivo descritto da Kelsen, si assiste, pertanto, al primato della società: una prospettiva collettivista, nella quale il rapporto tra i compagni resta imprescindibile, senza alcuna idea di individualità, propria invece della società civile e progredita. E un tale quadro pone un ulteriore tassello nella comprensione del rapporto che il primitivo ha tra la natura e la stessa società. Per Kelsen il primitivo possiede una concezione della natura “sociomorfica (non antropomorfica)”³³, che lo porta a personalizzare ogni cosa che vive, dagli animali alle piante, dai suoni a tutte le cose inanimate, come sostenevano Edward John Payne³⁴ ed Alfred Ernest Crawley³⁵. Dunque, per Kelsen, l’individuo primitivo dipende fortemente sia dalla società sia dai propri compagni – incapace di sopravvivere isolatamente in un ambiente naturale ostile – sia dai suoi impulsi e dalle sue passioni, in quanto la sua capacità razionale resta molto limitata. Il criterio interpretativo scelto da Kelsen per spiegare questo mondo antico non è basato su di una ragione causale, ma su di una ragione normativa fondata sul principio del contrappasso.

In effetti, lo studio socio-antropologico di Kelsen sui popoli primitivi si lega strettamente ad un fondamentale passaggio nella storia della conoscenza umana: la trasformazione dal principio del contrappasso – tipico delle culture arcaiche – a quello, proprio dell’età moderna, della causalità. Kelsen avvia la descrizione di questa evoluzione chiarendo innanzitutto il ruolo e il senso del contrappasso nella mentalità primitiva: “il principio fondamentale che determina la condotta dell’uomo primitivo nei confronti della natura è uguale a quello che stabilisce il suo comportamento nei confronti dei membri del proprio gruppo e di altri gruppi: vale a dire il principio sociale del contrappasso”³⁶. In particolare, prosegue Kelsen, “dal momento che il principio del contrappasso è concepibile solo in una società, di conseguenza è sempre, in certo grado, un principio morale”³⁷. Nella società arcaica il principio del contrappasso funge da regola sociale, indubbiamente elementare, ma il cui contenuto si fa in seguito morale collettiva³⁸. Il principio del contrappasso, emblema della normatività, svolge, dunque, una funzione sociale, morale e giuridica. Esso pervade ogni aspetto del mondo primitivo, costituendo “una forza che ovunque domina e ovunque s’insinua”³⁹. Infatti, l’uomo arcaico, con il suo sguardo animistico, interpreta socialmente la natura, cioè, estende panicamente il contrappasso ad ogni elemento, trattando oggetti e animali come membri della società⁴⁰.

Continuando a seguire il percorso storico intrapreso, Kelsen avvia una sorta di indagine archeologica nella storia dell’uomo primitivo, cercando di rintracciare le vestigia del contrappasso come

³² Si veda Kelsen (1992: 154 e ss.).

³³ Kelsen (1992: 73).

³⁴ Si veda Payne (1868).

³⁵ Si veda Crawley (1909).

³⁶ “Normalmente si tende a considerare quella reazione che definiamo col termine ‘contrappasso’ come un’emozione primordiale dell’uomo e a farla risalire a un istinto naturale di vendetta che si può riscontrare non solo negli uomini primitivi, ma anche nei bambini e persino negli animali”. Così, Kelsen (1992: 84).

³⁷ Kelsen (1992: 93).

³⁸ Si veda Sciacca (1993: 45).

³⁹ Kelsen (1992: 90).

⁴⁰ Si veda Sciacca (1993: 22).

prova del ‘sapore giuridico’⁴¹ che pervade ogni aspetto della vita umana. Il giurista praghese, in questa frenetica esplorazione alla ricerca del principio del contrappasso in ogni dettaglio del mondo primitivo, sembra, in verità, meditare proprio sulle radici stesse della normatività. Come Franco Cordero, Kelsen riflette, nell’ambito dei suoi studi socio-antropologici sui popoli primitivi, sul ruolo dell’uomo in quanto “tessitore di norme”⁴², mosso dal principio del contrappasso⁴³ che, in ultima analisi, costituisce il vero filo rosso dell’esistenza primitiva. Cordero, proprio richiamando il volume *Society and Nature* di Kelsen⁴⁴, evidenzia come il contrappasso rappresenti “una forma intellettuale comune ad avvenimenti di vario genere”, il cui concetto si rigenera in “un’ontologia” e si incardina in ogni “cosmogonia”⁴⁵. Il principio del contrappasso, antenato della normatività, rappresenta un afflato ontologico. Se per Kelsen il principio del contrappasso opera in ogni dimensione del mondo primitivo, dalle piante agli animali fino al rapporto con la divinità⁴⁶, Cordero, nel suo lavoro di scavo archeologico dei fenomeni normativi, individua tracce della logica del contrappasso persino nel linguaggio armonico della musica, parlando addirittura di un’estetica del contrappasso⁴⁷. Secondo Kelsen, il meccanismo del contrappasso costituisce, altresì, il fondamento della cultura animista caratteristica del mondo primitivo. L’anima si configura come il luogo privilegiato della dimensione normativa propria della storia umana, raffigurando nel mondo primitivo “un’autorità sovraumana”, divina, che “punisce o ricompensa”⁴⁸. Nell’antica Grecia, il principale punto di intersezione tra la dimensione normativa e giuridica del contrappasso e la concezione dell’anima si rinviene nel culto delle Erinni, divinità della vendetta, custodi dell’ordine naturale e, in quanto tali, garanti anche dell’ordine giuridico⁴⁹. Con l’evoluzione della società greca del periodo omerico, il culto delle Erinni perde progressivamente la propria funzione sociale. Si assiste, dunque, al passaggio da una forma di controllo socio-normativo orizzontale e immanente – incarnato nella dea vendetta – ad un modello verticale e trascendente, espressione della dottrina orfico-pitagorica. In quest’ultima visione, l’anima si configura come entità colpevole, condannata a scontare una pena eterna all’interno di un corpo-prigione, insensibile agli impulsi spirituali⁵⁰. Fino a questo punto, è stato possibile osservare come l’ideologia sociale connessa alla credenza nell’anima si sia trasformata nel corso delle diverse fasi della civiltà greca, pur mantenendo invariato il nucleo emotivo-normativo originario. Tale continuità risulta evidente nella concezione

⁴¹ Espressione presa in prestito dagli studi sulla cultura giuridica primitiva degli indiani d’America condotti, da illustri esponenti del realismo giuridico americano, come Karl Nickerson Llewellyn ed Edward Adamson Hoebel. Cfr. Llewellyn, Hoebel (2002: 61 e ss).

⁴² Cordero (2024: 11).

⁴³ Si veda Cordero (2024: 210-244).

⁴⁴ In particolare, qui Cordero si riferisce all’interpretazione sociale della natura avanzata da Kelsen. Si veda Cordero (2024: 210 e ss.).

⁴⁵ Cordero (2024: 214).

⁴⁶ In effetti, già nei primi anni Venti, Kelsen si era interrogato sul nesso tra il primitivo e il suo ordinamento religioso e sociale. Il giurista praghese sul punto affermava: “non è, come comunemente si suppone, che il primitivo distingua due differenti ordinamenti: quello sociale e quello religioso, e si formi questo sul modello di quello, facendo governare la natura da Dio proprio come vede se stesso e i suoi compagni governati dal re o dal capo. Piuttosto i due ordinamenti coincidono, perché per il primitivo il re è identico a Dio, o per lo meno è considerato come rappresentate, come figlio, servo o strumento di Dio, e il suo comando vale come volontà di Dio”. Così, Kelsen (2004: 122).

⁴⁷ Si veda Cordero (2024: 237 e ss.).

⁴⁸ Kelsen (1992: 281).

⁴⁹ Si veda Kelsen (1992: 290 e ss.).

⁵⁰ Sul concetto di colpa perenne in Kafka e Kelsen, si veda Gazzolo (2024).

platonica dell'anima, in cui permane la subordinazione dell'anima stessa al principio di giustizia, che continua a fungere da criterio ordinatore dell'esperienza etica e metafisica⁵¹.

Tuttavia, mentre nella storia antica il nesso tra causalità e contrappasso si configura come un rapporto di identità o analogia, fondato su una concezione mitico-normativa dell'ordine cosmico, con la modernità – e in particolare con Hume – Kelsen individua una svolta concettuale decisiva. Hume opera una secolarizzazione del concetto di causalità, emancipandolo da ogni fondamento trascendente e sottraendolo alla logica retributiva del contrappasso, per poi ricondurlo all'ambito dell'esperienza umana e della soggettività conoscitiva⁵². Kelsen sostiene che una compiuta analisi della storia della scienza debba considerare le conseguenze dell'interpretazione humeana della causalità, poiché essa incide sulle strutture fondamentali del discorso scientifico. Il distacco operato da Hume tra causalità e contrappasso segnala una rottura ancora più profonda: la crisi della dicotomia tra natura e società. Superare i concetti normativi significa disvelare la natura ideologica di discorsi, apparentemente, riferiti alla realtà naturale, ma che in realtà sono strutturati secondo schemi sociali occultati: “al posto del dualismo di natura e società si pone quello di realtà e ideologia [...]. Quando, nella concezione moderna della legge, la causalità si emancipa completamente dal contrappasso, la società – dal punto di vista della scienza – diventa una parte della natura”⁵³. Alla fine, Kelsen osserva che il principio di causalità e le scienze naturali si sono sviluppati attraverso l'abbandono del principio del contrappasso e della prospettiva propria delle scienze giuridiche, le quali sono da ricondurre ad uno stadio arcaico dell'evoluzione del pensiero umano. Una tale precisazione, del resto, giustifica questo passaggio, altrimenti non avrebbe avuto nemmeno senso questo stesso distacco. Kelsen, infatti, insiste sul fatto che l'emancipazione della razionalità scientifica richieda il superamento di residui normativo-teologici ancora latenti, condizione necessaria per completare la fondazione epistemologica della modernità. Eppure, però, in questa prospettiva, la normatività continua ad apparire, forse inesorabilmente, come un residuo metafisico estraneo all'esperienza, come mostra emblematicamente l'origine trascendente del concetto di inviolabilità della legge.

Fin dalle battute iniziali della trattazione kelseniana, il contrappasso – fondamento della normatività nel mondo primitivo – si presenta come un principio presupposto, indimostrabile⁵⁴ e imprescindibile non solo per comprendere, ma anche per garantire l'esistenza e il significato della società primitiva. Al contrario, il principio di causalità appare nel corso dell'evoluzione umana come ordine regolatore della natura, solo quando quest'ultima si emancipa dalla società⁵⁵. Accanto al significato di questo tipo di evoluzione, causalità e normatività hanno avuto un'identificazione nel corso della storia dell'uomo, rilevata proprio da Kelsen sia in termini epistemologici sia in quelli ontologici. Nel contesto della Grecia arcaica, descritta dal giurista praghese nel saggio *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip* pubblicato nel 1939 sulla rivista *Erkenntnis*, infatti, all'interno delle speculazioni eleatiche e ioniche, l'essenza della causa – *arché* – sembra riecheggiare la concezione primitiva dell'essenza del contrappasso, evidenziando una sovrapposizione tra i concetti di causa e di

⁵¹ Si veda Kelsen (1992: 348 e ss.).

⁵² “Il vero merito di Hume [...], sta piuttosto nel fatto che egli rinunciò a cercare la necessità del nesso causale nella volontà di Dio, e abbandonò sia questo criterio di ricerca sia tutta la precedente concezione del principio di causalità. Quindi la legge di causalità non fu più espressione della volontà divina, non fu più una norma”. Così, Kelsen (1992: 397).

⁵³ Kelsen (1992: 404).

⁵⁴ Cfr. Jabloner (1982: 47-62, spec. 53 e ss.).

⁵⁵ Si veda Kelsen (1992: 13).

colpa⁵⁶. Una dialettica tra epistemologia e ontologia piuttosto decisiva per interpretare le ricerche kelseniane socio-antropologiche sui popoli primitivi. Secondo la condivisibile intuizione di Fabrizio Sciacca, si può osservare, infatti, come Kelsen, muovendo dall'analisi dell'evoluzione del contrappasso nelle società primitive, individui due distinti “modelli di ermeneutica della natura”⁵⁷ che scandiscono la storia dell'umanità: il primo fondato su un principio normativo – quello del contrappasso – e il secondo, proprio delle scienze naturali, basato su un'interpretazione scientifica retta dal principio di causalità. Quest'ultimo, tuttavia, affonda le sue radici nello stesso principio normativo che informa il contrappasso. Come rileva sempre Cordero, il rapporto di influenza tra i concetti scientifico-naturalistici e quelli normativo-sociali si dimostra ben più profondo di quanto comunemente si ritenga⁵⁸. E allora, se la normatività si configura in questi termini, per Kelsen il contrappasso può essere inteso – come propone Giovanni Bombelli – quale “Grundnorm o ‘norma di riconoscimento’”, assolvendo alla funzione di struttura concettuale dotata di una “portata eziologica sottesa al plesso società-natura indagato dalle ricerche etno-antropologiche”⁵⁹.

La storia dell'uomo che Kelsen tratteggia in *Society and Nature* è, dunque, una sintesi tra aspirazioni epistemologiche e la descrizione dell'essenza della mentalità primitiva, che si manifesta chiaramente nella sua interpretazione sociale della natura: “l'uomo primitivo interpreta i fatti, percepiti mediante i sensi, in base agli stessi principi che regolano i suoi rapporti con gli altri uomini, e precisamente in base a norme sociali”⁶⁰. Poiché in questo mondo primitivo kelseniano agiscono unicamente le dinamiche socio-normative del contrappasso, che annullano la concezione di causalità naturale – ossia del medesimo concetto di natura – si spiega come l'essere umano primitivo, qui inquadrato su un piano ontologico, percepisca soltanto una chiara “idea di società [*Gesellschaft*]”⁶¹. Il mondo primitivo, secondo Kelsen, si configura come un'entità costruita socialmente, normativamente e giuridicamente, impiegando la dottrina dell'imputazione⁶² – forma moderna del contrappasso – per dare conto di tale assetto umano, che però – forse inconsapevolmente – oscilla fra una dimensione epistemologica e un'altra ontologica. Del resto, se la causalità non è una nozione innata nell'uomo, certamente lo è la normatività.

3. Arcaico e primitivo: per un approccio storico alle ricerche kelseniane

Se già nella presentazione, certamente sommaria, dei principali contributi socio-antropologici sui popoli primitivi di Kelsen è stato possibile iniziare ad intravedere un certo connaturato indirizzo rivolto a cogliere l'ontologia della normatività, che ovviamente solo un giurista e filosofo come Kelsen può ricercare, un passo ulteriore nel confermare questo orientamento può giungere attraverso una riflessione attorno alla tipologia di questi studi sui popoli primitivi. In particolare, è necessario chiedersi

⁵⁶ Si veda Kelsen (1989b: 28 e ss.).

⁵⁷ Sciacca (1993: 61).

⁵⁸ Cfr. Cordero (2024: 213-214).

⁵⁹ Bombelli (2022: 177-230, spec. 193).

⁶⁰ Kelsen (2021: 117).

⁶¹ Kelsen (1941: 66).

⁶² Per un ragionamento completo, omogeneo e sintetico sulla dottrina dell'imputazione kelseniana, si veda Paulson (2001).

se è possibile interpretare i lavori socio-antropologici di Kelsen come indagini riconducibili effettivamente allo studio dei popoli primitivi.

Punto di avvio per un simile ragionamento sta nel riflettere proprio sull'utilizzo del termine 'primitivo' nei lavori di Kelsen. Sul tema, non si può che concordare con quanto sostengono Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel⁶³, per i quali il termine 'primitivo', oggi desueto in antropologia per le sue implicazioni giudicabili, può, in base al principio di avalutatività adottato anche da Kelsen, essere inteso in senso neutro, a designare semplicemente gruppi con strutture giuridiche, politiche e sociali semplici⁶⁴. Nel corso della storia dell'antropologia, il concetto di 'primitivo' ha sollevato numerose perplessità in merito alla sua validità scientifica⁶⁵. Al di là delle evidenti distorsioni di matrice conservatrice e razzista insite nella cultura positivista che ha contribuito a consolidarne l'uso⁶⁶, il termine rifletteva un più ampio orientamento epistemologico che ha attraversato la disciplina: le società cosiddette 'primitive' venivano spesso interpretate come testimonianze autentiche e dirette delle origini dell'umanità, configurandosi, all'interno dell'immaginario moderno, come residui viventi del passato umano, veri e propri "fossili culturali"⁶⁷ ancora presenti nel mondo contemporaneo. Che si tratti di 'primitivo', 'selvaggio', 'arcaico' o di altri termini affini, la scelta lessicale degli studiosi delle scienze sociali tende invariabilmente a riflettere una medesima impostazione: quella di recuperare elementi ritenuti originari dell'esperienza umana al fine di delineare e giustificare i processi di evoluzione, sviluppo e progresso della civiltà⁶⁸. Tale orientamento epistemologico è tipico dell'antropologia evolucionista di fine Ottocento, a cui Kelsen attinge non solo per il repertorio etnografico, ma soprattutto per l'approccio metodologico che essa incarna.

⁶³ "Il termine 'primitivo' è oggi un termine desueto nel lessico dell'antropologia, perché viene spesso associato a una connotazione valutativa negativa basata sul riferimento implicito a un giudizio di valore e a una gerarchia di 'superiore' e 'inferiore' [...]. Ci pare di poter affermare, anche alla luce del principio di avalutatività della scienza professato e difeso da Kelsen, che il termine non implichi alcun elemento valutativo e che esso venga impiegato per far riferimento a gruppi e strutture sociali semplici dal punto di vista dell'organizzazione giuridica, politica e sociale". Così, Di Lucia, Passerini Glazel (2024: 174, nota 2).

⁶⁴ È evidente che, anche per quel che riguarda le scelte lessicali del contributo qui presentato, il termine 'primitivo' o 'arcaico' sono utilizzati col fine di mantenere, in questa descrizione storico-concettuale delle ricerche kelseniane, il significato adoperato originariamente dallo stesso Kelsen, ovvero di gruppi umani caratterizzati da strutture giuridiche, politiche e sociali semplici.

⁶⁵ La riflessione critica sulla nozione di 'primitivo' ha costituito, soprattutto intorno alla metà del Novecento, un tema ampiamente dibattuto all'interno del panorama antropologico, sebbene oggi essa non occupi più una posizione centrale nel discorso teorico contemporaneo. Per una breve e sintetica letteratura in materia, si vedano almeno Dozier (1955); Hsu (1964).

⁶⁶ Sui pregiudizi di matrice coloniale insiti nella nozione di 'primitivo', specialmente se analizzati da una prospettiva politico-culturale, si è sviluppata un'ampia riflessione critica, alimentata in particolare dal pensiero postcoloniale emerso in seguito alla stagione delle decolonizzazioni che ha interessato diversi continenti del mondo. Per approfondire, si veda Mellino (2021).

⁶⁷ Lascito del concetto tyloriano di sopravvivenza: "quando col tempo si è venuto a creare un cambiamento generale nelle condizioni di vita di un popolo, è comunque facile trovare molte cose che chiaramente non hanno la loro origine nel nuovo stato di cose ma che si sono semplicemente mantenute all'interno di esso. In forza di queste sopravvivenze è possibile sostenere che quella cultura all'interno della quale esse possono essere osservate deve essere derivata da uno stato culturale precedente in cui va rintracciato l'autentico luogo e l'autentico significato di queste cose; di conseguenza questa serie di fatti deve essere considerata come una vera e propria miniera per l'indagine storica". Così, Tylor (1985: 75).

⁶⁸ Cfr. Bosio (1968).

L'ipotesi secondo cui sarebbe possibile individuare una sequenza evolutiva universale e lineare nello sviluppo delle istituzioni culturali delle società umane trova una sua sistematizzazione teorica nei lavori di diversi esponenti dell'antropologia evoluzionista della seconda metà dell'Ottocento, attirando l'interesse da parte di diversi giuristi. In ambito giuridico, le ricerche promosse da questi studiosi segnano l'inizio di un nuovo approccio metodologico: quello comparativo. Se l'evoluzionismo tendeva a interpretare lo sviluppo delle istituzioni giuridiche come un processo lineare e uniforme, la comparazione assumeva un ruolo centrale nell'analisi delle differenti esperienze giuridiche e culturali. Essa mirava, infatti, a rintracciare somiglianze strutturali tra i popoli, ritenute fondamentali per sostenere modelli teorici di universalità del diritto. Nella prospettiva degli evoluzionisti, l'antropologia si presenta, infatti, come un articolato percorso di ricerca intellettuale attraverso le culture, finalizzato a individuare le tendenze, gli stadi e le sequenze evolutive delle istituzioni e delle idee che hanno contraddistinto la storia culturale umana⁶⁹. Nelle sue ricerche sugli indiani d'America, Lewis Henry Morgan conserva la rappresentazione di una società immune all'influenza della civiltà dei bianchi "progrediti", collocando tali popoli all'interno di "culture primitive" caratterizzate da "un'arcaicità pura"⁷⁰. Per i teorici dell'antropologia evoluzionistica, i primitivi rappresentano gruppi umani che manifestano proprio gli stadi iniziali o originari dell'umanità. Privi di ogni commistione esterna con civiltà "progredite", queste società venivano ritenute degne di tutela e di conservazione nella loro (presunta) immutabilità e staticità. Ne emergeva la visione di un mondo arcaico e non sviluppato – appunto 'primitivo' – in netto contrasto con la società civile e avanzata dell'Ottocento. Gli studi evoluzionistici, segnati da una falsa dicotomia tra arcaico e primitivo, segnano un più ampio interesse per la storia delle civiltà dell'uomo, scavando indietro nel tempo come archeologi dell'esistenza umana. L'interesse per l'antico, come osserva Francesco Remotti, si manifesta con chiarezza nell'opera di Henry Sumner Maine, laddove il giurista giunge a delineare una prospettiva di ricerca comparata "nel campo del diritto in diretta analogia con la filologia comparata e la mitologia comparata"⁷¹, evidenziando così una significativa dialettica tra le categorie di "antico" e "primitivo"⁷². Nell'ambito dell'antropologia evoluzionistica, per l'appunto, la nozione di primitivo sembra celare una più consueta tensione conoscitiva rivolta all'antico, rivisitata però attraverso la lente di un ipotetico inizio della storia umana, piuttosto che come riflessione sull'origine in senso stretto. Un ampio interesse per la storia delle idee

⁶⁹ "I remoti antenati delle nazioni ariane passarono presumibilmente attraverso un'esperienza simile a quella dei barbari e delle tribù selvagge attualmente esistenti. Sebbene l'esperienza di queste nazioni contenga in sé tutte le informazioni necessarie per illustrare i periodi della civiltà, sia antica sia moderna, inclusa una parte propria del più tardo periodo della barbarie, la loro esperienza anteriore deve tuttavia venir dedotta principalmente dalla connessione che è possibile tracciare tra gli elementi delle loro istituzioni e invenzioni attualmente esistenti e gli elementi simili tuttora conservatisi nella cultura delle tribù selvagge e barbare. È possibile infine rilevare come l'esperienza dell'umanità abbia percorso canali pressoché uniformi: come in condizioni simili le necessità umane siano state sostanzialmente le stesse e come le operazioni mentali si siano svolte in modo uniforme grazie alla specifica identità del cervello in tutte le razze dell'umanità [...]. L'esperienza dei successivi periodi della barbarie e della civiltà, in larghissima misura venne spesa a sviluppare ulteriormente quelle concezioni originarie. Ovunque, in differenti continenti, sia possibile tracciare una connessione tra un'istituzione presente e uno di quei germi comuni, è implicata la derivazione del popolo stesso da un comune ceppo originario". Così, Morgan (2013: 5).

⁷⁰ Fabietti (2020: 42).

⁷¹ Remotti (1982: 12).

⁷² Si veda Berni (2014).

e per la filosofia antica che ha sempre contraddistinto le ricerche kelseniane⁷³, confermando ancora questo indirizzo proprio nello studio socio-antropologico sui popoli primitivi, che continua negli anni quando Kelsen affronta direttamente le varie teorie antropologico-giuridiche caratterizzanti i singoli istituti giuridici⁷⁴, restando pur sempre dentro un orientamento di ricerca antropologica di vasto respiro.

Eppure, piuttosto che strettamente agli studi di antropologia evolucionistica, Thomas Olechowski riconduce l'origine, e di conseguenza i relativi errori, del metodo di lavoro delle ricerche socio-antropologiche di Kelsen sui popoli primitivi all'impianto tradizionale della germanistica⁷⁵. Negli anni della polemica tra Thibaut e von Savigny attorno alla codificazione tedesca⁷⁶, in Germania, la storia del diritto veniva tradizionalmente concepita come il prodotto dell'interazione tra diritto romano, diritto germanico e diritto canonico. La distinzione tra le discipline storiche del diritto in ambito germanistico e romanistico si fonda sul principio del *Volksgeist*, secondo cui il diritto esprime nettamente lo spirito di un popolo. L'origine della germanistica giuridica non risiede dunque in un oggetto definito, ma nel tentativo degli intellettuali tedeschi di costruire un diritto germanico capace di competere con quello romano, sistematizzando in forme coerenti un insieme eterogeneo di tradizioni arcaiche. E questo approccio alla storia del diritto ha caratterizzato, complessivamente, lo studio del diritto in area tedesca. Difatti, è bene tenere a mente che l'identità culturale tedesca si costituisce, in primo luogo, attraverso il diritto, al quale vengono trasferiti metodo e risultati propri della linguistica storica. La germanistica, inizialmente orientata in senso giuridico, si prepara a diventare una 'scienza del popolo tedesco' in senso totalizzante, configurandosi come uno studio transdisciplinare che attraversa lingua, diritto, storia e letteratura⁷⁷. Kelsen, in linea con il metodo seguito dalla giurisprudenza tedesca di fine Ottocento⁷⁸ paragonato da Clemens Jabloner a un "rondò musicale"⁷⁹, raccoglieva fonti eterogenee, provenienti da epoche e contesti differenti, al fine di costruire una coerenza interna alla propria narrazione teorica. Tale operazione si traduceva, tuttavia, in una formulazione anticipata della tesi, cui seguiva una selezione delle fonti volta esclusivamente a confermarla, escludendo o ignorando elementi contrari. In effetti, la stessa antropologia giuridica tedesca, sviluppatasi sotto l'impulso postiano⁸⁰, continuava ad avvalersi del metodo deduttivo del *Rückschlussmethode*, tipico degli storici del diritto di orientamento romantico. Tale approccio presupponeva l'estensione di un'istituzione all'intera area germanica a partire dalla sua attestazione in

⁷³ In tal senso, si ricordino i lavori kelseniani sulla storia della filosofia del diritto dell'antica Grecia. In questo caso, si preferisce circoscrivere i riferimenti ai lavori di inizio anni Trenta: Kelsen (1969); Kelsen (2019); Kelsen (1985).

⁷⁴ Come ha ricostruito Stefano Sammarco, Kelsen dal 1942 al 1952 tenne regolarmente, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'*University of California* di Berkeley, un corso di antropologia giuridica intitolato *Origins of Legal Institutions*, nel quale riprendeva e approfondiva le indagini socio-antropologiche sui popoli primitivi avviate nel corso degli anni Trenta. Nel ciclo di lezioni, Kelsen si misura in maniera diretta con le teorie sviluppate dai principali rappresentanti dell'antropologia evolucionistica. Nelle lezioni del 1951, in particolare, egli rievoca il dibattito ottocentesco scaturito dalla pubblicazione, nel 1861, dell'opera *Ancient Law* di Henry Sumner Maine, concentrando la sua analisi sull'origine degli istituti giuridici della proprietà e della famiglia. Si veda Sammarco (2022: 238 e ss.).

⁷⁵ Si veda Olechowski (2020: 648-649).

⁷⁶ Non è questa la sede per affrontare la polemica attorno alla codificazione tedesca, ma perlomeno si veda Petronio (2002).

⁷⁷ Si veda Bontempelli (2000).

⁷⁸ Si veda Wilhelm (1974).

⁷⁹ Si veda Jabloner (1982: 58).

⁸⁰ Post (1908).

un contesto geografico circoscritto⁸¹. In tal modo, però, questo metodo di ricerca storica tendeva a trattare i fenomeni giuridici in modo non diacronico e privo di una qualsiasi necessaria differenziazione geografica⁸². Il lavoro kelseniano di *Society and Nature* segue proprio una logica analoga: una raccolta quasi compulsiva di materiali, finalizzata ad applicare, ad ogni costo, l'impianto universalistico tipico della storia del diritto tedesco. È proprio da questa impostazione che trae origine il carattere eccessivamente generalizzante dell'opera kelseniana, più volte oggetto di critiche nella sua ricezione ad iniziare dal severo commento di Talcott Parsons, il quale ammoniva Kelsen di essere incappato in grossolani errori metodologici legati a stereotipizzazioni e generalizzazioni dei concetti da lui stesso indagati⁸³.

In questa prospettiva, l'orientamento romantico si rivela particolarmente utile per descrivere l'orizzonte teorico del pensiero di Kelsen: "il diritto è dal punto di vista dell'origine [...], come la lingua e i costumi, essenzialmente popolare. Non può essere pensato separatamente dalla lingua e dai costumi"⁸⁴. E, del resto, questo indirizzo di ricerca viene abbracciato proprio dall'intero programma di lavoro kelseniano, i cui primi accenni sono stati palesi grazie alla pubblicazione, appunto, del volume di *Society and Nature*. Il programma di ricerca antropologica e sociologica di Kelsen prevedeva anche la pubblicazione di una seconda opera dedicata ai popoli primitivi, incentrata però sulla loro credenza nell'anima. Questo volume, mai pubblicato ma originariamente concepito con il titolo *Sociology of the Belief in the Soul*, è documentato nel lascito kelseniano conservato presso l'*Hans Kelsen Institute*, dove si trovano numerosi manoscritti in lingua inglese e tedesca, oltre a un dattiloscritto di circa duemila pagine, ritenuto la versione definitiva del suddetto lavoro⁸⁵. In tale studio Kelsen prosegue il percorso di ricerca antropologica e sociologica sui popoli primitivi, già avviato negli anni precedenti, soffermandosi in particolare sulla credenza nell'anima dei vivi e dei morti in diverse culture, tra cui quelle africane, americane e asiatiche. Ma al classico impianto etnografico, si affianca, come sempre, la notevole trasversalità del pensiero kelseniano, che in queste ricerche intreccia ambiti di indagine differenti, ponendo il diritto in dialogo non solo con l'antropologia, la filosofia e la religione, ma anche con la letteratura e la poesia. Un programma di ricerca ambizioso e ben articolato che, secondo la puntuale osservazione da parte di Carlo Nitsch, nella seconda metà degli anni Trenta risultava già chiaramente delineato in una lettera dell'11 ottobre 1938 indirizzata ad Abraham Flexner, direttore dell'*Institute for Advanced Study* di Princeton⁸⁶.

Come evidenziato nei riferimenti all'antropologia americana, gli stessi antropologi evolucionisti tendevano a racchiudere nel termine primitivo un intero universo concettuale, inteso come proiezione indistinta del passato umano, antico e arcaico. In tale prospettiva, il ricorso alla categoria di 'arcaico' – in luogo di quella di 'primitivo' – appare più adeguata a cogliere l'orientamento storico che caratterizza le ricerche kelseniane, consentendo di mantenere in equilibrio la dicotomia tra l'origine e l'inizio dell'uomo. Tale distinzione, del resto, era già stata tematizzata dalla Scuola storica del diritto attraverso l'elaborazione teorica della differenza tra fonte e origine della norma⁸⁷. Come, giustamente, osserva

⁸¹ Sullo studio della storia del diritto tedesco, si veda Wieacker (1980).

⁸² Cfr. Fruscione (2018: 175-189, spec. 178 e ss.).

⁸³ Si veda Parsons (1944).

⁸⁴ Schoof (1953: 172), traduzione mia. Di seguito, si riporta il testo originale in tedesco: "Das Recht ist wie die Sprache und Sitte [...] volksmäßig. Es kann nicht als getrennt von jenen gedacht werden".

⁸⁵ Si veda Olechowski (2020: 693).

⁸⁶ Si veda Nitsch (2009: V-LXXX, spec. XIII-XIV).

⁸⁷ Si veda Montanari (1984).

Ernst Topitsch *Society and Nature*, nel suo ampio respiro di ricerca, può essere considerata a pieno titolo come “un’indagine culturale”, capace di abbracciare al proprio interno “l’etnologia, la storia giuridica, l’antichità e la fisica”, integrando le “importanti scoperte di queste discipline in una prospettiva sociologica”⁸⁸. Pur nella loro ampiezza, tutte queste considerazioni permettono, dunque, di interpretare i contributi socio-antropologici di Kelsen sui popoli primitivi come parte di un più ampio tentativo genealogico di ricostruzione delle origini del normativo nella storia dell’umanità. Una sorta di scavo archeologico volto a far emergere le forme elementari dell’esperienza giuridica e sociale, inscritte in configurazioni arcaiche che continuano a informare, in profondità, l’ordine normativo moderno. È, dunque, appropriato, come suggerisce Bombelli, parlare, in riferimento alle ricerche kelseniane socio-antropologici sui popoli primitivi, di uno studio rivolto al mondo arcaico, inteso come luogo di emersione delle strutture originarie del diritto⁸⁹.

4. Ermeneutica del mondo primitivo

Nella complessità degli argomenti sinora esposti, la presentazione delle ricerche kelseniane socio-antropologiche sui popoli primitivi è stata utile per definire la cornice in cui, verosimilmente, questi studi si sono sviluppati, ossia all’interno di un approccio di studio storico-culturale delle società arcaiche. Le strade che i lavori di Kelsen aprono rispecchiano la loro straordinaria trasversalità, come ricorda Renato Treves quando sottolinea l’intimo rapporto che le ricerche convogliate nel volume *Society and Nature* hanno da un lato con la filosofia della cultura e dall’altro con l’antropologia, l’etnologia, la storia e perfino con l’ecologia⁹⁰. Senza dimenticare l’imprescindibile indirizzo di ricerca epistemologico che, come di consueto, caratterizza gli studi di Kelsen. Una, però, delle possibili cornici da poter applicare a questo denso quadro che contrassegna le ricerche kelseniane socio-antropologiche sui popoli primitivi, è quella di un’intimità ontologica che le stesse celerebbero, come lavoro sull’essenza della natura del diritto, o per essere ancor più precisi sull’origine della stessa normatività. Di seguito si cercherà, allora, di inquadrare l’interpretazione ontologica delle ricerche kelseniane nei termini di uno studio sull’esistenza originaria dell’uomo, a partire dal significato e dal valore filosofico che risiede nel concetto di *arché* e, in definitiva, alla possibilità di legare il pensiero teoretico alle ricerche etnografiche sui primitivi.

La speculazione filosofica orientata verso un indirizzo ontologico nello studio dei popoli primitivi non rappresenta una novità nel panorama della storia delle idee. Integrare la dimensione del primitivo all’interno della storia dell’umanità, riconoscerne la funzione e attribuire una valenza positiva a tale concetto rappresenta un compito, che ha riconosciuto nei lavori di Ernesto de Martino una figura di spicco. L’originalità dell’approccio dell’antropologo napoletano al problema si articola, essenzialmente, attorno a due assi interpretativi fondamentali: da un lato, egli concepisce il primitivo non come una fase cronologicamente determinata, bensì come un inizio ideale, un’*archè*, ovvero un principio fondativo; dall’altro, assegna a questo *archè* una funzione cruciale all’interno della dinamica esistenziale

⁸⁸ Topitsch (1982: XXIX), traduzione mia. Di seguito, riporto il testo originale dal tedesco: “Kulturumblick [...] der Ethnologie, Rechtsgeschichte, Altertumskunde und Physik umfaßte und wichtige Erkenntnisse dieser Disziplinen unter soziologischen Gesichtspunkten integrierte”.

⁸⁹ Si veda Bombelli (2022: 193).

⁹⁰ Si veda Treves (1992: 1-12, spec. 10).

che egli identificherà, a partire dal 1948, come “crisi della presenza”, vale a dire il processo di smarrimento e potenziale riscatto dell’unità della coscienza⁹¹. Rilevante ai fini del presente lavoro è, soprattutto, il primo punto in questione.

Ernesto de Martino nel suo *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* del 1941, ha come obiettivo quello di approfondire lo storicismo crociano sottoponendolo alla prova dei mondi primitivi⁹². L’esigenza di De Martino era chiara: svincolare gli studi sui popoli primitivi dall’esclusività delle ricerche etnografiche, per farne un sapere più ampio nell’orizzonte di una filosofia dello spirito. Non è questa la sede per occuparsi dei confini dei problemi posti da De Martino nel rapporto tra storicismo crociano e gli studi etnografici sui popoli primitivi⁹³, ma è, almeno, interessante scorgerne gli effetti. Lo storicismo crociano insegna che le categorie dello spirito non sono soggette ad una successione temporale e, dunque, le ricerche storiche sono da riferirsi sempre su bisogni presenti, perché unica è l’umanità⁹⁴. Per De Martino, il criterio per attribuire carattere di primitività ad una determinata forma storica non dovrebbe fondarsi su una semplice collocazione temporale, secondo una sequenza cronologica di anteriorità o posteriorità, bensì derivare da un’analisi di natura qualitativa. Tale analisi dovrebbe mirare a individuare il modo specificatamente primitivo in cui, all’interno di quella determinata configurazione storica, si articola l’esperienza delle categorie trascendentali. Il concetto di mondo primitivo non va inteso in senso cronologico, ma logico: esso designa una condizione in cui prevalgono la fantasia sul pensiero razionale e la mera vitalità economica sulla dimensione etico-culturale. Di conseguenza, una realtà storicamente più recente può risultare, sotto il profilo logico e storiografico, più ‘primitiva’ di una più antica⁹⁵. La lettura del rapporto tra primitivo, storia e società moderna proposta da De Martino si rivela, immediatamente, inconciliabile con una delle principali tradizioni antropologiche oggetto della sua critica, ovvero la scuola antropologica inglese⁹⁶. Quest’ultima, in pieno spirito positivista, nel tentativo di cogliere la specificità dell’arcaico, lo aveva collocato all’origine di una linea evolutiva in una posizione iniziale lungo una sequenza temporale. In tale prospettiva, l’arretramento nel tempo corrispondeva ad un regresso nelle forme di vita e di pensiero, ritenute via via sempre più primitive, associando a questa distanza cronologica una differenza nello sviluppo culturale. In tal modo, le comunità arcaiche venivano interpretate come strutturalmente meno logiche e la loro visione del mondo come non ancora del tutto razionale. Tutte le varie

⁹¹ Si veda De Martino (2022).

⁹² Si veda De Martino (1996).

⁹³ Si veda Satta (2023).

⁹⁴ Si veda Croce (2007).

Dal punto di vista metodologico, De Martino non abbandonerà mai il ruolo del concetto di storia come sviluppato da Benedetto Croce. Si veda Caronna (1982).

⁹⁵ “Il mondo primitivo non può essere definito in senso cronologico, come l’umanità che visse ‘all’alba dei tempi’ o che ‘iniziò la storia umana’. In questo senso l’espressione ‘più primitivo’ equivarrebbe all’altra ‘cronologicamente più antico’. Ora il concetto di mondo primitivo deve essere determinato logicamente come prevalenza della fantasia nell’ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell’ambito della praxis. Ciò che viene prima nel tempo potrebbe essere dal punto di vista logico e storiografico meno ‘primitivo’ di ciò che viene dopo”. Così, De Martino (1996: 227).

⁹⁶ “Quando, verso la seconda metà del secolo XIX, la scuola antropologica intraprese in Inghilterra lo studio sistematico delle società inferiori, parve ai rappresentanti di quella scuola dogma inconcusso che la religione dei primitivi ripetesse essenzialmente le sue origini dal bisogno logico di spiegare i fenomeni psichici e fisici. Questo dogma si accompagnava strettamente con la veduta intellettualistica di una teoreticità completamente risolubile nella forma logica, e di una forma logica identificata alla capacità di astrarre e di generalizzare, di costruire classi e tipi, al modo delle scienze particolari”. De Martino (1996: 63).

associazioni erronee del pensiero primitivo sarebbero state progressivamente abbandonate a favore di letture della realtà più rigorose, culminante nel pensiero tecnico-scientifico moderno. Il pensiero umano, in questa ben nota cornice teorica, era pienamente riconducibile alla sua forma logico-razionale, mentre l'elemento primitivo veniva inteso unicamente come espressione di una razionalità ancora incompleta o immatura⁹⁷.

Con la sua *pars destruens*⁹⁸, De Martino sottolinea come la scuola antropologica inglese avesse qualificato il concetto di arcaico, o primitivo, come un prima cronologico ricco di errori logici. Sganciando il significato di arcaico da questo senso di matrice positivista, potrebbe essere possibile innalzare una certa architettura ontologica nell'esistenza del primitivo. Come si è già avuto modo di vedere, dal punto di vista metodologico, l'approccio kelseniano in questi studi socio-antropologici sui popoli primitivi ricalca una storia della società arcaica. Proprio l'etimologia della parola disvela il valore filosofico tanto apprezzato. È noto che il termine 'arcaico' proviene dal greco *arkhaikos* che significa "il più antico", collegato al termine *arché*, che corrisponde al significato sia di principio che di potere. Una duplicità che sta a voler dire, come riporta Agamben, che "tanto nella nostra tradizione filosofica che in quella religiosa, l'origine, ciò che dà inizio e pone in essere, non è soltanto un esordio, che scompare e cessa di agire in ciò a cui ha dato vita", ma è anche, innanzitutto, "ciò che ne comanda e governa la crescita, lo sviluppo, la circolazione e la trasmissione – in una parola, la storia"⁹⁹. Un doppio significato che suggerisce come l'origine eserciti sempre un'imprescindibile autorità sul presente. A questo punto, Agamben estende la propria indagine all'uso biblico del termine *archè*. L'incipit della traduzione greca del testo sacro, redatta nel III secolo a.C., mantiene il doppio paradigma e presenta, infatti, il termine 'origine', come "*en archei*, in principio dio creò il cielo e la terra", ma subito dopo emerge la connessione del principio ad un 'comando': "li ha creati attraverso un comando, cioè un imperativo, *genetheto*, e 'dio disse: sia fatta la luce'¹⁰⁰. L'atto di creazione che dà avvio al cielo e alla terra si configura, dunque, come un comando: l'inizio e l'ordine si trovano congiunti nel medesimo luogo originario. La duplice struttura dell'*archè* è un tratto caratteristico della cultura europea oggetto, in particolare, delle riflessioni di Martin Heidegger che ampiamente si è interrogato sul rapporto tra *archè* e *anfang*, ovvero inizio¹⁰¹. La concezione heideggeriana della storia dell'essere, attraverso gli occhi di Agamben suo lettore, rende evidente l'intima connessione tra il concetto di inizio e comando, come tra l'altro già posto da Aristotele nella sua *Metafisica*¹⁰².

In Kelsen non è presente un simile interesse filosofico per il concetto di origine, probabilmente consapevole della portata ideologica che siffatto pensiero conserva, soprattutto quando la ricerca

⁹⁷ La critica demartiniana alla scuola antropologica inglese ha trovato largo apprezzamento e condivisione. Si veda Dei (1987).

⁹⁸ Su un siffatto ruolo che possiedono i contributi di De Martino, in particolare il saggio pubblicato nel 1941, si veda Massenzio (2014: 55-66, spec. 56-57).

⁹⁹ Agamben (2014: 348).

¹⁰⁰ Agamben (2017: 92).

¹⁰¹ Come sottolinea Agamben: "Heidegger riporta il termine tedesco che significa 'storia' (*geschichte*) al verbo *schicken*, che significa inviare, mandare", e al termine *Geschick*, che significa 'destino', suggerendo in questo modo che ciò che noi chiamiamo un'epoca storica è in realtà qualcosa che è stato mandato e inviato da un'*archè*, da un inizio che rimane nascosto e tuttavia operante in ciò che ha mandato e comandato". Così, Agamben (2017: 94).

¹⁰² In Aristotele il termine *archè* viene definito in sei modi differenti, accomunati però da un imprescindibile carattere: "essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è o è generata o è conosciuta". Così, Aristotele (2017: 17-19).

dell'originario si tramuta in 'appello alle origini'¹⁰³. Tuttavia, l'interpretazione qui avanzata cerca di considerare soltanto il senso meramente ontologico degli studi arcaici kelseniani, senza occuparsi delle relative conseguenze politiche. In particolare, restando nella tradizione ermeneutica heideggeriana, accanto alle osservazioni di Agamben, centrale è il contributo che offre nel ragionamento il pensiero di Reiner Schürmann interessato proprio al problema della natura delle origini. Il filosofo olandese propone, infatti, una distinzione fondamentale tra due modalità di origine: da un lato, le origini al plurale (*archai*) sono intese in senso heideggeriano, ossia come principi fondativi, mentre dall'altro, l'origine al singolare non si configura né come inizio fondante né come principio di comando, bensì come un semplice inizio, o, più precisamente, come un emergere, un "venire alla presenza". Per esprimere questa nozione di emergenza priva di dominio, Schürmann ricorre al termine tedesco *ursprung*. Tale *ursprung* non esercita alcun controllo sulle sue manifestazioni: è, perciò, definita "anarchica", ossia priva di *archè*¹⁰⁴. Scrive Schürmann: "l'archè funziona sempre nei riguardi dell'azione come la sostanza rispetto agli accidenti"¹⁰⁵. Nel senso metafisico, l'*archè* è un dato ontico che "apre certe modalità di possibile interazione e ne preclude altre"¹⁰⁶. Per Schürmann la natura del concetto di origine ruota attorno ai termini di *anfang* e *ursprung*. Il primo viene comunemente tradotto come "inizio", mentre il secondo corrisponde propriamente al termine "origine". Secondo l'interpretazione di Schürmann, tali termini delineano l'essenza dell'origine nel contesto successivo alla chiusura della metafisica. L'origine, in questa prospettiva, "designa, da un lato, il sorgere o il cominciamento (*Anfang*) di un'economia epocale e, dall'altro, il reciproco emergere nella presenza di cose, parole e azioni, vale a dire il loro affiorare (*Ursprung*), il loro venire alla presenza"¹⁰⁷. Nella lettura schürmaniana del termine *ursprung*, così come impiegato da Heidegger, rappresenta un'origine sottratta da ogni forma di comando, piuttosto orientata al valore attuale dell'esistenza. Motivo per cui Schürmann sostiene che l'intera opera di Heidegger può essere letta "come una ricerca dell'origine", ma non di "una ricerca di una *fons et origo*, ovvero di una sorgente prima da cui tutto deriva". Nei testi sull'Evento di Heidegger¹⁰⁸, conclude Schürmann, l'origine unica che si situa al fondo di tutti gli enti non va intesa come una sostanza o un

¹⁰³ È noto come Adorno individuavi in Heidegger e il suo linguaggio metafisico, le strutture culturali e sociali sottostanti alla nascita in Europa dei fascismi nei primi anni Venti: "l'autocompiacimento ideologico di una piccola borghesia minacciata e umiliata dallo sviluppo sociale. Dal fatto di non aver tenuto il passo con quello sviluppo, né materialmente né spiritualmente, essa fa discendere la sua dote: l'originarietà". Così, Adorno (2016: 12).

¹⁰⁴ Per Schürmann lettore radicale di Heidegger, l'anarchia non è un disordine politico ma il cuore stesso dell'esperienza ontologica dopo la fine della metafisica. Schürmann interpreta Heidegger come pensatore della distruzione del principio, ossia dell'*archè*, che ha retto la storia dell'occidente: la pretesa di fondare l'essere su un'origine unitaria e stabile. Schürmann, dunque, propone un'ontologia "an-archica", dove l'essere non ha più un principio fondante, ma si mostra nella pluralità dei suoi modi, senza garanzie ultime. Politicamente, ciò implica la dissoluzione dei grandi sistemi normativi e delle strutture di comando fondate su legittimità trascendenti. L'anarchia, in questo senso, non è utopia sociale, ma esperienza storica della destituzione dei principi. La praxis che ne deriva è un "agire senza fondamento", attento alla singolarità degli eventi piuttosto che al rispetto di leggi universali. In un mondo post-metafisico, l'anarchia è allora la condizione di chi accetta la contingenza e l'erranza dell'essere, rinunciando a ogni fondamento assoluto. Schürmann, così, non propone un nuovo ordine, ma invita a dimorare nel disorientamento, come gesto radicalmente etico e politico. Per approfondire la connessione tra la dimensione ontologica e quella politica, nella lettura anarchica che Schürmann offre delle speculazioni heideggeriane, si veda Dauenhauer (1981); Schuler (1989); Martinengo (2008); Martinengo (2021); Di Cesare (2024); Krummel (2024).

¹⁰⁵ Schürmann (2019: 25).

¹⁰⁶ Schürmann (2019: 155).

¹⁰⁷ Schürmann (2019: 110).

¹⁰⁸ Si veda Heidegger (2007).

fondamento metafisico. Piuttosto, l'*ursprung* denota il tratto elementare e condiviso dell'emersione degli enti stessi, ovvero il loro affacciarsi nella sfera del fenomenico.

Come suggerisce l'ermeneutica heideggeriana è, grazie ad una riflessione sulla parola che è possibile esprimere nel modo più efficace il portato filosofico del concetto di origine¹⁰⁹; e, dunque, decostruire il termine *archè* risponde proprio a questo indirizzo di significato. Nell'architettura dell'ermeneutica heideggeriana viene presentata un'ontologia svuotata di ogni sostanza, pur in parte compatibile con il disegno di lotta alle ipostatizzazioni che Kelsen abbraccia anche nelle sue ricerche socio-antropologiche sui popoli primitivi¹¹⁰, forse però piuttosto 'avanzata' rispetto ai presupposti neokantiani del giurista praghese. In effetti, la critica che Heidegger muove ai neokantiani, rei di aver ridotto ad una mera questione gnoseologica il problema dell'essere¹¹¹, sviluppa un senso storico e fenomenico dell'esistenza dei popoli primitivi¹¹² che non è possibile sviluppare in questa sede, interessati piuttosto al mero senso ontologico del principio fondativo della normatività. A ciò si aggiunga il fatto che la polemica di Heidegger¹¹³ rispetto al neokantismo necessita un inquadramento più preciso sul movimento neokantiano¹¹⁴, da determinare come sostiene Cassirer, "in modo funzionale, non sostanziale"¹¹⁵. Ciò detto, a conclusione di questo paragrafo così ricco di argomenti filosofici, è bene tenere a mente che corollario indispensabile di questo tentativo di interpretazione delle ricerche kelseniane che si sta cercando di elaborare, è che il pensiero teoretico che le ricerche etnografiche sui popoli primitivi presentano, si articola in un senso storico dell'esperienza delle categorie trascendentali che sembra vicino ai presupposti neokantiani che il concetto di cultura – e di conseguenza di indagine culturale – presenta in Kelsen¹¹⁶. Un significato ontologico delle etnografie sui popoli primitivi che, in un certo senso, risente di una visione esistenziale del primitivo stesso, da inquadrare non cronologicamente ma come principio fondativo per la storia dell'uomo.

¹⁰⁹ "L'essere non riposa nemmeno più in sé: esso proviene da una donazione ancora superiore per vicinanza all'origine, quella della parola". Così, Zarader (1997: 267).

¹¹⁰ La questione è ampiamente trattata in diversi contributi elaborati da Kelsen. A titolo esemplificativo, considerando soltanto quanto il giurista praghese presenta nelle sue ricerche socio-antropologiche sui popoli primitivi, si veda Kelsen (1992: 31-40).

¹¹¹ Si veda Heidegger (2006b).

¹¹² Basti pensare alla densa ricognizione che Kelsen presenta, nel volume *Society and Nature*, rispetto ai tratti comuni della mentalità primitiva. Un interesse non meramente psicologico, dal momento che esprime anche l'attitudine del giurista praghese a considerare il fenomeno primitivo, a partire dalla profondità dell'esistenza del primitivo stesso. In tal senso, degno di interesse è il paragrafo intitolato: *L'analogia con il prossimo, l'analogia col non-io, quale fondamento della concezione del mondo nell'uomo primitivo*. Si veda Kelsen (1992: 57-59).

¹¹³ "Il tratto comune del neokantismo può essere compreso soltanto rifacendosi alla sua genesi, che sta nell'imbarazzo in cui la filosofia viene a trovarsi rispetto al problema di che cosa propriamente ancora le rimanga nel complesso della conoscenza. Intorno al 1850 la situazione è tale che tanto le scienze dello spirito quanto quelle della natura hanno preso possesso della totalità del conoscibile, per cui sorge la questione: che cosa rimane ancora alla filosofia, se la totalità dell'ente è stata sparita tra le scienze? Le rimane soltanto più la conoscenza della scienza, non la conoscenza dell'ente, e questo punto di vista è determinante per il ritorno a Kant". Così, Heidegger (2006a: 215-236, spec. 219-220).

¹¹⁴ Sul rapporto tra Heidegger e il neokantismo, si veda Strube (2005).

¹¹⁵ Heidegger (2006a: 219).

¹¹⁶ Si veda Bongiovanni (2016: 173, nota 93).

5. Ontologia e origine: tracce neokantiane

Come si è visto, alla radice della storia umana si iscrive una struttura normativa originaria dominata dal principio del contrappasso. Esso non è solo una reazione emotiva o un impulso vendicativo, ma rappresenta proprio una forma elementare di razionalità giuridica e simbolica attraverso cui l'uomo arcaico ha avuto modo di interpretare il mondo, attribuendo senso agli eventi e stabilendo un ordine sociale condiviso. Prima ancora che la causalità si imponesse come principio esplicativo della natura, l'umanità pensava il reale in termini normativi: ogni atto esigeva una risposta proporzionata, ogni disordine una compensazione, ogni colpa una pena. Questa logica non si limitava alla sfera dei rapporti umani, ma si estendeva all'intero cosmo, animisticamente inteso come una comunità dotata di responsabilità reciproche. Il principio del contrappasso si configurava, così, come il primo tentativo dell'uomo di normare l'esistenza, ponendo una regola che permettesse di ordinare il caos e fondare la convivenza. Con l'avvento della modernità, la causalità prende il posto del contrappasso, segnando un mutamento profondo: dall'ordine simbolico al sapere oggettivo, dalla giustizia all'efficacia. Eppure, questa sostituzione o trasformazione non costituisce una cesura assoluta. Il principio del contrappasso, come cerca di descrivere nella sua "storia della conoscenza"¹¹⁷ umana Kelsen, continua a operare, in forme latenti rispetto all'evidenza primitiva, come struttura logica e affettiva che informa il senso della giustizia, la percezione della colpa e persino certe configurazioni della razionalità scientifica. In questo senso però, la normatività non è soltanto un residuo arcaico da superare, ma una condizione ontologica dell'umano: l'uomo non solo vive nel mondo, ma ne conferisce significato attraverso le norme.

Il tentativo che si vuol proporre è considerare il principio del contrappasso come quel dato ontologico a fondamento del discorso socio-antropologico sui popoli primitivi condotto da Kelsen, già però insito nei presupposti filosofici dello stesso giurista praghese. Le note condizioni neokantiane che caratterizzano il pensiero filosofico di Kelsen¹¹⁸, come è stato opportunamente sostenuto da Giuseppe Moro¹¹⁹, si radicano anche nelle sue ricerche antropologiche e sociologiche condotte sui popoli primitivi. L'evidente ampiezza delle influenze neokantiane nell'opera di Kelsen rende necessaria una delimitazione dell'analisi al solo approccio ontologico delle sue indagini socio-antropologiche, in relazione al concetto di origine così come declinato nella storia arcaica dell'umanità, e circoscritta, in particolare, alle suggestioni provenienti dalla scuola neokantiana di Marburgo.

Punto di partenza è la natura del luogo di questa 'origine' che, come ha contribuito a far notare anche l'ermeneutica heideggeriana in precedenza tratteggiata, consta in un'*archè* – come luogo di produzione dell'essenza delle cose – svuotato di ogni sostanza di aristotelica memoria. Questo spostamento consente di reinterpretare l'origine non più come fondamento ontico, ma come processo costitutivo del senso stesso dell'essere. In verità, anche un neokantiano come Cassirer sostiene che, in particolare nel caso dell'*archè* degli ionici, esso non è solo un mero principio sostanziale o materiale, quanto un puro *logos*¹²⁰. In questa direzione si colloca l'interpretazione cassireriana, che rilegge il

¹¹⁷ Kelsen (1992: 14).

¹¹⁸ Per una ricostruzione dei presupposti filosofici del neokantismo in Kelsen, la letteratura in materia è molto vasta. Perlomeno per un inquadramento generale si veda Calabrò (1983: 87-92); Paulson (1992: 311-332); Paulson (2017: 860-894); Krijnen (2019: 289-326).

¹¹⁹ In particolare, Moro insiste sulla centralità dell'influenza cassireriana nell'elaborazione kelseniana degli strumenti necessari per condurre le sue indagini sui popoli primitivi. Si veda Moro (2023b).

¹²⁰ Centrale, in questa prospettiva, è proprio la proposta ermeneutica di Giorgio Colli. In tal senso, si veda Colli (1988: 93-135).

pensiero presocratico secondo la logica della simbolizzazione formale propria del concetto. Cassirer, infatti, afferma: “la verità teoretica andava distinta dalla verità mitica, con la quale si trovava costantemente mescolata ed associata all’interno di tutta quanta la tradizione religiosa. Fu proprio questo il grande passo compiuto dalla Scuola ionica ed è qui che noi dobbiamo rinvenire il loro merito filosofico fondamentale”¹²¹. L’archè per gli ionici non ha natura effettivamente sostanziale, quanto piuttosto rappresenta un principio di natura speculativa, seppur ancora da sviluppare opportunatamente. Un evidente approccio trascendentale, dove il concetto prevale sulla cosa e la conoscenza si struttura a partire dalla funzione, non dalla materia¹²²; del resto, per i neokantiani, una visione della conoscenza risulta essere insufficiente se posta soltanto in relazione con i fatti, trascurando completamente il ruolo di una qualche organizzazione speculativa delle cose.

Le sensibilità neokantiane, com’è noto, nascono come reazione alla dominanza, che durante la seconda metà dell’Ottocento, viveva la filosofia tedesca intrappolata da un lato da un’impostazione epistemologica e gnoseologica e dall’altra dal predominio delle posizioni positivistic-naturalistiche¹²³. L’obbiettivo è recuperare il senso ontologico della speculazione filosofica attraverso il ricorso ad una conoscenza pura della realtà delle cose. Uno degli esponenti più illustri della scuola neokantiana marburghese, Hermann Cohen, sostiene, infatti, che la conoscenza rappresenta il principio, ossia l’origine logica matematico-formale. Sul punto, infatti, Cohen afferma: “il pensiero è pensiero dell’origine” e l’origine è nello stesso pensiero, ovvero “il puro pensiero diventa vero come pensiero dell’origine”¹²⁴. Il neokantismo coheniano suggerisce un’unità originaria tra atto conoscitivo e fondamento, rievocando una specifica interpretazione di Platone per cui l’idea non è sostanza, ma ipotesi¹²⁵, che addirittura nella forma radicale di Natorp – altro neokantiano di Marburgo – acquista anche facoltà di creazione¹²⁶.

Il pensiero è un dato centrale per concepire il ruolo stesso della normatività. Per Cohen, come per Kelsen¹²⁷, è il pensiero a produrre l’unità, che riflette l’origine normativa della condizione umana¹²⁸. L’aderenza tra pensiero e normatività nei presupposti neokantiani di Kelsen è ancor più eloquente nel momento in cui, come suggerisce sempre Treves, si identifica il *sollen* al pensiero puro che crea la realtà naturale, operando esattamente nei termini di un principio ontologico¹²⁹. Il carattere produttivo del

¹²¹ Cassirer (2023: 167).

¹²² In tal senso, Kelsen iniziò ad assimilare il progetto epistemologico di valorizzazione logica del concetto di funzione in luogo di quello di sostanza, elaborato da Cassirer nel suo *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* del 1910, nell’ambito dell’autonomia logica dei concetti giuridici, come risulta chiaramente in diverse pagine di *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* del 1922. Per un preciso inquadramento della vicinanza, seguita poi ad un allontanamento, tra le posizioni di Kelsen e Cassirer, si veda Moro (2023a).

¹²³ Sul punto Ferraris parla di “fallacia trascendentale” che caratterizza la filosofia degli ultimi due secoli e che si realizza “nel totale assorbimento dell’ontologia nell’epistemologia”. Così, Ferraris (2008: 5-28, spec. 18-19).

¹²⁴ Cohen (1902: 33), traduzione mia. Di seguito l’originale in tedesco: “Das Denken ist Denken des Ursprungs [...]. Das reine Denken wird wahr als Denken des Ursprungs”.

¹²⁵ “Für das Denken kann nur das gelten, was es selbst als Gegebenes entdeckt”. Così, Cohen (1902: 82).

¹²⁶ Si veda Natorp (1999: 20).

¹²⁷ Sul rapporto tra Kelsen e Cohen, si veda Carrino (1992).

¹²⁸ In merito a ciò, Renato Treves sostiene che “Cohen non fornisce soltanto un fondamento teoretico alla dottrina kelseniana per ciò che riguarda la sua parte critica, cioè l’eliminazione d’ogni indagine relativa al fatto storico o al problema metafisico del diritto, ma anche, ed essenzialmente, per ciò che riguarda la sua parte costruttiva, cioè per la sostituzione del concetto kantiano di sintesi con quello di produzione, caratteristico del sistema del Cohen”. Così, Treves (1934: 23).

¹²⁹ Si veda Treves (1993: 3-98, spec. 28-29).

dovere si esprime anche come forma della costitutività del principio di imputazione¹³⁰, modello moderno del contrappasso, e dal punto di vista teorico si realizza anche nel primato del diritto internazionale¹³¹. Forme e modi differenti, spesso anche interpretati diversamente, ma che indicano il medesimo movimento teoretico, ossia di produzione speculativa a partire da un dato ontologico. È pur vero che Kelsen non affronta la natura del diritto, con la sua inequivocabile portata teoretica, ma i sintomi di questa metafisica restano e si ripresentano strutturalmente¹³². E come nota lo stesso Kelsen, proprio Platone pone una visione della realtà non sulla conoscenza empirica, ma sui valori etici, riducendo la realtà al concetto di dover essere¹³³.

L'evidenza metafisica che assume il diritto in Kelsen si mostra anche nella storia dello sviluppo della conoscenza dell'uomo che il giurista praghese ha tratteggiato con lo studio dei popoli primitivi attraverso gli strumenti dell'antropologia e della sociologia. Si è detto come Kelsen arrivi a rilevare che lo sviluppo del principio di causalità e delle scienze naturali sia avvenuto attraverso il superamento del principio del contrappasso e della prospettiva normativa tipica delle scienze giuridiche, riconducibili ad una fase arcaica del pensiero umano. Tale transizione, secondo Kelsen, è giustificata dalla necessità di emancipare la razionalità scientifica dai residui normativo-teologici ancora presenti, che ostacolano una piena fondazione epistemologica della modernità. In questa prospettiva, la normatività si configura come un retaggio metafisico estraneo all'esperienza, come denota l'origine trascendente del concetto di inviolabilità della legge. Lo studio della filosofia del diritto antico aveva mostrato la legalità presente dietro il concetto di inviolabilità, a cui si riferisce una legge naturale come quella di causalità¹³⁴. Secondo la storia dell'uomo che Kelsen ha riportato, in effetti, il concetto stesso di diritto orbita in una dimensione in cui la normatività riflette segni arcaici, mitologici e metafisici, da abbandonare nell'atto di fondazione di un'epistemologia moderna. Tutto ciò conferma, tralasciando il piano epistemologico della narrazione, un'essenza del diritto da inquadrare in una concezione della normatività platonica¹³⁵, che Kelsen, proprio nel saggio *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, implicitamente sostiene, ribadendo che la sua "esposizione nel testo dimostra che l'inviolabilità, sia della legge di natura sia della legge giuridica, proviene dalla sfera del pensiero normativo. Anzi, si potrebbe dire che solo la norma può esistere con la pretesa di una validità inviolabile, poiché essa non è un'affermazione sulla realtà"¹³⁶. In tal modo, la norma si emancipa da ogni riferimento fattuale, assumendo la forma pura del dover essere, che non deriva da alcun ente ma è fondamento di senso per ogni possibile realtà giuridica.

¹³⁰ Si veda Di Lucia, Passerini Glazel (2024: 37 e ss).

¹³¹ Si veda Puppo (2020: 463-490, spec. 470 e ss.).

¹³² Per avere, almeno, un inquadramento generale del platonismo presente nella teoria pura del diritto kelseniano, si veda Sbailò (2001).

¹³³ Si veda Kelsen (2019: 266 e ss.).

¹³⁴ "L'identità della norma legale con la legge del contrappasso risulta chiaramente da un famoso frammento che si potrebbe definire l'antitesi del citato frammento di Anassimandro: 'Il sole non oltrepasserà la misura [cioè il sentiero che gli è stato prescritto]; se lo facesse, le Erinni, ministre della Giustizia [Dike], lo scoprirebbero' [...]. Gli Orfici davano a Dike l'attributo di 'inesorabile' e la chiamavano 'la punitrice di coloro che non adempiono la legge divina'. Il detto di Eraclito ha grande importanza per la storia del pensiero scientifico, in quanto l'inviolabilità della legge di causalità per cui il sole segue il suo cammino è stabilita dalla dea della Giustizia [Dike]: è un obbligo imposto da una norma legale, è una necessità normativa". Così, Kelsen (1992: 361).

¹³⁵ In particolare, Giorgio Bongiovanni pone l'origine del concetto di dovere kelseniano nel mondo del *sollen* ereditato dalla scuola neokantiana del Baden, vicina alle attitudini dell'idealismo tedesco. Si veda Bongiovanni (2016: 182-184).

¹³⁶ Kelsen (1989b: 76-77, nota 147).

In definitiva, il principio del contrappasso, lungi dall'essere un residuo arcaico, si rivela come struttura originaria e costitutiva del pensiero giuridico e conoscitivo, al crocevia tra antropologia, filosofia del diritto e teoria della conoscenza. Nell'interpretazione neokantiana proposta da Kelsen, la normatività si afferma come forma pura del pensiero capace di produrre senso e realtà giuridica, proprio a partire da un riferimento speculativo. Così inteso, il principio del contrappasso, rappresentante il principio della normatività ricercato negli studi socio-antropologici che Kelsen ha condotto sui popoli primitivi, non simboleggia una fase da superare, ma una condizione trascendentale che continua a informare, in modo latente ma persistente, l'ontologia della razionalità moderna. Qualora, dunque, l'*archè* possa essere inteso come un principio normativo e le società delineate da Kelsen siano interpretate come società arcaiche, nel senso di 'normativamente schematizzate', tale indagine si configura come un'analisi rivolta alla storia dell'essenza umana, il cui significato fondamentale si manifesta attraverso una predisposizione universale alla normatività.

6. Osservazioni conclusive: per una svolta ontologica?

Le ricerche kelseniane sui popoli primitivi condotte con gli strumenti dell'antropologia e della sociologia sembrano esser legate a riaffermare, secondo il pensiero di Kelsen conseguenza anche di una personale ideologia¹³⁷, un orientamento ontologico normativamente prevalente. Lungi dall'essere un episodio marginale o un semplice esercizio comparativo, questi studi si configurano quale momento cruciale della sua riflessione teoretico-giuridica. Si può sostenere che Kelsen, grazie ai suoi presupposti filosofici neokantiani, si sia dedicato a queste ricerche, in particolar modo di orientamento antropologico, con un senso filosofico-teoretico dominante, anziché in stretta aderenza alle interpretazioni etnografiche. In effetti, il corposo materiale antropologico, etnografico, psicologico, religioso e sociologico raccolto da Kelsen, in questi suoi complessi studi, sposa un'attitudine alla ricerca propria di un filosofo, piuttosto che di uno scienziato sociale attento ai risultati empirici delle sue ricerche¹³⁸. Un'attenzione alla speculazione filosofica che può finire per far perdere di vista il solido sapere empirico; rischio che Kelsen, comunque giurista prima che filosofo, non rileva affatto e, anzi, scende disinvolto nelle profondità di una siffatta speculazione teoretica.

Come si è visto, il sentiero della speculazione filosofico-antropologica viene battuta proprio con l'analisi del principio del contrappasso, interpretato come forma elementare della normatività. Ciò ha consentito di mettere in luce l'intento kelseniano più viscerale: rintracciare nelle strutture arcaiche dell'esperienza umana l'origine stessa della razionalità normativa. La normatività, in questa prospettiva, non si presenta come un dispositivo sovrapposto alla realtà sociale, bensì come la condizione ontologica che la rende intelligibile. A seguito delle chiavi interpretative che sono riuscite ad offrire i richiami al neokantismo marburghese e all'ermeneutica heideggeriana, è possibile sostenere che Kelsen, nei suoi studi socio-antropologici sui popoli primitivi, sembri delineare una fenomenologia del diritto in chiave ontologica, in cui il *sollen* non è solo categoria logico-formale, ma espressione costitutiva dell'essere

¹³⁷ Le ricerche di Kelsen giungono "nel campo di una personale, ideologica, visione di un mondo sociale concepibile solo nelle forme del diritto". Così, Riccobono (2013: 121-136, spec. 128).

¹³⁸ Si veda De Nardis (2024: 127-144, spec. 142).

umano come soggetto che istituisce senso attraverso la norma¹³⁹. L'arcaico, dunque, non rappresenta una fase superata dell'evoluzione storica, ma un luogo simbolico d'origine, in cui si rivela l'intima correlazione tra conoscenza, giustizia e realtà sociale.

Un legame, in Kelsen, tra la condizione antropologica e l'indirizzo filosofico-giuridico che, nonostante le attitudini epistemologiche dei suoi lavori, disvelano nella loro struttura e nei loro effetti – sempre nei termini di una speculazione filosofica – proprio un chiaro protagonismo ontologico. Del resto, come sostiene Quine: “l'ontologia è fondamentale per la costituzione dello schema concettuale con cui si interpretano tutte le esperienze, anche le più comuni”¹⁴⁰. La centralità della dimensione ontologica negli indirizzi antropologici è elemento abbastanza considerato, soprattutto negli ultimi decenni con la ‘svolta ontologica’ conseguita con le innovative ricerche di antropologia filosofica da parte di Viveiros De Castro¹⁴¹. Il richiamo alla questione ontologica nello scenario dell'antropologia filosofica contemporanea, senza che questa sia la sede in grado di affrontare in profondità un'eventuale corrispondenza tra questi studi e gli indirizzi di ricerca socio-antropologici kelseniani, si ritiene in un certo qual modo utile, perché permette di apprezzare – soprattutto nel metodo di lavoro – il senso filosofico del sapere antropologico che cerca di prospettare anche lo stesso Kelsen. Ciò è facilmente intuibile considerando la componente storico-teorica di questi studi di antropologia filosofica. Come suggerisce Remotti¹⁴², la svolta ontologica in ambito antropologico rappresenta una risposta all'etnografismo relativista cliffordiano, preferendo, dunque, l'impiego della categoria dell'ontologia per descrivere i principi fondamentali che regolano le relazioni tra gli esseri nel mondo nativo e riconoscendo alle cosmologie indigene un carattere di coerenza metafisica. L'antropologia, accompagnata dagli stimoli dello strutturalismo levistraussiano, cominciò ad interrogare la filosofia occidentale sulla pretesa universalità del proprio pensiero, aprendo la via ad una pluralizzazione dei modi di concepire l'essere e la conoscenza. La volontà era quella di restituire al sapere antropologico un orizzonte nomotetico, capace di produrre generalizzazioni teoriche fondate sul confronto tra sistemi di pensiero. Certamente l'analogia tra la svolta ontologica in antropologia filosofica e le ricerche socio-antropologiche kelseniane sui popoli primitivi è qui meramente strumentale, ma si spera permetta di richiamare il senso primariamente filosofico di quelle stesse ricerche kelseniane, per quanto rivolte al panorama antropologico e sociologico. Appunto delle ricerche rivolte verso una valenza nomotetica. Gli studi socio-antropologici kelseniani non sono affatto contributi etnografici empiricamente apprezzabili, ma rappresentano una ricerca che tenta di confermare quelle generalizzazioni teoretico-giuridiche con la materia mobile dell'etnografia. A conferma di ciò, bisogna ricordare anche il lungo interesse che ha caratterizzato questa tipologia di studi nella carriera di Kelsen, a cui si dedicò sin dai suoi albori accademici e fino alla fine dei suoi giorni.

In tal senso, allora, più che di una svolta ontologica in senso stretto, si dovrebbe parlare di una continuità speculativa: gli studi socio-antropologici di Kelsen non aprono un nuovo orizzonte teoretico, ma riaffermano, sotto diversa luce, il nucleo metafisico già presente nella sua teoria pura del diritto. In

¹³⁹ Per Paolo Di Lucia è possibile apprezzare in Kelsen un senso normativo socio-ontologico, di diretta ed esplicita costruzione della realtà sociale. Si veda Di Lucia (2024).

¹⁴⁰ Quine (2008: 33).

¹⁴¹ Si veda Viveiros de Castro (2019).

Per un inquadramento, piuttosto critico ma adeguatamente approfondito, di questi studi antropologico-filosofici, si veda Colajanni (2020).

¹⁴² Si veda Remotti (2022: 262-268, spec. 263).

questa prospettiva, l'uomo kelseniano, arcaico o moderno che sia, appare sempre come quel 'tessitore di norme' – di cui si è già detto tenendo in mente gli insegnamenti di Cordero – costruttore di mondi simbolici che traducono in ordine la complessità del reale. È, dunque, in tale tensione fra origine e forma, tra mito e logica, che si manifesta la più autentica vocazione ontologica del pensiero kelseniano, forse non più troppo dissimulata.

Bibliografia

- Adorno, T. W. 2016 (1964), *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp [= *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. it. P. LAURO, Torino, Bollati Boringhieri].
- Agamben, A. 2014, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV – 2*, Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, A. 2017, *Creazione e anarchia*, Vicenza, Neri Pozza.
- Aristotele 2017, *Metafisica*, V, 1013a, Bari-Roma, Laterza.
- Berni, S. 2014, *Diritti antichi e diritti primitivi in Henry Sumner Maine*, in P. Maffei, G. M. Varanini, *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. L'età moderna e contemporanea: Giuristi e istituzioni tra Europa e America*, Firenze, Firenze University Press, pp. 397-406.
- Boas, F. (1896) 1970, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, in «Science», 103/4, pp. 901-908 [= *I limiti del metodo comparativo in antropologia*, in L. Bonin, A. Marazzi (eds), *Antropologia culturale*, Milano, Hoepli, pp. 127-135].
- Bombelli, G. 2022, *Causalità e diritto: paradigmi e alcune questioni teoriche*, in «Jus», 1/2, pp. 177-230.
- Bontempelli, P. M. 2000, *Storia della germanistica*, Roma, Artemide.
- Bongiovanni, G. 2016, *Il diritto come dover essere*, in G. Bongiovanni, G. Pino, C. Roversi (eds), *Che cos'è il diritto. Ontologie e concezioni del giuridico*, Torino, Giappichelli Editore, pp. 151-184.
- Bosio, F. 1968, *Per un'analisi della condizione arcaica dell'uomo*, in «Pensiero: rivista di filosofia», XXIII/1-3, pp. 249-255.
- Burrow, J. W. 1986, *Evolution & Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Calabrò, G. 1983, *Kelsen e il neokantismo*, in C. Roehrsen (ed), *Hans Kelsen nella cultura filosofico-giuridica del Novecento*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, pp. 87-92.
- Caronna, M. 1982, *Il concetto di storia in Benedetto Croce*, in «Enrahonar. Quaderns de Filosofia», 3, pp. 67-73.
- Carrino, A. 1992, *Kelsen e Cohen*, in *L'ordine delle norme. Stato e diritto in Hans Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 169-181.
- Cassirer, E. 2019 (1925), *Das Mythische Denken*, in *Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Id., Berlin, Bruno Cassirer [= *Il pensiero mitico*, in *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, a cura di Id., trad. it. M. G. Brega, Milano, Edizioni Ghibli].
- Cassirer, E. 2023 (2022), *Lectures on Ancient Philosophy*, Hamburg, Felix Meiner Verlag [= *Sulla filosofia antica. Manoscritti delle lezioni inedite di Oxford (1935) e Yale (1942)*, trad. it. G. Borbone, Milano, Bompiani].
- Ciattini, A. 1995, *L'animismo di Edward Burnett Tylor: uno sguardo sulla religione primitiva*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Cohen, H. 1902, *Logik des reinen Erkenntnis*, Berlin, Cassirer.
- Colajanni, A. 2020, *Il 'prospettivismo' e le 'ontologie' indigene amerindiane. Una ricostruzione storico-critica del dibattito degli ultimi decenni*, in «Rivista di antropologia contemporanea», 1/1, pp. 9-54.
- Colli, G. 1988, *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi.
- Cordero, F. 2024 (1976), *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Milano, La nave di Teseo editore.
- Crawley, A. E. 1909, *The Idea of the Soul*, London, Adam & Charles Black.
- Croce, B. 2007 (1912), *Teoria e storia della storiografia*, Napoli, Bibliopolis.
- Dauenhauer B. P. 1981, *Schürmann on Political Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 42/1, pp. 130-132.
- Dei, F. 1987, *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto de Martino fra razionalità e relativismo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», VIII, pp. 179-208.
- De Martino, E. 1996 (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce, Argo.
- De Martino, E. 2022 (1948), *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi.
- Demontrond, P. R. 2014, *Lévy-Bruhl: une anthropologie des mentalités*, Paris, EMS Editions.

- De Nardis, P. 2024, *Hans Kelsen e l'egemonia della forma*, in A. Carrino, *Teoria pura del diritto e democrazia*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, pp. 127-144.
- Di Cesare, D. 2024, *Heidegger oltre l'arché: la politica tra sfondamenti anarchici e visioni apocalittiche*, in «Archivio di filosofia», XCII/2-3, pp. 35-43.
- Di Lucia, P., Passerini Glazel L. 2022, *La filosofia della vendetta di Hans Kelsen*, in C. Piergallini, G. Mannozi, C. Sotis, C. Perini, M. Scoletta, F. Consulich (eds), *Studi in onore di Carlo Enrico Paliero*, Milano, Giuffrè, pp. 113-130.
- Di Lucia, P., Passerini Glazel L. 2024, *Hans Kelsen e la costruzione giuridica della realtà*, in A. Carrino (ed), *Teoria pura del diritto e democrazia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 191-207.
- Di Lucia, P., Passerini Glazel L. 2024, *Hans Kelsen. Giustizia, diritto e realtà sociale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Dozier, E. P. 1955, *The Concepts of "Primitive" and "Native" in Anthropology*, in W. L. J. Thomas, J. S. Stewart, *Yearbook of Anthropology*, New York-Baltimore, Lord Baltimore Press, pp. 187-202.
- Dreier, H. 1990, *Staatslehre, Staatssoziologie und Demokratielehre bei Hans Kelsen*, Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Fabietti, U. 2020, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli editore.
- Ferraris, M. 2008, *Introduzione*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, pp. 5-28.
- Fioravanti, M. 1987, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (eds), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, pp. 51-103.
- Fruscione, D. 2018, *Identità e diritto germanico tra storia e storiografia*, in *Lingua, etnia e identità nel mondo germanico*, a cura di V. Santoro, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, pp. 175-189.
- Gazzolo, T. 2024, *K e K: il mistero dell'imputazione*, in A. Andronico (ed), *Davanti alla legge. Leggendo e rileggendo Kafka*, Milano, Mimesis, pp. 159-172.
- Heidegger, M. 2006a (1929), *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in M. Heidegger (hrsg. von), *Kant und das problem der metaphysik*, Bonn, F. Cohen [= *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger (ed.), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M. E. Reina, Bari-Roma, Laterza, pp. 215-236].
- Heidegger, M. 2006b (1929), *Kant und das problem der metaphysik*, Bonn, F. Cohen [= *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M. E. Reina, Bari-Roma, Laterza].
- Heidegger, M. 2007 (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann [= *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. F. Volpi, Milano, Adelphi].
- Hsu, F. L. K. 1964, *Rethinking the Concept "Primitive"*, in «Current Anthropology», 5/3, pp. 169-178.
- Jabloner, C. 1982, *Bemerkungen zu Kelsens «Vergeltung und Kausalität», besonders zur Naturdeutung der Primitiven*, in W. Krawitz, E. Topitsch, P. Koller (eds), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, pp. 47-62,
- Kelsen, H. 1969 (1933, 1934, 1937), *Die hellenisch-makedonische Politik und die «Politik» des Aristoteles*, in «Zeitschrift für öffentliches Rechts», XIII, pp. 625-678 [= *La politique gréco-macédonienne et la politique d'Aristote*, trad. franc. M. Jean Shapira, in «Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique», IV^e année, N. 1-2, pp. 25-79, quindi Id., *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*, trad. ingl. in «The International Journal of Ethics», XLVIII/1, pp. 1-64, quindi Id., *La filosofia di Aristotele e la politica greco-macedone*, trad. it. M. Massi, in «Studi Urbinati», XLIII/1, pp. 74-134].
- Kelsen, H. 1974 (1911), *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck [= *Tra scienza del diritto e sociologia*, trad. it. G. Calabrò, Napoli, Guida].
- Kelsen, H. 1985 (1933), *Die platonische Liebe*, in «Imago. Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendung», XIX, pp. 34-98, 225-255 [= *L'amor platonico*, trad. it. C. Tommasi, Bologna, Il Mulino].
- Kelsen, H. 1989a (1936, 1937, 1964), *L'Âme et le Droit*, in *Droit, Morale, Moeurs (1935-1936, Travaux de la seconde session)*, in «Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», 2, pp. 60-82 [= *The Soul and the Law*, trad. ingl. in «The Review of Religion», 1/4, pp. 337-360, quindi Id.,

- Seele und Recht, trad. ted. della versione ingl. di E. TOPITSCH, in *Aufsätze zur Ideologiekritik*, hrsg. von Id., Neuwied am Rhein-Berlin, Luchterhand, pp. 56-72, quindi Id., *L'anima e il diritto*, in *L'anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo*, trad. it. A. Carrino, Roma, Edizioni Lavoro, pp. 77-91].
- Kelsen, H. 1989b (1939), *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in «The Journal of Unified Science (Erkenntnis)», VIII, 1/3, pp. 69-130 [= *L'origine della legge causale dal principio del contrappasso*, trad. it. L. Albertazzi, in «Quaderni del centro studi per la filosofia mitteleuropea», 1/3, pp. 23-77].
- Kelsen, H. 1992 (1941,1943), *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, Den Haag-Chicago, W. P. van Stockum, (pubbl. 1946), quindi Id., *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press [= *Società e natura. Ricerca sociologica*, trad. it. L. Fuà, Torino, Bollati Boringhieri].
- Kelsen, H. 1997 (1922), *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen, Mohr [= *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, trad. it. A. Carrino, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane].
- Kelsen, H. 2004 (1922), *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 11/3 [= *Dio e Stato*, in *Lineamenti di teoria generale dello stato*, trad. it. A. Carrino, Torino, Giappichelli].
- Kelsen, H. 2019 (1933), *Die platonische Gerechtigkeit*, in «Kant-Studien», 38 [= *La giustizia platonica*, in *Diacronia*, trad. it. G. Ridolfi, 1, pp. 262-295].
- Kelsen, H. 2021 (1960), *Reine Rechtslehre*, Wien, F. Deuticke [= *La dottrina pura del diritto*, trad. it. M. G. Losano, Torino, Einaudi].
- Kelsen, H. 2023 (2006, 2007), *Autobiographie (1947)*, nell'edizione fuori commercio *Hans Kelsen im Selbstzeugnis*, Sonderpublikation anlässlich des 125. Geburtstages von Hans Kelsen am 11. Oktober 2006, hrsg. von M. Jestaedt in Kooperation mit dem Hans Kelsen-Institut, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 31-94, successivamente in *Hans Kelsen Werke 1. Veröffentlichte Schriften 1905-1910 und Selbstzeugnisse*, hrsg. von M. Jestaedt in Kooperation mit dem Hans Kelsen-Institut, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 29-91, [= *Autobiografia (1947)*, trad. it. M. G. Losano, in H. Kelsen, *Scritti autobiografici*, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 67-138, quindi Id., *Autobiografia (1947)*, in A. Carrino, *Hans Kelsen. Opere*, vol. I, trad. it. M. G. Losano, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, pp. 17-68].
- Kelsen, H. 2023a (1911), *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entickelt aus der Lehre von Rechtssatz*, in *Hans Kelsen Werke*, Bd. 2, Wien, Veröffentlichte Schriften [= *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico esposti a partire dalla dottrina della proposizione giuridica*, in *Hans Kelsen. Opere*, vol. II, trad. it. A. Carrino, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore].
- Krijnen, C. 2019, *Hans Kelsen and Southwest German Neo-Kantianism on Natural Law: Transcendental Philosophy beyond Metaphysics and Positivism*, in P. Langford, I. Bryan, J. McGarry (eds), *Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, Leiden-Boston, Brill, pp. 289-326.
- Krummel, J. W. M. 2024, *From Principial Theoria to Anarchic Praxis in the Radical Phenomenology of Reiner Schürmann*, in «Philosophy Today», 68/4, pp. 771-784.
- Llewellyn, K. N., Hoebel, E. A. 2002 (1941), *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, New York, W. S. Hein & Company.
- Martinengo, A. 2008, *Demistificare l'origine, ricostruire l'ontologia: Heidegger, Schürmann e il principio di anarchia*, in «Topologik: collana di studi internazionali di scienze filosofiche e pedagogiche», 4, pp. 1000-1007.
- Martinengo, A. 2021, *Ontologia (e) politica. A partire da Reiner Schürmann*, in «Iride», XXXIV/94, pp. 559-577.
- Massenzio, M. 2014, *Il «doppio sguardo» dell'antropologo. Appunti su una metodologia*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (eds.), *Ernesto de Martino tra fondamento e «insecuritas»*, Napoli, Liguori, pp. 55-66.
- Mellino, M. 2021, *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Milano-Udine, Mimesis.
- Montanari, B. 1984, *Arbitrio normativo e sapere giuridico... a partire da G. F. Puchta*, Milano, Giuffrè.

- Morgan, L. H. 2013 (1877), *Ancient society, or Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism, to civilization*, Chicago, C. Kerr [= *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, trad. it. A. Casiccia, L. Trevisan, Milano, Pgreco].
- Moro, G. 2023a, *Il limite della funzione logica nello studio dei concetti giuridici. Note sul rapporto tra Kelsen e Cassirer*, in «Jus», 2, pp. 85-103.
- Moro, G. 2023b, *L'immagine e il significato della scienza giuridica. Note sul pensiero di Hans Kelsen (1911-1925)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», LIII/2, pp. 479-506.
- Natorp, P. 1999 (1921), *Metakritischer Anhang*, in *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, F. Meiner [= *Logos-psyche-eros: metacritica alla dottrina platonica delle idee*, trad. it. V. Cicero, Milano, Vita e pensiero].
- Nitsch, C. 2009, “Holmes Lectures, 1940-41”. *Studio storico-critico su Kelsen in America*, in H. Kelsen, *Diritto e pace nelle relazioni internazionali, Le Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940-1941*, trad. it. di C. Nitsch, Milano, Giuffrè, pp. V-LXXX.
- Nitsch, C. 2023, *Del dovere di vendetta. Prolegomeni a un'anatomia degli ordinamenti giuridici primitivi*, in «Sociologia», 57/3, pp. 15-20.
- Nitsch, C. 2024, *Diritto, giustizia e realtà sociale: note su Hans Kelsen e la sociologia*, in A. Carrino (ed), *Teoria pura del diritto e democrazia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 209-234.
- Olechowski T. 2020, *Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Payne, E. J. 1968, *The Myths of the New World: a Treatise on Symbolism and Mythologism of the Red Race of America*, New York, Leypoldt & Holt.
- Parsons, T. 1944, *Society and Nature. A Sociological Inquiry: Book Review*, in «Harvard Law Review», 58/1, pp. 140-144.
- Paulson, S. L. 1992, *The neo-kantian dimension of Kelsen's pure theory of law*, in «Oxford journal of legal studies», XII, 3, pp. 311-332.
- Id. 2001, *La dottrina dell'imputazione di Hans Kelsen*, in «Ratio Juris», 14/1, pp. 47-63.
- Id. 2017, *Metamorphosis in Hans Kelsen's legal philosophy*, in «The modern law review», LXXX, 5, pp. 860-894.
- Petronio, U. 2002, *La lotta per la codificazione*, Torino, Giappichelli editore.
- Post, A. E. 1908 (1881), *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, Oldenburg, Schulze-C. Berndt & A. Schwarz [= *Giurisprudenza etnologica*, trad. it. P. Bonfante e C. Longo, Milano, Società Editrice Libreria].
- Puppo, A. 2020, *Dover essere, stato mondiale e filosofia profetica della storia: appunti su Kelsen e Cohen*, in «Ragion pratica», 55/2, pp. 463-490.
- Quine, W. V. 2008 (1948), *On What There Is*, in «Review of Metaphysics», 5/2, pp. 21-38 [= *Su ciò che vi è*, trad. it. E. Mistretta, in A. Varzi (ed), *Metafisica*, Bari, Laterza, pp. 24-42].
- Remotti, F. 1982, *Temi di antropologia giuridica*, Torino, Giappichelli editore.
- Id. 2022, *Culture come ontologie o l'ontologia come cultura? A proposito di "Controversie" sulla svolta ontologica*, in «InCircolo», 14, pp. 262-268.
- Riccobono, F. 2013, *Kelsen e la religione*, in «Rivista di filosofia del diritto», fascicolo speciale, pp. 121-136.
- Sammarco, S. 2022, *Il diritto in movimento. Hans Kelsen e l'evoluzione degli ordinamenti giuridici*, Milano-Udine, Mimesis.
- Satta, G. 2023, *Etnografia e storiografia*, in «Il doppio sguardo dell'antropologo. Associazione Internazionale Ernesto de Martino», 6, pp. 33-66.
- Sbailò, C. 2001, *Prospettive platoniche nella questione della dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, in «Diritto e società», 28/2, pp. 269-296.
- Schoof, W. 1953, *Briefe der Brüder Grimm an Savigny*, Berlin, Erich Schmidt.
- Schuler, J. A. 1989, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. By Reiner Schürmann*, in «The Modern Schoolman», 66/4, pp. 323-325.

- Schürmann, R. 2019 (1982), *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil [= *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. G. Carchia, Vicenza, Neri pozza].
- Sciacca, F. 1993, *Il mito della causalità normativa. Saggio su Kelsen*, Torino, Giappichelli Editore.
- Stocking, G. W. (1987) 2000, *Victorian Anthropology*, New York-London, Collier MacMillan [= *Antropologia dell'età vittoriana*, trad. it. M. Fusi, Roma, Ei Editori].
- Strauss, D. 2015, *Assessing the historical-philosophical background of the German Staatslehre in the light of the type law of the state*, in «Journal for Christian Scholarship», 51/2, pp. 55-80.
- Strube, C. 2005, *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Terradas Saborit, I. 2024, *Derecho vivido, poder y vulnerabilidad. El curso de la Antropología jurídica*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Topitsch, E. 1982, *Einleitung*, in H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, hrsg. von, Den Haag-Chicago, W. P. van Stockum, 1941, quindi, hrsg. von K. Acham, *Vergessene Werke-Vergessene Denker. Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie, zur Weltanschauungslehre und zur Wissenschaftsforschung*, Wien-Köln-Graz, Böhlau, pp. XV-XXXIII.
- Treves, R. 1934, *Il fondamento filosofico della dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, Torino, R. Accademia delle scienze.
- Treves, R. 1992, *Società e natura nell'opera di Hans Kelsen*, in H. Kelsen, *Società e natura. Ricerca sociologica*, trad. it. L. Fuà, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 1-12.
- Treves, R. 1993, *Il diritto come relazione. Saggio critico sul neokantismo contemporaneo*, in *Il diritto come relazione. Saggi di filosofia della cultura*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 3-98.
- Tylor, E. B. 1985 (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, J. Murray [= *La cultura delle credenze e delle superstizioni*, in *Alle origini della cultura*, trad. it. G. B. Bronzini, vol. I, Roma, Edizioni dell'Ateneo].
- Tylor E. B. 2000 (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, J. Murray [= *Animismo, l'anima e le anime, dottrina e funzioni*, in *Alle origini della cultura*, trad. it. G. B. Bronzini, vol. IV, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali].
- Viveiros de Castro, E. B. 2019 (1998), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University*, London-Manchester, HAU Books [= *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, trad. V. Gamberi, Macerata, Quodlibet].
- Voigt, R. 2008, *Das Souveränitätsdreieck. Souveränitätsdenken bei Hermann Heller, Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in *Rechts-Staat*, H. Brunkhorst, R. Voigt (eds), Baden-Baden, Nomos Verlag, pp. 102-125.
- Wieacker, F. 1980 (1967), *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit: unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [= *Storia del diritto privato moderno: con particolare riferimento alla Germania*, vol. II., trad. it. U. Santarelli, Milano, Giuffrè].
- Wilhelm, W. 1974 (1958), *Zur juristischen Methodenlehre im 19 Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [= *Metodologia giuridica nel secolo XIX*, trad. it. P. Lucchini, Milano, Giuffrè].
- Zarader, M. 1997 (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin [= *Heidegger e le parole dell'origine*, trad. it. S. Delfino, Milano, Vita e pensiero].

matteo.migliori@unina.it

Publicato online il 31 ottobre 2025