

*dsg*

Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche  
dell'Università di Torino

*nuova serie*

17

*Nella stessa collana:*

nuova serie

1. *Valori e principii del diritto romano. Atti della Giornata di studi per i 100 anni di Silvio Romano Maestro di Istituzioni (Torino, 12 ottobre 2007)*, a cura di Andrea Trisciuoglio, 2009.
2. *La dimensione tacita del diritto*, a cura di Raffaele Caterina, 2009.
3. *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008)*, a cura di Patrick Nerhot, 2009.
4. *Convenzione europea sui diritti dell'uomo: processo penale e garanzie*, a cura di Rosanna Gambini e Margherita Salvadori, 2009.
5. *La funzione giurisprudenziale nell'ordinamento internazionale e nell'ordinamento comunitario. Atti dell'Incontro di studio tra giovani cultori delle materie internazionalistiche - VII Edizione, Torino 9-10 ottobre 2009*, a cura di Alberto Oddenino, Elisa Ruozzi, Annamaria Viterbo, Lorenza Mola, Francesco Costamagna e Ludovica Poli, 2010.
6. *Magistratura e democrazia italiana: problemi e prospettive*, a cura di Stefano Sicardi, 2010.
7. *I diritti sociali come diritti della personalità*, a cura di Roberto Cavallo Perin, Leonardo Lenti, Gabriella M. Racca e Alessandra Rossi, 2010.
8. GIANLUCA RUGGIERO, *Gli elementi soggettivi della tipicità. Indagine sugli elementi normativi soggettivamente pregnanti della fattispecie penale*, 2011.
9. *La lezione di Leopoldo Elia*, a cura di Mario Dogliani, 2011.
10. SERGIO DELLAVALLE, *Dalla comunità particolare all'ordine universale*, vol. I, *I paradigmi storici*, 2011.
11. *Le autonomie territoriali e funzionali nella provincia di Cuneo in prospettiva transfrontaliera (alla luce del principio di sussidiarietà)*, in corso di stampa.
12. GIORGIO LOMBARDI, *Scritti scelti*, 2011.
13. GEO MAGRI, *La circolazione dei beni culturali nel diritto europeo: limiti e obblighi di restituzione*, 2011.
14. LUDOVICA POLI, *La responsabilità di proteggere e il ruolo delle organizzazioni internazionali regionali. Nuove prospettive dal continente africano*, 2011.
15. *Partecipazione, accesso e giustizia nel diritto ambientale*, a cura di Adolfo Angeletti, 2011.
16. FRANCESCO COSTAMAGNA, *I servizi socio-sanitari nel mercato interno europeo. L'applicazione delle norme dell'Unione europea in materia di concorrenza, aiuti di Stato e libera circolazione dei servizi*, 2011.

MARIA BORRELLO

SUL GIUDIZIO  
Verità storica e verità giudiziaria



**Edizioni Scientifiche Italiane**

*Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Torino.*

BORRELO, Maria  
Sul giudizio. Verità storica e verità giudiziaria  
Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino  
*nuova serie*, 17  
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2011  
pp. VIII+276; 24 cm  
ISBN 978-88-495-2284-6

---

© 2011 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.  
80121 Napoli, via Chiatamone 7  
00185 Roma, via dei Taurini 27

**Internet:** [www.edizioniesi.it](http://www.edizioniesi.it)  
**E-mail:** [info@edizioniesi.it](mailto:info@edizioniesi.it)

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO)  
Via delle Erbe, 2 - 20121 Milano - tel. e fax 02-809506; e-mail: [aidro@iol.it](mailto:aidro@iol.it)

*A mio padre,  
assenza incolmabile  
e pure sempre presente*



# Indice

<i>Introduzione</i>	1
CAPITOLO I – <i>L’ambigua contiguità tra giudizio storico e giudizio giudiziario</i>	13
1. Le due dogmatiche a confronto	13
1.1. Forme di verità	17
1.2. Dicotomia e apertura	25
2. La dimensione narrativa del giudizio	31
3. Statuto narrativo del discorso storico	34
3.1. La nozione di fatto	39
3.2. Il patto di verità	43
3.3. La dimensione identitaria del racconto storico	49
4. Statuto narrativo del discorso giuridico	52
4.1. Il fatto	57
4.2. Prove e verità	61
5. Dell’indisgiungibilità tra comprensione e valutazione	67
5.1. La giustizia del giudizio	73
CAPITOLO II – <i>Il processo. Tra storia e diritto</i>	79
1. Il soggetto della storia	79
1.1. Il processo e la storia	86
2. La dimensione metaforica del processo	91
2.1. Il processo come luogo	93
2.2. Il tempo del processo	97
2.3. La definizione del senso come apertura	104
3. La storia ufficiale	107
4. La questione della responsabilità	118
4.1. La responsabilità in questione: ridefinire la responsabilità collettiva	121
4.2. La dimensione simbolica della responsabilità collettiva	124
5. Ancora sulla verità nel giudizio	129
6. La testimonianza della storia	135
6.1. La lacuna significativa	141

CAPITOLO III – <i>Il processo e la memoria</i>	149
1. Il fine del processo	149
2. I processi per la memoria	155
2.1. Il linguaggio della memoria	160
2.2. Essere per la memoria	163
3. La memoria e l'oblio	172
3.1. La memoria	174
3.2. L'oblio	185
3.3. Memoria e oblio come categorie metafisiche	188
4. La temporalità negata	193
4.1. La presenza del passato	195
4.2. Imprescrittibilità	201
CAPITOLO IV – <i>Il giudizio</i>	213
1. L'apertura del giudizio	213
2. I due sensi del giudizio	223
2.1. Senso uno: il giudizio come criterio distintivo	224
2.2. Senso due: il giudizio come scelta	228
2.3. La libertà scelta	231
3. Il senso senza tempo	238
3.1. L'assoluto nel giudizio	240
3.2. La dimensione trascendente del giudizio	243
4. Giudizio e verità	246
4.1. La verità nella libertà	248
4.2. Le forme della verità e la sua unitarietà	252
5. Identità e giudizio	260
<i>Bibliografia</i>	267

## Introduzione

Il tema del giudizio apre indubbiamente a una moltitudine di riflessioni<sup>1</sup> che rivelano la poliedricità di questo problematico concetto<sup>2</sup>. La sua complessità, del resto, emerge già nell'uso che ne fa Aristotele, per il quale il giudizio è *krisis*<sup>3</sup>. Etimologicamente, quindi, si evidenzia una difficoltà (tradotta dall'idea di *crisi*, che pone il problema della decisione) che rinvia in particolare alla capacità, riconosciuta sempre al giudizio, di discernere, di determinare e di determinarsi per una scelta. Il riferimento al giudizio, infatti, rimanda sempre a un'assunzione che si presenta nella forma di una scelta: e proprio in essa, in questa attività dello scegliere, che il giudizio quindi esprime, risiede la sua più pregante problematicità teoretica. Quest'ultima corrisponde proprio alla *difficoltà* di stabilire, o determinare, il *limite*<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> Questo lavoro sviluppa e approfondisce alcune considerazioni svolte sul tema del giudizio già presentate in un articolo, da me redatto, apparso sulla «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 2, 2011, dal titolo *Alcune riflessioni sul giudizio. La relazione tra giudizio giudiziario e giudizio storico*. Gran parte del materiale bibliografico utilizzato è stato raccolto in un periodo di ricerca post-dottorale presso l'université Paris IV - Solbonne, a.a. 2006-2007, sotto la direzione del Prof. Jean-François Courtine.

<sup>2</sup> «Con il lemma “giudizio” noi evochiamo un campo semantico assai esteso. Al di là dei suoi possibili significati, il giudizio è esito del giudicare e il giudicare è reso possibile e discende dalla presupposizione di un criterio di valutazione. Con altre parole, il giudizio, qualunque cosa si intenda con questo termine (anche una valutazione artistica), in quanto si esercita – pretendendosi giusto – presuppone un modello ideale, morale, estetico, politico, giudiziario, rispetto al quale esso si motiva e si giustifica». Così ANTONIO BUTITTA, *Giudizio e giustizia in Aristotele*, contributo in SALVATORE NICOSIA, *Il giudizio*, Carocci, Roma, 2000, p. 76.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino, 1995. «Nella *Metafisica* è soprattutto *criterio distintivo della verità*, che opera la *distinzione del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto nell'Etica Nicomachea*». In questo senso, S. NICOSIA, *Il giudizio*, cit., p. 11. Cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

<sup>4</sup> In questo senso si veda: JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, p. 18: «*On ne peut pas penser la fin pure et simple de quoi que ce soit, puisque fin, c'est limite, et qu'il faut être des deux côtés de la li-*

di identificare quella linea che permette di distinguere, per poter così giustificare una scelta e arrivare, per conseguenza, a una decisione. Il giudizio è allora problematico in quanto traduce una scelta e si traduce in una decisione, della cui genesi, pertanto, occorre dare conto.

Il primo impegno che l'evocazione del concetto di giudizio fa sorgere investe l'analisi della modalità tramite la quale esso può realizzarsi. Se, infatti, il giudizio è scelta, con quale modalità questa scelta si determina? Procedere da questo interrogativo consente di accedere alla sua stessa essenza, la quale giace propriamente nella *forma* tramite cui esso viene in essere. E poiché molteplici sono le *forme* tramite le quali un giudizio si realizza, occorre in prima istanza rintracciare (se vi sono) quegli aspetti che costantemente si presentano nel suo venire in essere che, a dispetto delle sue molteplici e diversificate declinazioni, sempre lo contraddistinguono; quelle cifre comuni che costituiscono la grammatica tramite la quale esso può dunque articolarsi. Appare così nitidamente una prima imprescindibile dimensione del giudizio che corrisponde alla sua istanza veritativa. Il giudizio si pone come espressione di verità. Ma non appena evocato, questo riferimento alla verità rivela, a sua volta, la sua complessità. Se, infatti, il giudizio testimonia propriamente del principio, del criterio, tramite il quale si procede a una distinzione, o quantomeno, se ne afferma la possibilità, e se ne predica la realizzazione; la pretesa veritativa di quella assunzione risulta tutt'altro che scontata e porta invece il ragionamento che la invoca a confrontarsi con la difficoltà, di ordine gnoseologico, che si incontra nel *dire* ciò che si intende assumere, nell'identificarne precipuamente il senso. Una difficoltà che dipende propriamente dallo statuto definitorio che il giudizio comunque ricopre. La dimensione problematica del concetto di giudizio si evidenzia in questa relazione imprescindibile che esso intrattiene con la pretesa di verità. Ed è mettendo in discussione questa relazione – tra giudizio e verità – che si può rintracciare l'architettura teoretica sulla quale si posano le riflessioni che qui si presentano.

La relazione tra giudizio e verità costituisce dunque una prima linea di analisi che questo testo intende percorrere, al fine di pervenire a una definizione (certamente non definitiva) del giudizio. Si profilano, in tal senso, diversi ordini di considerazioni che consentono di approssicare questo concetto, senza peraltro pretendere di esaurirne la ricchezza, e che investono la questione della verità. Non vi è, infatti, occasione in cui il termine giudizio possa essere evocato senza che si

*mite pour la concevoir. Si bien que ce qui est fini doit se perpétuer en pensée pour être dit fini. Or, cela est vrai des limites qui sont celles de la pensée. Mais après la mort du soleil, il n'y aura pas de pensée pour savoir que c'était la mort».*

rimandi contestualmente, potremmo dire congenitamente, a una presa di posizione, in un senso o in un altro, che pretende per se stessa di esser consistente con il criterio che la dispone. Sebbene di questa congruenza manchi sovente la cauzione, fagocitata, di fatto, dalla perentorietà con la quale si assume ciò che si enuncia. Il giudizio suole infatti presentarsi secondo una modalità precipua, che poco spazio lascia alla sua confutazione: o meglio, che si offre alla verifica a partire dalla granitica certezza della sua inconfutabilità; esso è decisione, statuizione, non ulteriormente derogabile, indeclinabile. Una sorta di *risultato* irrimediabile cui perviene il ragionamento che lo invoca.

Che si tratti, infatti, di un giudizio morale o estetico, storico o giuridico, la questione del giudizio ruota sempre e comunque intorno alla possibilità di determinare in modo precipuo una scelta: il giudizio cioè consiste di una scelta e quest'ultima coincide in particolare con un'assunzione in accordo, o in opposizione, al principio che quello stesso giudizio esprime; il giudizio è, in questo senso, criterio per operare una scelta, e altresì, la scelta che, in base a quel particolare criterio, viene operata. Esso è dunque, insieme, la possibilità della scelta e la scelta appunto *scelta*<sup>5</sup>. Evidente è la difficoltà teoretica cui ci espone questo concetto, nel quale si miscelano, senza soluzione, il risultato e ciò che lo determina, il principio e la fine; che risultano così imbrigliati in una circolarità che riconduce il senso entro una struttura tautologica. Che deve pertanto esser superata. A questo fine, occorre uscire dalla consueta rappresentazione riconnessa al giudizio, che lo fa consistere di una precipua struttura temporale (la quale traduce la matrice logico-causale del procedimento entro il quale si ritiene esso debba esprimersi). E si apre così, di fatto, la seconda linea di indagine presa in considerazione in questo testo: giudizio e temporalità, o tempo nel giudizio. O, ancora più precisamente, *negazione* della temporalità nel giudizio. Questo assunto, che nega cittadinanza a un qualunque riferimento temporale per l'identificazione del senso di un giudizio, costituisce il nodo problema-

<sup>5</sup> In questo senso si scrive la riflessione sul giudizio che Luigi Pareyson conduce nel testo, *Ontologia della libertà*, edito da Einaudi, pubblicato nel 1995. Questo testo costituirà peraltro un momento importante nell'analisi che qui si propone e esso si farà dunque prevalentemente riferimento. Certamente, la questione del giudizio, la cui complessità si viene or ora a evidenziare, ha sopportato, e sopporta, declinazioni molteplici e differenti. La scelta di rivolgere l'attenzione, in via principale, alla prospettiva filosofica di Pareyson si giustifica però sulla base di un semplice assunto, che rappresenta bene la linea argomentativa che si intende qui assumere: *il giudizio trova il suo fondamento nella libertà, e questa impegna il soggetto libero ad assumere, infungibilmente, la sua responsabilità*. L'itinerario speculativo che qui si propone trova in questo assunto un approdo – questa è, in altri termini, la tesi che si intende dimostrare – e uno stimolo a proseguire, problematizzandolo, l'indagine sul giudizio stesso, nella sua inesauribile ed essenziale apertura.

tico che percorre tutte le considerazioni presentate in queste pagine: infatti, solo uscendo dalla rappresentazione temporale (che vorrebbe vedere articolarsi tra loro un *prima* e un *dopo* secondo quella modalità precipua che fa del dopo ciò che è determinato dal prima, come conseguenza necessaria del prima) possono essere superate le aporie che la riflessione sul giudizio sembra far sorgere e inevitabilmente implicare<sup>6</sup>.

La rimessa in discussione della dimensione temporale apre però a un interrogativo sostanziale: se il giudizio non consiste in un'articolazione tra prima e dopo, come generalmente si assume, a che cosa dunque corrisponde? Qual è il valore euristico di quest'atto cognitivo con cui si sostanzia un giudizio? Per poter fornire una risposta a tale interrogativo, soccorre, in questo senso, l'assunzione di un'ermeneutica precisa e peculiare che pone, al principio della possibilità stessa del senso, un'*assenza*. Si tratterà, congruentemente con tale approccio, di rilevare come l'accesso al senso, e quindi al senso del giudizio, si attui attraverso una mancanza, una lacuna congenita al ragionare stesso: in altri termini, in ciò che si dà, il giudizio, si attesta sempre qualcosa che in esso non è espressamente contenuto, ma da cui pure proviene, nel senso che ne è al principio della sua enunciazione. Un principio trascendente, dunque, e pure immanente all'atto stesso che pone il giudizio. E che, in particolare, svela l'autentica natura, il precipuo valore del giudicare, del giudizio. Quest'ultimo consiste nel tradurre, in senso etimologico, del portare con sé, e quindi esprimere la dimensione identitaria. Si giunge così al terzo e ultimo plesso che questa analisi affronta. E più specificatamente, si delinea, in maniera più precisa, la tesi che ivi si intende assumere: *il giudizio, nell'eternità cui rinvia, è espressione autenticamente vera dell'identità, della dimensione identitaria. Non consiste dunque soltanto di una risposta alla domanda da cui procede il criterio che esso sostanzia. Questa rappresentazione infatti non sa uscire dalla tautologia che così si determina tra la possibilità della scelta e la scelta operata. Il giudizio traduce qualcosa di ben più complesso. Testimonia di quell'irriducibilità che fonda nella libertà la dimensione identitaria.*

<sup>6</sup> Come avremo modo di argomentare, queste aporie rinviano in primo luogo, alla possibilità di mettere in questione la stessa necessità che viene attribuita al risultato cui perviene il giudizio, denunciandone invece la sua parzialità, la sua soggettività. La messa in discussione della dimensione soggettiva del giudizio aiuterà, in particolare, a rilevare la sua dimensione essenzialmente aperta, ciò che costituisce fulcro della tesi che qui si espone. In secondo luogo, si evidenzierà la contraddittorietà delle definizioni delle categorie temporali di passato, presente e futuro, ciò che consentirà di procedere quindi a una loro ri-definizione. In ultimo, si evidenzierà come la questione stessa del tempo, per essere comprensibile, necessiti l'evocazione di un principio trascendente e si valuterà dunque il valore epistemologico di questa temporalità che trascende il tempo, per farsi senso.

Una tesi, questa, certamente impegnativa, data la molteplice varietà di possibilità di definizioni che del giudizio si possono dare, che il giudizio può sostanziare. Ricondurlo, e in qualche modo ridurlo, alla capacità di esprimere l'identitario implica infatti assumere una prospettiva precipua, una definizione che, come tale, procede essa stessa da una scelta. Ma del resto, troppo ampio appare lo spettro entro il quale esercitare tale genere di scelta, per poter darne conto esaustivamente, per garantire insomma dell'accuratezza della pertinenza della scelta, della fondatezza dell'opzione. Tanto ampio da non rendere nemmeno possibile una presentazione che tenga conto di tutte le sfumature che la definizione del giudizio accoglie, e accennare a una, seppur solo ricognitiva, descrizione delle diverse prospettive entro le quali il giudizio viene formulato; né tantomeno, appare realizzabile, per tale ragione, la possibilità di procedere a una sommaria elencazione delle modalità con le quali un giudizio può esprimersi, o dei criteri che presiedono, o che possono presiedere, alla sua enunciazione. Troppo ampio il campo entro il quale un giudizio si esercita, una decisione viene assunta<sup>7</sup>. Cionondimeno, ricondurre tutte queste forme diverse di giudizio entro la dimensione identitaria è un assunto che necessita di essere giustificato epistemologicamente.

La prima esigenza cui cerca di rispondere questa riflessione è, pertanto, di cogliere questo tema, ampio e complesso, a partire da un angolo visuale ben preciso, che, in particolare, investe una relazione precipua, tra due specifiche forme di esso, vale a dire quella tra giudizio giudiziario e giudizio storico. Una relazione, questa, che si presenta anch'essa assai complessa e consistente. Tanto che, per un verso, l'argomento del giudizio così circoscritto, anziché davvero ridursi, sembra piuttosto inabissarsi su quella linea ideale che distingue e limita le due forme del giudizio. Questi due giudizi, questi luoghi dell'esperienza cognitiva, in cui si raccoglie cioè la questione del senso, o la sua possibilità, infatti, sono pressoché uniformemente presentati come *forme*, distinte e pure analoghe, della ricerca e dell'attestazione della verità. Due forme, presuntivamente diverse, tramite cui *una* verità può essere affermata. E, nella simmetria con la quale questi due giudizi sono individuati, si rivela la differenziazione essenziale operata anche al livello della verità. Si afferma infatti che si tratti di due

<sup>7</sup> Peraltro, questa modalità d'analisi, con la quale si fa coincidere il giudizio alla decisione e alla scelta, che rintraccia di fatto il suo fondamento nella libertà, trova nella riflessione filosofica confutazione: in questo senso, in particolare si veda N. LUHMANN, *Organizzazione e decisione*, Mondadori, Milano, 2005, laddove scelta e decisione sono presentate come momenti in alcun modo coincidenti.

forme che, per quanto orientate all'enunciazione del vero, percorrono strade differenti, che a loro volta consentono di giungere in *luoghi* differenti, portando così all'enunciazione di verità che si differenziano nel loro statuto ontico. Perché la verità che può essere attesa percorrendo ciascuna forma di giudizio si rivela secondo un ordine ontologico diverso: si distinguono cioè ordini diversi di verità, che corrispondono al risultato cui perviene ciascuna forma di giudizio. Un risultato non necessariamente identico, anzi, non di rado, contraddittorio. Si perviene così all'enunciazione di una verità storica o di una verità processuale, a seconda del paradigma entro il quale si inverte il discorso che la enuncia<sup>8</sup>.

Il tema del giudizio obbliga così a confrontarsi, primariamente, con la questione della verità e in particolare, impone di analizzare le diverse forme che si ritiene di poter raggiungere, al fine di valutarne la pertinenza; ciò che porta allora a vagliare altresì l'aspetto problematico, e problematizzante, della verità in sé considerata: vale a dire della valutazione della sua possibilità, o impossibilità, di giungere cioè a una definizione che colga la verità secondo un'unitarietà ontologica, come cioè un concetto capace di esprimere un senso non equivoco, unico e incontrovertibile<sup>9</sup>. Questa indagine, che verte sostanzialmente sulla possibilità stessa della verità, obbliga allora a considerare propedeuticamente ciascuna forma di verità che questi giudizi forniscono, producono. E in tal senso, si può procedere all'analisi dei punti che accomunano e soprattutto che distinguono queste due forme del sapere.

La cifra che struttura il primo capitolo, infatti, consiste nel rilevare la contiguità, definita come *ambigua*<sup>10</sup>, e che per contro si rivela estremamente significativa, tra le due discipline: quanto più si afferma

<sup>8</sup> In questo senso si veda la riflessione di PIERO CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, Cedam, Padova, 1939. L'illustre giurista presenta in modo analitico gli elementi che consentono di distinguere le due forme di giudizio, e sulla cui base ciascuna di esse può dunque rivendicare un'autonomia rispetto all'altra, per quanto sovente si ritrovino invischiare l'una nell'altra, perché ciascuna in grado di nutrire l'altra. La rilevanza della sua riflessione risiede, in particolare, nell'approccio problematizzante che l'autore assume. Appoggiandosi sui rilievi dell'illustre giurista, si consacrerà l'intero primo capitolo di questo testo alla messa in discussione della pretesa differenziazione che giudici e storici rispettivamente rivendicano per le loro discipline.

<sup>9</sup> Questa possibilità costituisce in particolare il fondamento della riflessione pareysoniana. Si veda dunque L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. E, nello stesso senso, sempre del medesimo autore, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.

<sup>10</sup> Questa definizione è dello storico CARLO GINZBURG, *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano, 2000.

la distanza, l'autonomia, la lontananza tra questi due giudizi, che si svilupperebbero dunque secondo modalità totalmente diversificate, tanto più trasparente, fino a divenire innegabile, l'imprescindibile legame tra le due scienze, che si traduce in particolare nella relazione che entrambe intrattengono con il giudizio, con l'atto del giudicare. Quanto più si rivendica la specificità del percorso cognitivo tramite il quale si perviene all'enunciazione della verità, che trasforma dunque il risultato raggiunto in una dimensione specifica della verità, che come tale necessita di essere qualificata; tanto più questo percorso si rivela sostanzialmente equivalente, o meglio: l'analisi sul giudizio consente di far convergere le due forme di enunciazione della verità, che si pretendono tra loro distinte, entro la medesima trama; la natura di questa trama è la *narratività* e quest'ultima consente in effetti di confrontare queste due forme di giudizio, e le verità che pretendono affermare, con la sua dimensione relativa<sup>11</sup>. In altri termini, attraverso l'analisi della dimensione narrativa, tramite la quale questi due giudizi si enunciano, si individua per un verso ciò che li disgiunge, segnando una divaricazione incolmabile tra le due narrazioni; esse si inscrivono infatti entro orizzonti differenti: infinitamente aperto quello dello storico, chiuso entro la sentenza, quello del giudice. Ma per altro verso, la *narratività*, con la sua insopprimibile dimensione soggettiva, segna altresì l'imprescindibilità di una qualche valutazione. Ciò che consente dunque di evidenziare la dimensione finita del giudizio della storia. L'apertura che la storia intende infatti propriamente tradurre, precipita in una forma definitiva, se non definitiva, che il giudizio, che essa formula, determina.

Si può così rilevare come in entrambi i casi, alla fin fine, la questione della verità sia sempre riportata alla enunciazione e predisposizione di un *verdetto*<sup>12</sup>. Esso traduce propriamente il *verum dicere*, ma soprattutto segnala, rende evidente, come la struttura tramite la quale la verità diviene accessibile e possibile, rintracci appunto una struttura giudiziaria. Attraverso questo semplice riferimento terminologico, il *verdetto*, è allora un intero modo di ragionare, una precipua forma cognitiva che si afferma, la cui rilevanza supera, e pure convoca, la struttura giudiziaria alla quale appartiene. Questo riferi-

<sup>11</sup> In questo senso H. White parla di *relatività inespugnabile*. Così in HAYDEN WHITE, *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006.

<sup>12</sup> Questo l'approdo cui giunge la riflessione di REMO BODEI, *Se la storia ha un senso*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1997. Centrale, nell'economia del discorso che in questo testo si presenta, è infatti proprio questa indifferenzialità tra le due forme del giudizio, che emerge insopprimibilmente, ogni qual volta si proceda alla loro precipua differenziazione.

mento consente, infatti, non solo di denunciare la modalità giudiziaria tramite la quale la storia formula i suoi giudizi, ma più propriamente consente di mettere in questione, di contestare la consueta rappresentazione a cui si rinvia tramite il riferimento al giudizio giudiziario. Il percorso che così si determina è duplice, e consiste nell'assumere in maniera problematica sia la forma giudiziaria che quella storica del giudizio: il fine essendo evidentemente la possibilità di pervenire a una comprensione di questo stesso nella sintesi che la relazione tra queste due specifiche forme di esso realizza. Il primo capitolo consente quindi di assumere, come dato a partire dal quale articolare il ragionamento che si propone, l'imprescindibilità della struttura giudiziaria per l'enunciazione della verità storica<sup>13</sup>. In particolare, si perviene, per questa via, alla ri-comprensione di entrambe queste forme di giudizio entro la rappresentazione del concetto di *processo*.

Questo termine costituisce il punto centrale attorno al quale si sviluppa l'analisi proposta nel secondo capitolo. Si tratta di un termine indubbiamente assai complesso, che si declina in significazioni differenti, e tutte consistenti, per lo più, con una precisa rappresentazione del giudizio, che in particolare, rinnega ogni riferimento alla temporalità. Il riferimento alla temporalità, o meglio, l'inessenzialità della temporalità, costituisce, in un certo senso, il tema che ricomponete le considerazioni svolte, e qui presentate, sul giudizio; in più occasioni quindi esso chiederà, o meglio, imporrà di essere investigato. La relazione tra giudizio storico e giudizio giudiziario porta così a verificare la consistenza delle singole rappresentazioni con la consueta modalità con cui si concepisce la temporalità. L'evocazione del giudizio sembra infatti sempre rinviare all'iscrizione di una fine: la sentenza chiude l'indagine che si indaga nel processo; il giudizio della storia, a sua volta, si pone sempre come fine della storia, poiché è comunque sempre giudizio su quanto è *accaduto* e dunque su quanto ha già esaurito il suo processo. Il tempo evocato è allora sempre un tempo finito. Passato. E propriamente sul *passato* il giudizio si pronuncia. Tuttavia, questa rappresentazione del giudizio, che lo riporta ad una chiusura, presta il fianco a numerose critiche. Se infatti si può riconoscere che la storia può in effetti esprimere un senso solo al-

<sup>13</sup> In questo senso si pone ad esempio il rilievo di A. GARAPON, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, tr. it., Cortina, Milano, 2007, p. 52: «Il diritto supera la realtà grazie al ricorso alle categorie, attribuendo nomi alle cose e agli esseri, allo scopo di agire sugli stessi. Alla sostanza informe della vita, esso sostituisce un suo linguaggio performativo, che purifica la realtà dalle sue opacità e dalle sue contraddizioni, riconducendola nei ranghi di categorie semplici e operazionali. (...) Come già il rituale giudiziario, il diritto separa un interno da un esterno, un "prima" da un "dopo", l'intenzione dall'atto, il desiderio dalla volontà».

lorquando sia ordinata dal giudizio; allorquando cioè su di essa si imprima quel valore gnoseologico che l'enunciazione del giudizio sostanzia; la pretesa veritativa che intende sostanziare, però, sembra sottrarsi alla definizione precipua e incontrovertibile. La storia come processo, nel senso di un procedere, diviene allora *processo della storia*, e apre in tal modo alla possibilità che si realizzi un *processo alla storia*, nel quale ciò che si discute, l'oggetto del giudizio, è proprio la verità che essa intende tradurre, di cui propriamente essa testimonia. In altri termini, la storia è nel processo testimone della verità, per la verità.

L'epistemologia della testimonianza, convocata attraverso la storia, conduce così a rilevare come la dimensione veritativa del discorso storico sia irriducibile alla definizione, non già perché manchino, o siano inefficienti, gli strumenti cognitivi dei quali essa si avvale per pervenirvi. Ma perché essa esprime congenitamente una lacuna, che si rivela in questa pretesa che la sostanza di portare il passato nel presente. Non vi è infatti alcun modo di superare l'irriducibilità di quanto è passato: ma in esso, ciò che si può scorgere, e che conferisce valore di verità agli assunti che si producono, è la capacità di integrare la domanda di senso che investe il presente.

Sarà allora alla luce di questo assunto che potranno essere investigati i cosiddetti *processi per la memoria*<sup>14</sup>, come luoghi in cui, metaforicamente, una comunità si convoca al fine di interrogare e interrogarsi sulla sua propria identità. La storia accede al processo, o meglio ivi viene convocata, non già però affinché su di essa un giudizio si imponga; ma perché attraverso essa, quel giudizio possa rivelare la sua natura: propriamente identitaria, come tale irriducibile a una definizione. O meglio, sempre inesauribilmente capace di esorbitare dai limiti che la domanda cui è supposta rispondere, pone; sempre inestinguibilmente aperta a una nuova definizione.

Il terzo capitolo affronterà dunque gli effetti riconnessi alla inversione della temporalità, così come denunciata nel secondo capitolo. Questa inversione, infatti, consente propriamente di cogliere questo passaggio che tramuta una chiusura in un'apertura, e consente così di accedere al senso autentico del giudizio. La fine del processo

<sup>14</sup> Occasione privilegiata per un tale tipo di analisi è costituita da quelli che vengono definiti *processi per la memoria*. Indica, tale definizione, quelle situazioni giudiziarie che si propongono di pervenire a sentenze capaci di costituire un monito per il futuro. Il riferimento sarà, in particolare, ai processi svoltisi in Francia, a partire dagli anni '90, a Papon, Touvier e Barbie. In tali occasioni, la storia è effettivamente apertura, ma non perché si possa sempre ridefinire ciò che è oggetto della ricerca; ma, più essenzialmente, perché ogni definizione ha a che fare con il presente in cui è posta, in cui quella data ricerca è posta in essere.

non è infatti mai finita; non definisce ciò che chiude, piuttosto, apre a una nuova indagine, a un altro interrogare. Poiché nelle risposte che formula, il processo, istituisce uno spazio, spazio di senso, che esorbita i confini tracciati dalle domande in gioco. Così, il passato che attraverso la storia viene convocato non risponde soltanto alle domande che lo investigano, nel tentativo di definirlo: esso, in quanto presente, risponde, o meglio articola, la domanda che interroga propriamente il presente. La sua testimonianza è infatti capace di dire insieme di più e di meno di ciò che ricostruisce. Essa non soltanto riporta al presente un certo passato; porta in sé anche una *lacuna*, di cui quel passato testimonia, e che precisamente dà senso a quel passato, e tramite la quale diviene possibile accogliere il senso da dare al presente<sup>15</sup>. La lacuna costituisce in questo senso lo spazio entro il quale si afferma il senso del presente. Uno spazio che dunque non è un *vuoto* – la lacuna sembrerebbe infatti indicare qualcosa che non c'è, assolutamente indisponibile – bensì propriamente *possibilità* epistemologicamente fondante ogni attività cognitiva, e in particolare, quella specifica e precipua attività che si traduce in un giudizio. Lo spazio argomentativo del terzo capitolo si occuperà in particolare di investigare questa relazione tra presenza e mancanza, e di saggiarne la consistenza, la validità, e la capacità ermeneutica che è in grado di esprimere, di tradurre. Questa ermeneutica pone al principio di ogni indagine, di ogni indagine, un'assenza, tramite la quale ogni presenza diviene comprensibile. È questa ermeneutica che consente quindi di accedere al senso autentico del giudizio: l'assenza al principio della sua comprensione traduce l'inesauribilità del domandare al quale esso tenta di rispondere. Ma anche, mette in evidenza l'apertura costitutiva tramite la quale si struttura e si impone. Il giudizio è dunque apertura.

Questo terzo momento costituisce quindi già una prima opportunità di sintesi rispetto alla tesi che si presenta: si rivela infatti la dimensione aperta del giudizio: in quanto propriamente posti *per la memoria*, in questi processi non si chiude alcunché, anzi, ciò che si pone, è posto in quanto offerto indefinibilmente alla *memoria*, vale a dire alla capacità del senso di durare. Ma questa durata ha una natura ben particolare. Non corrisponde infatti ad alcun momento del tempo, ed è invece la durata di uno spazio<sup>16</sup>. Lo spazio di senso in

<sup>15</sup> Sulla dimensione significativa della lacuna si veda: GIORGIO AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

<sup>16</sup> In questo senso: PATRICK NERHOT, *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008. L'autore propone in questi termini un'ermeneutica specifica, che presiederebbe l'enunciazione del senso, e quindi anche del senso del giudizio. Si tratta del-

cui appunto può definirsi l'identità del soggetto che lo pone, e che tramite di esso si pone, si afferma, si identifica. Definire il giudizio come apertura significa allora assumere che esso testimonia, e traduca l'identità, plurale, collettiva, che lo invoca e che lo dispone, e che quindi tramite esso si dispone. Il giudizio testimonia dell'identità di una comunità; o meglio tramite esso, questa comunità costituisce e si dà la sua propria identità. Questa non corrisponde infatti a un dato, a qualcosa cui si è consegnati, o condannati, non corrisponde cioè a un destino. L'identità è propriamente il risultato di una scelta, che il giudizio traduce.

Si apre in questa prospettiva il quarto, e anche ultimo, capitolo di questa riflessione. La definizione del giudizio come scelta rivela qui il suo aspetto problematico, ma indubbiamente edificante, nella misura in cui convoca la questione dell'identità. In quanto risultato di una scelta, essa è in primo luogo, espressione della libertà. Libertà di scegliere, o meglio, libertà come fondamento della scelta. Il riconoscimento della dimensione identitaria del giudizio, attraverso la scelta, proietta la riflessione su di esso entro il terreno, ampio e profondo, della libertà. Approdare alla libertà, peraltro, proprio in virtù dell'essenza stessa di questo concetto, più che determinare la fine dell'indagine cognitiva sul giudizio, consente di evidenziarne la sua inesauribilità. La libertà come fondamento mostra, infatti, la possibilità, infinitamente aperta, del giudizio, di ogni giudicare. Consente adesso di comprendere l'autentica natura del giudizio allorquando esso sia appunto definito come aperto: un'apertura che non significa semplicemente possibilità infinita di revisione, possibilità sempre possibile di rivalutazione; ma, più profondamente ed essenzialmente, l'apertura del giudizio comunica quella che Ricoeur definisce come *l'apertura dell'essere*, vale a dire possibilità sempre possibile non già di rivalutare, ma di aprire, di aprirsi alla valutazione, possibilità sempre ricominciata, come cominciamento puro, di quella ricerca, di quell'interrogare. È in tal senso che allora, il giudizio, che trova fondamento nella libertà, individua la strada tramite la quale pervenire all'enunciazione della verità. Il giudizio si struttura a partire dal concetto di libertà e si modula su di essa, al fine di enunciare la verità. Una verità che autenticamente dice un'identità solo perché, e fino a quando sarà, espressione di libertà. L'analisi del concetto di giudizio porta in altri termini ad assumere quella indicibile relazione, e pure essenziale, che si insinua tra i termini di libertà e verità, tanto da riconoscere in essi un legame inestricabile, e pure indissolubile, di cui il giudizio

*l'ermeneutica della presenza dell'assenza.* Nel testo, ci intratterremo a lungo su tale approccio, che propriamente può esser considerato come fondante la riflessione stessa.

può allora dare conto. «Libertà e verità – infatti – sono come il concavo e il convesso; si rapportano e vivono del rapporto ma non si identificano nel rapporto»<sup>17</sup>. Piuttosto, attraverso quel rapporto che determinano, e in cui si istituiscono, consentono di approdare al senso stesso del giudicare. Libertà, verità, identità, costituiscono dunque la scansione tramite la quale il giudizio si afferma e afferma il suo senso. Una scansione che non precipita mai nella forma definitiva, ma testimonia invece costantemente dell'impossibilità della chiusura, e si apre così, congenitamente, al suo continuo rinnovamento, attestando la sua inesaurita e inesauribile ridefinizione.

<sup>17</sup> CORNELIO FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 116.

## Capitolo I

### *L'ambigua contiguità tra giudizio storico e giudizio giudiziario*

SOMMARIO: 1. Le due dogmatiche a confronto. - 1.1. Forme di verità. - 1.2. Dicotomia e apertura. - 2. La dimensione narrativa del giudizio. - 3. Statuto narrativo del discorso storico. - 3.1. La nozione di fatto. - 3.2. Il patto di verità. - 3.3. La dimensione identitaria del racconto storico. - 4. Statuto narrativo del discorso giuridico. - 4.1. Il fatto. - 4.2 Prove e verità. - 5. Dell'indisgiungibilità tra comprensione e valutazione. - 5.1 La giustizia del giudizio.

#### 1. *Le due dogmatiche a confronto*

Il rapporto tra giudizio storico e giudizio giudiziario è certamente assai complesso in quanto risente della particolare relazione che intercorre tra la scienza storica e quella giuridica. Com'è noto, infatti, sono molti gli aspetti che congiungono queste due discipline, molti gli elementi, strutturali e sostanziali, che appartengono alla identificazione stessa di queste due scienze. Tuttavia, la peculiarità di questo rapporto sta nel fatto che si riscontra una generale convergenza da parte degli storici e dei giuristi, una volta riconosciuti i punti metodologici comuni, nel rivendicare la specificità del giudizio di ciascuna delle due discipline. Sebbene infatti si riconosca l'impossibilità di discutere di metodologia della storia senza riferirsi alla retorica giudiziaria<sup>1</sup>, la relazione tra giudizio della storia e giudizio del diritto è pressoché uniformemente presentata in termini oppositivi; essa è, in altri termini, solitamente posta in essere al fine precipuo di evidenziare le differenze che connotano le due forme di giudizio. Tuttavia, la differenziazione si traduce in un continuo rimando a quegli elementi che le due scienze condividono, impedendo di fatto quella precisa e netta distinzione che pure si vuole affermare. L'analisi della relazione tra le due forme di giudizio procede così in modo sinusale tra elementi comuni e caratteristiche specifiche e differenti, ora avvi-

<sup>1</sup> In questo senso, CARLO GINZBURG, *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 66.

cinando ora allontanando tra loro le due forme di giudizio, e rivelando, in questo movimento globalmente considerato, un'affinità, una contiguità, che in taluni punti appare propriamente *ambigua*<sup>2</sup>. Poiché, se da una parte si pone come incontrovertibile la distinzione tra le due forme di giudizio, dall'altra esse sembrano miscelarsi inestricabilmente l'una nell'altra. Si tratta quindi di una relazione assai ampia e complessa tra le due scienze cognitive, sulla quale si dibatte molto.

Occorre allora soffermarsi su tale *contiguità*, così come può esser rilevata nel modo stesso tramite il quale la storia e il diritto sono identificati. La storia, del resto, si costituisce originariamente presso i Greci *attraverso il riferimento alla medicina ed alla retorica, prendendo dalla prima il metodo dell'osservazione empirica e dalla seconda i modi dell'esposizione e dell'argomentazione*<sup>3</sup>. Lo storico, esattamente come il giudice, procede infatti nella sua indagine attraverso gli strumenti retorici dell'argomentazione al fine di stabilire la verità di determinati fatti che sono al centro della sua indagine; per tale ragione, come osserva Calamandrei: «Potranno variare i criteri, che per il giudice sono sempre criteri giuridici mentre per lo storico saranno criteri di natura diversa; ma, insomma, fino a che si tratta di convincersi, come giudicante o come storico, della verità di certi fatti avvenuti nel passato, i metodi di indagine del filologo o del giudice sono in sostanza gli stessi»<sup>4</sup>. Questa comunanza lega indissolubilmente queste due dimensioni cognitive: la rispettiva ragion d'essere consiste infatti nel loro esser precipuamente rivolte all'enunciazione della verità. Esse sono orientate al medesimo obiettivo, o meglio, la questione della verità, subito convocata allorché uno di questi giudizi è posto in essere, ne costituisce l'essenza.

La questione della verità può pertanto essere considerata il terreno a partire dal quale porre la relazione tra queste due forme di giudizio, in quanto rintraccia non soltanto l'obiettivo cui entrambe sono teleologicamente orientate, quanto più essenzialmente, la ragion

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> HENRY ROUSSE, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Folio Histoire, Galimard, Paris, 1992, p. 678, tr. it. nostra. Egli prosegue: «Ora, la retorica è un'«arte della persuasione nata davanti ai tribunali» e la storia ne ha assunto «la capacità di rappresentare con nettezza personaggi e situazioni» che sfuggono all'esperienza diretta e fanno dunque l'oggetto di una narrazione specifica fuori del luogo e dal contesto nel quale si sono prodotti i fatti evocati», tr. it. nostra. Sulla dimensione retorica della storia, in particolare nella misura in cui si presenta in una forma narrativa, avremo modo di soffermarci ampiamente più avanti. Per il momento, ci limitiamo a rilevare come sia proprio a partire dalla considerazione di questo elemento che diviene possibile, ed estremamente fertile, l'analisi della relazione tra giudizio storico e giudiziario.

<sup>4</sup> PIERO CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, Cedam, Padova, 1939, p. 354.

d'essere che è al principio del loro stesso porsi<sup>5</sup>. L'affermazione di una verità è il fine che queste due scienze perseguono ed è altresì la ragione da cui ogni indagine, svolta nei due campi, scaturisce: «scoprire la verità», «accertare la verità», sono propriamente le ragioni propulsive di un'indagine storica, ma anche di ogni indagine giudiziaria<sup>6</sup>. E per converso, lo storico, come il giudice, impegna le sue competenze per poter affermare la verità riguardo un determinato evento, rispetto a un certo fatto: il giudizio cui perviene traduce sempre l'affermazione di una verità, o meglio, *della verità*.

Tuttavia, è propriamente nell'identificazione del modo tramite cui giungere alla verità che si evidenziano le reciproche differenze: queste due forme di giudizio percorrono infatti due vie presuntivamente diverse per consentire l'accesso al vero, per permettere l'enunciazione della verità. Stabilire la verità è, pertanto, il compito che queste due dimensioni della conoscenza intendono assolvere, ma la struttura cognitiva dei percorsi eseguiti per accedervi varia. Sebbene quindi siano entrambi orientati all'enunciazione della verità<sup>7</sup>, giudizio storico e giudizio giudiziario sono definiti e identificati come due *forme* di attestazione del vero essenzialmente e profondamente diverse. Il giudice, come lo storico, svolge il suo lavoro di costruzione-ricostruzione precipuamente al fine di pervenire all'enunciazione di una verità<sup>8</sup>. Tut-

<sup>5</sup> La centralità della questione della verità, nell'analisi della relazione tra i due giudizi, impone un'attenzione specifica: tuttavia, a causa dell'ampiezza e della complessità che il tema della verità implica, sarà necessario ricostruire le considerazioni in merito procedendo per tappe. Per tale ragione, l'analisi della nozione di verità costituirà, in un certo senso, la scrittura in filigrana di questa riflessione, e ne accompagnerà di fatto ogni suo momento. In altri termini, la riflessione sul giudizio non può che consistere in una analisi del concetto di verità: e qualunque conclusione si voglia trarre sulla questione del giudizio non può che consistere e procedere da una precipua rappresentazione e comprensione del concetto di verità.

<sup>6</sup> Occorre precisare tuttavia che la pretesa veritativa del giudizio giudiziario si modula diversamente in ambito civilistico o penalistico. In questo secondo caso, laddove è più forte, si declina ancora a seconda del modello processuale (accusatorio o inquisitorio) e della regolamentazione sulle prove.

<sup>7</sup> In questo senso, P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 363: «Unico scopo, che è la ricerca della verità».

<sup>8</sup> Sono molte le impostazioni che riecheggiano di questa struttura, la cui definizione possiamo ricondurre all'opera di P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit. L'autore esordisce affermando, p. 353: «È comune tra i processualisti, specialmente nella sistematica della fase di ricognizione, l'uso di espressioni che riavvicinano l'attività del giudice all'attività dello storico. Anche il giudice, come lo storico, è chiamato a indagare su fatti del passato e ad accertarne la verità; anche del giudice, come dello storico, si dice che non deve fare opera di fantasia, ma opera di scelta e di ricostruzione su dati preesistenti». Ecco delineati quindi i due punti fondamentali che legano le due scienze cognitive: l'indagine sul passato, l'indagine per la verità. Oggetto e finalità della ricerca

tavia, in questa attività si rivela un'intrinseca problematicità che emblematicamente Carlo Ginzburg individua nei seguenti termini: «Giudici e storici sono accomunati dalla preoccupazione di accertare i fatti, nel senso più ampio del termine, includendo quindi tutto ciò che s'inscrive in qualche modo nella realtà... Giudici e storici sono perciò accomunati dalla ricerca di prove. A questa duplice convergenza corrisponde una divergenza su due punti fondamentali. I giudici emettono sentenze, gli storici no; i giudici si occupano soltanto di eventi che implicano responsabilità individuali, gli storici non conoscono questa limitazione»<sup>9</sup>. Si profila in questi termini una linea di distinzione, che appare assai netta, tra i due giudizi: storici e giudici rivendicano, nella ricerca della verità, la specificità dell'indagine cognitiva che contraddistingue le rispettive attività; in altri termini, l'assunto che individua le due scienze come volte all'enunciazione della verità non esaurisce pienamente il senso cui esse rispondono, poiché non dà conto del differente procedere tramite cui si esprime l'attività del giudice, in particolare nella misura in cui essa non coincide con quanto posto in essere e realizzato da uno storico. E soprattutto, questa differenziazione ne comporta un'altra: conduce infatti a qualificare differentemente l'idea stessa di verità. Il riferimento alla verità, centrale per la valutazione di questa relazione, deve allora essere ulteriormente specificato.

Certamente, il concetto di verità rimane tra i più complessi per la riflessione filosofica, una complessità che dipende anche dalla rarefazione dei significati con la quale ormai la nozione di verità si presenta: sono infatti molteplici gli ordini di verità che è possibile rappresentare ed essi variano a seconda dell'ambito cognitivo nel quale si svolge la ricerca, ma anche rispetto all'approccio metodologico che in ogni singolo ambito è possibile adottare<sup>10</sup>. Pertanto, ogni riduzione della ve-

dunque coincidono: ciò che varia è propriamente la modalità con la quale l'oggetto viene trattato e la finalità raggiunta e realizzata. Occorre dunque soffermarsi in primo luogo su tali due aspetti della relazione tra le due forme di giudizio.

<sup>9</sup> C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, cit., p. 66. Ginzburg in realtà qui riprende la riflessione di Momigliano, evidenziando come tuttavia già il secondo aspetto di divergenza tra le due professioni, relativo ai soggetti – singoli o collettivi – implicati dalle rispettive indagini, debba esser inteso in misura molto attenuata, e infatti precisa: «negli ultimi decenni sempre più spesso gli storici hanno lavorato su fonti giudiziarie». Per la riflessione di Momigliano si veda: ARNOLDO MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 473-474, laddove l'autore precisa: «Entrambi devono dare un senso a certi avvenimenti dopo essersi accertati che gli avvenimenti abbiano avuto luogo. Ma la loro attività è limitata a poche categorie di avvenimenti entro limiti cronologici definiti e raramente presenta interesse per chi ne è fuori. Gli storici invece sono pagati dalla società per indagare su avvenimenti di interesse generale, la realtà ed il significato dei quali non possono essere stabiliti senza una conoscenza complessa».

<sup>10</sup> La riflessione filosofica contemporanea, che si contraddistingue come *post-mo-*

rità entro una definizione appare sempre contestabile, e criticabile, perché necessariamente parziale. E tuttavia, indicare in quale senso la verità evocata debba essere intesa rimane un gesto metodologico inaggrabile per poter procedere nella costruzione di un qualunque ragionamento. Per tale ragione, anche nella riflessione di queste pagine occorre fornire questa precisazione: il riferimento alla verità deve essere qui inteso nel suo contenuto minimo, vale a dire come riconoscimento della possibilità di «misurare» quanto costituisce un certo giudizio. La verità, in altri termini, è qui considerata come affermazione di un'istanza metodologica, e non già nel suo contenuto sostanziale.

### 1.1. *Forme di verità*

La verità è il risultato cui perviene, cui deve pervenire, il giudizio, sia che quest'ultimo costituisca il risultato della ricerca di uno storico sia che si tratti del giudizio di un giudice. Il giudizio esprime una verità e testimonia precisamente del criterio di verità, in quanto non è mai soltanto semplice ricognizione su di un determinato evento, pura descrizione di un certo fatto. Il giudizio trova cioè la sua ragion d'essere e procede affinché una verità possa essere affermata. Implica la messa in relazione tra almeno due entità, e provvede all'attestazione di una *concordanza* (tra la realtà e gli enunciati che la rappresentano; tra la concatenazione logica dei diversi enunciati tra di loro e la conclusione cui si perviene). Così identificato il giudizio, la definizione del concetto di verità può sembrare assai semplice, nella misura in cui individua un «accordo»<sup>11</sup> (che può esser rintracciato sul piano empirico, sul piano logico-razionale, e comunque sempre sul piano *intersoggettivo*<sup>12</sup>); tuttavia, è proprio nel modo con il quale tale

*derna*, si incentra sulla impossibilità della Verità, sulla fine di quelle che vengono definite come le Grand Narratives. I concetti di Verità, Storia, Ragione sono infatti considerati come strumenti sempre parziali e relativi, dunque mai assoluti, che in quanto tali non possono che condurre a una conoscenza essa stessa parziale e relativa. In particolare, il riferimento alla verità implica e impone necessariamente la circoscrizione della sua validità e del suo valore. In questo senso, emblematicamente JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

<sup>11</sup> Si può rinviare, ad esempio, alla riflessione di BONNIER E., *Traité théorique et pratique des preuves en droit civile et en droit criminel*, Paris, Plon, 1873, tr. nostra: «Scopriamo la verità quando vi è conformità tra le nostre idee e i fatti dell'ordine fisico o dell'ordine morale che desideriamo conoscere». Ugualmente, PAUL RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, [1955], 1967, p. 188-189: «La tradition la définit par un accord, un accord situé au niveau de notre puissance de juger (d'affirmer et de nier). Un accord de notre discours avec la réalité et secondairement, un accord de nous-mêmes à nous-mêmes, un accord entre les esprits».

<sup>12</sup> Con questo termine non si intende affermare che la verità debba necessaria-

accordo si costruisce e viene rivelato che si insedia tutta la complessità della nozione di verità<sup>13</sup>; in particolare, per ciò che qui rileva, è in tale modalità che si individua la differenziazione tra le due scienze cognitive, della storia e del diritto. La riflessione generale, che presenta le due forme di giudizio come diverse, affronta infatti la questione della verità a partire dalla differenziazione in due nozioni di verità: si considera infatti come il differente procedere con cui si perviene all'enunciazione della verità determini una variazione nello statuto stesso di tale concetto<sup>14</sup>.

Affermare che le due dogmatiche si pongono come orientate all'enunciazione della verità in modo differente impone di procedere a una qualificazione di questo stesso concetto. Esso infatti si declinerà peculiarmente in ciascuna delle due discipline: in particolare, la verità che il diritto esprime viene definita come *verità processuale*<sup>15</sup>. Tale

mente esser condivisa, nel senso che debba incontrare e costituirsi attraverso opinioni convergenti; piuttosto, che essa debba essere *condivisibile*: deve cioè esser possibile per chiunque verificare quel determinato enunciato come vero. In altri termini, perché sia possibile riconoscere valore di verità a una determinata asserzione, a un determinato enunciato, occorre presentare i termini della relazione dalla quale scaturisce, in modo che quella stessa relazione sia reiterabile e consenta di giungere sempre al medesimo risultato. In ciò sta la sua razionalità, che diviene garanzia di autenticità.

<sup>13</sup> Il rischio insito in questo atteggiamento cognitivo nei confronti della verità costituisce il fulcro attorno al quale si è sviluppata la cultura postmoderna. Come già accennato, il riconoscimento dell'impossibilità di ricondursi a verità certe ed assolute, o meglio alla Verità certa e assoluta, ha portato la riflessione ad appoggiare l'idea per la quale è la verità stessa a essere e a divenire, in quanto indetenibile, propriamente impossibile. In questo senso, tra altri, MICHAEL LYNCH, *La verità e i suoi nemici*, tr. it., Cortina, Milano, 2007.

<sup>14</sup> In particolare, è a partire dalla seconda metà del XIX secolo che si afferma questa idea di poter disgiungere la verità in due nozioni, due significazioni tra loro differenti. Una distinzione resasi necessaria come reazione alla constatazione della non corrispondenza tra quanto affermato talvolta nelle sentenze alla realtà concreta. Si veda in questo senso JORDI FERRER BÉLTRAN, *Prova e verità nel diritto*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 85 e segg.

<sup>15</sup> Sul tema della specificità della verità nell'ambito del giudizio giudiziario vi è un'ampia bibliografia. Dal punto di vista del processo civile un'interessante indagine sulla verità è condotta da: MICHELE TARUFFO, *La semplice verità*, Laterza, Roma-Bari, 2009; nella medesima prospettiva si veda anche SERGIO CHIARLONI, *Processo civile e verità*, estr. da «Questione Giustizia», n. 3, 1987. In una prospettiva penalistica si rinvia a: PAOLO FERRUA, *Studi sul processo penale*, Giappichelli, Torino, 1992. Da una prospettiva di filosofia del diritto, un contributo assai importante sul tema della verità è dato da ENRICO OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1983. Il filosofo individua nella verità il centro gravitazionale della dimensione processuale del diritto e in particolare intende questo concetto come aspetto «umanissimo» relativo alle «vicende degli uomini e dunque della loro storia», p. 311. Per uno studio sul pensiero del filosofo si rinvia a: FRANCESCO CAVALLA, *La prospettiva*

qualificazione, peraltro, ha incontrato in dottrina numerose critiche e ripensamenti, e si può affermare ormai che sia maggioritaria l'impostazione che nega la possibilità di tale distinzione; Carnelutti, magistralmente, in questo senso affermava: «La verità è come l'acqua: o è pura, o non è verità. Quando la ricerca della verità materiale è limitata, nel senso che questa non possa essere in ogni caso e con ogni mezzo conosciuta, sia il limite posto più o meno rigoroso, il risultato è sempre questo: che non si tratta più di una ricerca della verità materiale, ma di un processo di fissazione formale dei fatti»<sup>16</sup>. Il riferimento alla verità sembra infatti sempre necessitare della presupposizione che, pur nelle sue molteplici manifestazioni, la verità sia come tale una e incontrovertibile, o semplicemente non sia. In generale, comunque, qualunque sia la concezione della verità che si intende assumere, l'elaborazione dogmatica tramite la quale si pensa il diritto identifica la verità enunciata attraverso la sentenza come una verità che *appartiene* al giudizio, che ha valore nell'ambito del giudizio: il diritto è concepito in questo senso come *approssimazione alla verità*<sup>17</sup>. Dispone infatti di un certo numero di strumenti per avvicinarsi a essa, che lastricano il suo percorso di ricerca. Una ricerca che comunque, a un certo punto, si deve arrestare affinché una sentenza possa esser emessa. Quest'ultima determina la verità che, in questo senso, appartiene al giudizio, in quanto ne esprime i limiti e si esprime entro i suoi limiti. Il giudizio quindi «non può aspirare a stabilire la verità una volta per sempre, ma si contenta di stabilire ciò che deve valere come verità in vista ed in funzione di quella fatti-

*processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*, Cedam, Padova, 1991. La questione della verità – della sua enunciabilità e della metodologia tramite la quale essa viene affermata in un processo – è peraltro contrale nella produzione filosofica dell'autore; tra i testi più rappresentativi in questo senso si veda certamente *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova, 1996 e il più recente *Retorica, processo, verità. Principi di filosofia forense*, Francoangeli, Milano, 2010. Nella medesima prospettiva: MAURIZIO MANZIN e PAOLO SOMMAGGIO (a cura di), *Interpretazione giuridica e retorica forense: il problema della vaghezza del linguaggio nella ricerca della verità processuale*, Giuffrè Milano, 2006.

<sup>16</sup> FRANCESCO CARNELUTTI, *La prova civile II*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1947, pp. 33-34. Questo aspetto, centrale per questa riflessione, sarà approfondito ulteriormente nel proseguimento di questo lavoro.

<sup>17</sup> Per quest'espressione, SALVATORE MANNUZZO, *Il paradosso del giudizio*, contributo in SALVATORE NICOSIA (a cura di), *Il giudizio*, Carocci Editore, Roma, 2000, p. 38. Su questo punto, si veda inoltre la celebre riflessione di P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 360: «In giudizio la verità non può essere accertata se non col sussidio di certi procedimenti logici corrispondenti ad alcuni tipi fissati in anticipo dalla legge, che si denominano prove per eccellenza, come a dire che la verità conosciuta dal giudice con mezzi non corrispondenti a questi schemi, non può valere in giudizio, per quanto sicura sia la sua intima convinzione come verità».

specie. L'accertamento giudiziario vale nei limiti delle premesse poste dalle parti in quel processo»<sup>18</sup>. Si delinea così la prima caratteristica del giudizio giudiziario: verità e giudizio in questo particolare ambito della conoscenza si presentano come connaturati, consustanziali e inscindibili, tautologicamente legati poiché l'uno è la prova dell'altra; in questo senso, il giudizio è sempre assunto come giudizio di verità e quest'ultima vale come tale nell'ambito del giudizio. Per tale ragione non basta il semplice riferimento al termine verità, ma occorre precisarlo, o meglio, qualificarlo: la verità che il giudizio giudiziario enuncia è quindi in questo senso una *verità processuale*.

Tale specificazione non nega quindi l'unicità della verità, piuttosto la presuppone. Su questo punto Carnelutti precisa: «Non si tratta qui che di una metafora; nella sostanza è affatto agevole osservare come la verità non possa essere che una, onde la verità formale o giuridica o coincide con la verità materiale, e non è che verità, o ne diverge, e non è che una non verità»<sup>19</sup>. Il riferimento a questa verità ulteriore, ed in qualche modo più ampia, chiama in causa la storia: quest'ultima coincide infatti con la verità materiale, che rende conto di ciò che si è effettivamente verificato nel tempo, di quanto cioè è *veramente* accaduto. L'accertamento giudiziario persegue la ricostruzione di tale verità, la verità storica, e tuttavia, poiché si avvale di strumenti specifici e procedure predeterminate, può pervenire all'enunciazione di una verità che non coincide perfettamente con essa. La verità processuale si affianca così alla verità materiale, o storica, si rivela parallelamente a questa: percorre cioè la medesima direzione, solo, a un certo punto, si arresta. L'atto cognitivo si chiude entro un determinato percorso, che è quello del giudizio giudiziario. La verità storica resta così sullo sfondo, come il teatro entro il quale questo giudizio si svolge.

Nel giudizio giudiziario si rivela una specifica relazione tra due forme di verità: una verità, più ampia, all'interno della quale, o meglio dalla quale, la verità giudiziaria propriamente si staglia. Risultano così evidenti due piani nel percorso che ricerca la verità, che in realtà riscontriamo tutte le volte che tale ricerca si attiva, qualunque sia l'ambito che si decide di investigare: quanto più si pretenda di assergere all'incontestabilità di ciò che si afferma, tanto più cogente si pone il riferimento a qualcosa di ulteriore che certifichi il valore assoluto che si intende conferire ai propri assunti. Il piano della ricerca ne presuppone uno ulteriore. Un piano altro capace di esprimere e garantire l'universalità che è alla base della affermazione di una ve-

<sup>18</sup> P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 361.

<sup>19</sup> Così in F. CARNELUTTI, *La prova civile*, cit., pp. 29-30.

rità. Per conseguenza, la verità che si enuncia in un giudizio, attraverso la sentenza, deve poter riecheggiare di questa universalità, deve cioè saper mostrarsi omogenea a essa: avremo così che su di un piano si dispone la verità giudiziaria e su di un piano differente, concorrente con il precedente, si disvela quella storica. Quest'ultima è generalmente rappresentata come infinita, come qualcosa cui asintoticamente ogni indagine cognitiva si rivolge; come se non fosse nemmeno possibile procedere nell'accertamento di una qualunque forma di verità in assenza di questa presupposizione. La verità storica, in altri termini, costituisce la premessa metodologica essenziale per qualunque pretesa di affermazione di una verità. Il valore euristico di tale concezione della verità si traduce e si evidenzia in quanto testimonianza di quella che Ricœur definisce come «apertura dell'essere»<sup>20</sup>. Congruentemente con tale impostazione allora, la nozione di verità si esplicita e diviene comprensibile tramite l'immagine di un'apertura, vale a dire di qualcosa che, pur essendo dell'ordine dell'indetenibile, consente di accedere a un senso, a una conoscenza.

La questione della verità nel giudizio si traduce quindi nell'articolazione di due elementi, di cui però solo il primo sembra poter essere ricondotto entro qualcosa di preciso e specifico; l'altro elemento, che pure è essenziale al costituirsi, al venire in essere del giudizio stesso, sembra invece caratterizzarsi proprio per la sua indetenibilità. Il valore assoluto della verità costituisce dunque un presupposto indefettibile per lo svolgersi del ragionamento che la invoca, ma al contempo, è esso stesso indetenibile, vale a dire indicibile. Questa indicibilità si rivela essere la caratteristica essenziale della nozione di verità, poiché paradossalmente, è in questa impossibilità del dire – dire tutta la verità, dire la verità – che risiede la sua stessa possibilità. Attraverso l'ammissione, o meglio la presupposizione, di un indicibile al principio della verità, che ne nega di fatto la sua esauribilità nella forma di un discorso, si può articolare qualunque discorso, qualunque riflessione che pretenda di dire il vero, e soprattutto si può valutarla alla stregua di questo stesso principio; in altri termini, è propriamente in questo rapporto costitutivo con l'indicibile che risiede la possibilità di qualunque enunciazione in verità<sup>21</sup>. Si presenta in tali

<sup>20</sup> In questo senso si pone la riflessione di Paul Ricœur, a cui faremo espresso riferimento nel proseguimento di questa riflessione. Egli afferma infatti: «Cercare la verità vuol dire che aspiro a dire una parola che valga per tutti, che si innalzi dal fondo della mia specifica situazione come un universale (...) Così, la ricerca della verità si pone tra la finitezza del mio domandare e l'apertura dell'essere». Così in P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 62, tr. it. nostra.

<sup>21</sup> In questo senso, PATRICK NERHOT, *La metafora del passaggio*, Cedam Padova,

termini la caratteristica apertura del discorso storico (che prima si evocava): la figura dell'apertura esprime perfettamente l'idea dell'indetenibilità, poiché un'apertura non ha margini, ma è piuttosto in questo luogo aperto che può realizzarsi la ricerca della verità, che risiede la possibilità e il senso stesso di questa ricerca.

Della verità si può dunque predicare innanzitutto la sua essenziale irriducibilità a una finitezza, a una conoscenza finita. Il linguaggio stesso, che è pure lo strumento tramite il quale essa si rivela, si dimostra incapace di accoglierla totalmente e l'ordine del discorso, per darne conto, convoca la metafora<sup>22</sup>. Definire la verità diviene allora possibile attraverso l'uso della metafora: è quest'ultima che risponde a questa impossibilità, a questa irriducibilità, assumendola al centro del suo statuto di senso. «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore»<sup>23</sup>. La metafora sopperisce a questa inefficienza del linguaggio, che è tuttavia in primo luogo irriducibilità ontologica

2008. Su questo aspetto, che qui solo si accenna, ci soffermeremo nel proseguimento di questa riflessione. È tuttavia sin d'ora essenziale evidenziarne la centralità: la concezione della verità come espressione di un indicibile struttura infatti l'intera analisi sul giudizio; la tesi che qui si propone consiste nel rilevare come ogni forma di conoscenza non possa che essere espressione di un'articolazione precipua tra ciò che è dell'ordine del presente con ciò che rinvia a una mancanza, a un'assenza. L'enunciazione di una verità, pertanto, rinvia sempre a questa relazione tra presenza e assenza. Prima di procedere nell'analisi di questa relazione, occorre però per il momento dare conto del percorso cognitivo che consente di giungere a tale approdo.

<sup>22</sup> Sul concetto di metafora si rintraccia un'ampia riflessione in filosofia, della quale arduo appare il compito di darne indicazioni, anche solo sommarie. Non è peraltro nostro interesse qui procedere a una sua analisi. Il riferimento alla metafora in questa sede è, in effetti, assai circoscritto, poiché strumentale. Si tratta cioè semplicemente di dimostrare come la enunciazione della verità si sottragga a una precisa definizione e rinvii piuttosto sempre a qualcosa di indefinito, di non detenuto. È allora in questo senso sufficiente considerare, di questo concetto, certamente estremamente complesso poiché sopporta molteplici definizioni, la definizione di Aristotele: «La metafora è il trasferimento ad una cosa di un nome proprio di un'altra» (*Poetica*, 21, 1457 B 7-9). Aristotele avverte che questo procedimento non può essere insegnato: «Soltanto questo infatti non è possibile desumere da altri ed è il segno di dote congenita, perché saper comporre metafore vuol dire saper scorgere il simile» (*Poetica*, 22, 1459 B). Sulla riflessione di Aristotele si rimanda all'elaborazione di PAUL RICŒUR, *La métaphore vive*, Le Seuil, Paris, 1975.

<sup>23</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, Bompiani, Milano, 2006, p. 95. Il filosofo prosegue: «In breve, una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti; le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forma sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete». Questo riferimento al metaforico esprime dunque la natura indicibile del «vero», della «verità».

del discorso sulla verità, del concetto di verità. Questo uso della metafora, come sempre, interviene propriamente per superare la difficoltà di individuare ed esprimere un senso senza intermediazioni: precisamente, la metafora fornisce questa mediazione, la istituisce, consentendo altresì la possibilità stessa del senso<sup>24</sup>. Ma sarebbe erroneo ritenere che la metafora altro non sia che una figura retorica, uno strumento del linguaggio e delle sue regole; riduttivo, e certamente epistemologicamente scorretto, riportare la questione della metafora in via esclusiva all'ordine sintattico del discorso<sup>25</sup>. La metafora, in realtà, traduce molto di più<sup>26</sup>. Invita a rappresentare la questione del senso a partire da questa figura dell'apertura: uno scarto incolmabile infatti sempre si pone allorché si consegna il senso, la questione del senso, a una metafora. Uno scarto, perché con la metafora si rinvia a un piano altro, ulteriore, tramite il quale una comprensione può realizzarsi, sebbene questa ulteriorità, questa alterità, rimanga inespressa. Alberga nel «come se», identificando appunto uno spazio «ideale»<sup>27</sup>, che diviene costitutivo del senso, condizione della sua pos-

<sup>24</sup> Su questo punto in particolare si veda U. PAGALLO, *Fuor di metafora: il caso della rete nel diritto*, in RAFFAELE CATERINA (a cura di), *I fondamenti cognitivi del diritto*, Mondadori, Milano, 2008.

<sup>25</sup> In questo senso, G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980, p. 6: «(...) *Metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words. We shall argue that, on the contrary, human thought processes are largely metaphorical. This is what we mean when we say that the human conceptual system is metaphorically structured and defined. Metaphors as linguistic expressions are possible precisely because there are metaphors in a person's conceptual system*». In questa prospettiva la metafora viene dunque considerata come una delle componenti fondamentali della cognizione umana, capace non solo di dare senso al reale, ma propriamente di crearlo, p. 144: «...*the power of metaphor to create a reality rather than simply to give us a way of conceptualizing and preexisting reality*».

<sup>26</sup> Su questo punto si rinvia al testo di PAUL RICŒUR, *La métaphore vive*, cit. In tale testo l'autore offre un'analisi del concetto di metafora che la coglie nella sua funzione cognitiva, e non come un semplice fenomeno linguistico, uno strumento, figura retorica, tramite la quale esprimere un senso. Egli afferma: «*La métaphore, c'est la capacité de produire un sens nouveau, au point de l'étincelle de sens où une incompatibilité sémantique s'effondre dans la confrontation de plusieurs niveaux de signification, pour produire une signification nouvelle qui n'existe que sur la ligne de fracture des champs sémantiques. Dans le cas du narratif, je n'étais risqué à dire que ce que j'appelle la synthèse de l'hétérogène ne crée pas moins de nouveauté que la métaphore, mais cette fois dans la composition, dans la configuration d'une temporalité racontée, d'une temporalité narrative*».

<sup>27</sup> L'ambiguità semantica di alcuni termini dovrebbe scoraggiarne l'uso; e certamente il termine «ideale» si presta a una molteplicità di significazioni. Tuttavia, tale aggettivo risulta estremamente chiarificatore, per ciò che si intende affermare, poiché evoca una contrapposizione – invero assai netta – tra reale e qualcosa che ri-

sibilità. La metafora allora individua uno spazio di senso, che però è posto attraverso questo scarto significante. Attraverso il riferimento alla metafora si intravede, o meglio, si esplicita la struttura cognitiva tramite la quale si accede al senso: una struttura che appartiene in generale a qualunque conoscenza e che può dunque esser rintracciata anche nello statuto del giudizio storico. O meglio, forse è proprio in questo specifico ambito della conoscenza, in cui si realizza il giudizio storico, che lo scarto significante, luogo «ideale» in cui rintracciare la possibilità del senso, si manifesta con maggiore evidenza: il giudizio storico infatti si costituisce di un'articolazione che si pretende tutta temporale (il presente che indaga sul passato, o il passato che porta il suo senso al presente), nel senso che si pone come interna al tempo, e definita dal tempo; tuttavia, questa materia di cui afferma costituirsi – il tempo, appunto – si sottrae propriamente a un'oggettificazione, per cui il ragionamento che lo convoca può dar luogo soltanto a una rappresentazione «ideale», il cui senso risiede nel valore trascendente di questo riferimento. E grazie alla presupposizione di tale trascendenza sarà sempre possibile rivedere, riformulare quel giudizio, in uno spazio appunto sempre aperto, eternamente presente e come tale, fuori dal tempo<sup>28</sup>. Solo in virtù di questa trascendenza si rende possibile il senso di quel giudizio storico<sup>29</sup>. In altri termini, come la metafora si costituisce tramite uno scarto incolmabile, così il giudizio storico testimonia di questo scarto nella misura in cui si riferisce e si costituisce tramite il riferimento al tempo.

Il riferimento alla metafora, che reca con sé ed esprime la necessità di una mediazione per consentire di accedere al senso di ciò che si afferma, palesa quindi l'imprescindibilità di una trascendenza quale istanza epistemologica inaggrabile per qualunque atto cognitivo; e consente, in particolare, di evidenziare questa struttura nel giudizio storico che, non appena posto, rinvia a un piano ulteriore, da cui trae il senso e che, in quanto indisponibile, pone quello stesso giudizio nella dimensione dell'*apertura*. L'elemento che forse di più connota questa forma del giudizio è infatti il suo essere congenitamente *aperto* alla sua revisione: si ammette infatti, generalmente, la possibilità di *rivedere* le verità enunciate, che dovranno sempre essere misurate su

sulta ulteriore rispetto alla realtà, e che viene appunto qualificato come ideale. «Ideale» in questa sede indica dunque qualcosa di ultroneo, una trascendenza, indispensabile per consentire l'accesso al senso.

<sup>28</sup> Sulla dimensione temporale del giudizio, sia esso storico che giudiziario, si rinvia alle considerazioni critiche svolte a partire dal prossimo capitolo.

<sup>29</sup> Su questo modo di concepire la storia, e più in generale la questione del tempo, si rinvia all'analisi critica, che sarà più avanti discussa, di P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit.

questa linea ideale, costituita da questo inenunciabile, rappresentato attraverso la figura dell'apertura. La storia si rivela pertanto come la concettualizzazione di un'astrazione posta a partire da questa figura dell'apertura.

Verità e giudizio, che nel procedimento giudiziario si identificano, rivelano così la loro eterogeneità se considerate dallo sguardo dello storico; costituiscono due momenti distinti del suo procedere, poiché appunto il giudizio che egli oggi emetterà resterà sempre disponibile, potrà essere sempre infinitamente integrato, rivisto, riconsiderato, manifestando così la sua natura «aperta» alla verità. Si perviene, in tal modo, all'assunzione di una dicotomia centrale per la riflessione che indaga la relazione tra giudizio storico e giudiziario, sulla quale del resto si fonda la cultura storico-giuridica contemporanea e che consiste precisamente nel rilevare l'eterogeneità dei due momenti valutativi. Emblematicamente Todorov afferma infatti: «*Les prétoires, c'est bien connu, ne sont pas propices à l'éclosion de la vérité historique, car celle-ci n'est pas de même nature que la vérité juridique. Cette dernière ne connaît que deux valeurs, coupable/innocent, noir/blanc, oui/non; or, les questions que pose l'histoire n'admettent pas, pour la plupart du temps, de telles réponses*»<sup>30</sup>.

## 1.2. Dicotomia e apertura

La conseguenza diretta di una tale distinzione è il riconoscimento della differente «natura» propria di ciascuna di queste due scienze: questo è il punto attorno al quale ruotano precisamente le diverse impostazioni e prospettive che analizzano questa relazione, punto sul quale convergono, quasi uniformemente, sebbene nelle diversità delle prospettive assunte, tutti gli studiosi. Non sembra, anzi, che tale differenziazione possa realmente essere messa in questione. La verità che la storia enuncia ed esprime testimonia dell'infinito; il campo di azione del giudizio giudiziario è, per contro, la finitudine; esso esprime il finito. Ricoeur afferma perentoriamente: «*La scène juridique est par principe limitée*»<sup>31</sup>. Non semplicemente in forza di quel principio procedurale per il quale il giudice può esercitare la sua funzione giudicante soltanto entro i limiti della domanda che la parte gli sottopone.

<sup>30</sup> TZVETAN TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du bien*, Ed. Laffront, Paris, 2000, p. 227, tr. it. nostra: «Le sale giudiziarie, si sa, non sono propizie a svelare la verità storica, poiché quest'ultima non ha la medesima natura di quella giuridica. Quest'ultima conosce soltanto due valori, colpevole/innocente, nero/bianco, sì/no; le questioni che la storia pone però non ammettono quasi mai tale tipo di risposte».

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 421.

Certamente, l'indagine del giudice, così come la sua sentenza, non possono esorbitare dai limiti della domanda posta dalla parte attrice di un determinato procedimento giurisdizionale. Egli deve rispondere, in ogni caso, entro e non oltre la domanda che è stata sottoposta alla sua attenzione. Così, «Quella irrequieta curiosità che spinge lo storico a esplorare il mondo per tutti i versi e a prendere i suoi temi senza limiti di luogo o di tempo, ovunque si imbatta in eventi capaci di destare in lui risonanze umane, è inibita al giudice: il principio fondamentale del processo moderno per cui non può aversi giurisdizione senza azione mantiene il giudice in una posizione di passiva attesa, dalla quale egli non può uscire se non per affacciarsi a quella limitata porzione di realtà, di una ristretta realtà aneddotica, che la parte attrice gli sottopone e alla quale lo invita a dare il suo puntuale giudizio»<sup>32</sup>.

Evidenziato questo aspetto, questo limite all'attività giudicante del giudice, che risulta assente nella medesima attività dello storico, si deve però riprendere l'accorta considerazione di Ricœur, per il quale la scena giuridica è *per principio* limitata: il limite, di ordine epistemologico, che contraddistingue l'attività del giudice, consiste infatti, ancor più che in quella limitazione posta dalla domanda della parte, dal fatto che egli, qualunque sia il fatto che deve indagare e sul quale si deve pronunciare, dovrà sempre e comunque articolare il suo ragionamento entro una logica binaria. La constatazione in cui inevitabilmente ci si imbatte, laddove sia indagato il rapporto tra queste due forme del giudizio, consiste infatti nel rilevare semplicemente che: «*Le juge doit juger. C'est sa fonction. Il doit conclure. Il doit trancher. Il doit remettre à une juste distance le coupable et la victime selon une topologie impérieusement binaire. Tout cela, l'historien ne le fait pas, ne peut pas, ne veut pas le faire; ...son œuvre offerte à un processus illimité de révisions qui fait de l'écriture de l'histoire une perpétuelle réécriture. Cette ouverture sur la réécriture marque la différence entre un jugement historique provisoire et un jugement judiciaire définitif*»<sup>33</sup>. Esclusa ogni indecisione, ogni titubanza, per il giudice la questione del giudizio si risolve principalmente in una presa di posizione che si traduce nell'affermazione di una verità. Se, per esempio, non potrà esser provata la colpevolezza, la responsabilità di

<sup>32</sup> P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., pp. 357-358.

<sup>33</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 421, tr. it. nostra: «Il giudice deve giudicare. È la sua funzione. Deve concludere. Deve rimettere in una giusta distanza il colpevole e la vittima secondo una topologia imperiosamente binaria. Lo storico non fa tutto ciò, non può, non vuole farlo; la sua opera si offre ad un processo illimitato di revisioni che fa della scrittura della storia una perpetua riscrittura. Quest'apertura sulla riscrittura segna la differenza tra un giudizio storico provvisorio ed un giudizio giudiziario definitivo».

un determinato individuo, allora questi sarà innocente. La mancanza di prove della colpevolezza rende *vero* l'assunto a questo opposto<sup>34</sup>. Certo, affinché siano marginalizzati quanto più è possibile gli errori nel giudizio, molteplici e differenti sono i dispositivi di cui ogni sistema giudiziario dispone, esperiti i quali però non si può che pervenire a un *verdetto*<sup>35</sup>. Lo statuto veritativo del giudizio giudiziario si rivela definitorio e soprattutto definitivo. Non così nell'indagine storica. Si riconosce quindi la natura provvisoria del giudizio storico innanzi a quella definitiva del giudizio giudiziario. «Il giudice, anche se i risultati delle prove non sono stati così esaurienti e decisivi da rimuovere ogni dubbio dalla sua coscienza, non può trarsi d'impaccio con un "non liquet" e deve in ogni caso emettere sui fatti controversi un giudizio di certezza, positivo o negativo»<sup>36</sup>. Una prima, macroscopica, quanto essenziale, distinzione si evidenzia dunque lungo questa dimensione ontica. Ma certamente non è l'unica.

La natura delle due dimensioni cognitive è diversa, inoltre, poiché diversa è la funzione cui esse sono rivolte: l'indagine storica si propone infatti di presentare, dare conto di alcuni frammenti, momenti, di quel percorso che una certa collettività compie; lo storico si inserisce entro una continuità e ne presenta, ne spiega una parte, una fase, un momento; il giudice deve invece dare conto e risolvere un conflitto, e ciò vale a dire che dovrà ricostituire una continuità che è stata interrotta in quel percorso che una certa collettività compie; per tale ragione, «Lo storico cauto e coscienzioso potrà arrivare a concludere che quel problema è insolubile, e confessare onestamente che egli non è riuscito a farsi in proposito una opinione sicura. (...) Il giudice, anche in quei casi in cui lo storico rimarrebbe incerto, deve a tutti i costi arrivare a una certezza ufficiale, trasformando la perplessità psicologica in certezza giuridica»<sup>37</sup>. Laddove una continuità è stata interrotta, il giudice è chiamato a ricostruirla, a ricomporre, in un modo od in un altro, il conflitto che si è realizzato, a sciogliere quel nodo, a tagliarlo, in un senso o in un altro; il giudice dunque interviene, deve intervenire perché un senso possa affermarsi. Lo storico è invece chiamato normalmente a dare conto, a raccontare pro-

<sup>34</sup> Sulla complessa materia costituita dalle prove giudiziali si rinvia al saggio di FRANCO CORDERO, *Tre studi sulle prove penali*, Giuffrè, Milano, 1963.

<sup>35</sup> Questo stesso termine, che indica l'atto finale entro il quale si rintraccia il giudizio di un giudice, contiene in sé l'idea di verità, implica cioè il *verum dicere*, e presuppone la possibilità di ricondurre e ridurre la verità entro lo spazio definito da quel determinato giudizio; uno spazio che, in virtù delle procedure e dei principi che organizzano l'attività giurisdizionale, è sempre uno spazio chiuso.

<sup>36</sup> P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 362.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

priamente, quel percorso, quasi come fosse un semplice spettatore, al cui sguardo si chiede solo di essere puntuale.

Tale contrapposizione si iscrive, del resto, entro una più ampia concezione che investe il modo con il quale si concepisce la storia; essa è infatti generalmente concepita come un movimento lineare che si svolge, senza soluzione di continuità, dal passato al presente. Seguendo dunque questa metafora del *movimento* si può tratteggiare una linea di distinzione assai netta tra le due discipline. Da questa diversità, che appartiene alla genesi del giudizio, discenderebbero, divenendo così apprensibili, tutte le altre ulteriori differenze. Differenze molteplici tramite le quali si articola la riflessione sulla relazione tra storia e diritto. Differente è infatti, in primo luogo, la ragion pratica di ciascuna dimensione cognitiva. Se l'una si rivolge e investe il singolo, cui chiede di rispondere in prima persona; l'altra si occupa della pluralità, vale a dire di una collettività, di una comunità, alla quale restituisce, carico di senso, quanto appartiene al passato. Se ancora, il giudizio del giudice entra nella dialettica sociale e interviene per determinare, per chiudere, attraverso la sentenza, la questione del senso; il giudizio della storia entra in quella stessa dinamica con altrettanta autorità, non per determinare quanto piuttosto per interrogare quella stessa comunità; in altri termini, sempre conducendo con sé la necessità di un'istanza di conferma. Quasi che lo storico affermasse perentoriamente, ciò che pure egli stesso non smetterà di investigare, di interrogare e rivalutare. Ciò che pure continuerà a proporsi prepotentemente come domanda e che pertanto non si chiuderà mai definitivamente. Inoltre, alla differente struttura epistemologica, tramite la quale queste due scienze accedono alla verità, corrisponde una differenziazione di ordine sintattico: gli storici possono lasciare la loro riflessione al condizionale, secondo dunque una struttura ipotetica, mentre i giudici devono necessariamente ricondurre la loro elaborazione nella forma di un participio passato. E anzi, proprio questo convincimento, della difficoltà di ricondurre la verità entro lo spazio determinato di un participio, e quindi dell'inafferrabilità della *verità*, della sua rappresentazione come tale, impone e implica il riferimento alla verità processuale, cioè ridimensionata o esplicitata, come qualcosa che inerisce e appartiene al processo, come baluardo, o resa, di fronte alla necessità di porre come definitivamente risolta la questione del senso che quel giudizio indaga.

L'assunto che pone lo statuto veritativo del giudizio giudiziario come differente rispetto a quello della storia costituisce il momento preliminare e propedeutico per procedere all'analisi della relazione tra i due giudizi. In questo senso, emblematicamente Marc Bloch riconduce la differenziazione delle due forme di giudizio alla distinzione

che intercorre tra la dimensione cognitiva del comprendere e l'atto proprio del giudicare; egli afferma: «Giudicare e comprendere sono due momenti distinti e non coincidenti». Giudicare e comprendere sarebbero due preoccupazioni che, per quanto sembrino completarsi, o comunque affiancarsi, in realtà spesso si oppongono. L'atto del giudizio può essere posto, realizzato, anche laddove manchi, o sia deficitaria, la dimensione del comprendere. Del resto, il comprendere spesso rinuncia alla perentorietà decisiva del giudizio. La comprensione infatti prescinde e può essere totalmente autonoma rispetto a qualunque giudizio di valore; la comprensione, in altri termini, si pone come avulsa dalla realizzazione di un giudizio. L'atto del comprendere non implica quello del giudicare; anzi, così come appartiene al senso comune, si può ritenere che spesso la comprensione possa avvenire proprio perché si rinuncia a formulare un giudizio. Le due dimensioni cognitive sono così colte attraverso questa divaricazione incolmabile. Consisterebbe proprio in questa distinzione la linea di frattura tra l'attività del giudice e quella dello storico<sup>38</sup>. Compito dello storico è infatti giungere a una comprensione di quanto è avvenuto nel passato indagato, scandagliato, affinché possa essere restituito al presente con il suo carico di senso<sup>39</sup>.

Il punto attorno al quale si dispone la relazione tra i due giudizi consiste proprio nel ritenere che compito dello storico sia ricomporre, attraverso la descrizione, un evento passato; quello del giudice invece sia di procedere a una definizione di quello stesso evento, in termini qualificativi. Davanti allo storico dunque l'orizzonte di ricerca è sempre aperto, mai limitato. Per contro, l'attività del giudice si pone propriamente finalizzata a una valutazione di quanto è posto alla sua attenzione. La finitudine del giudizio giudiziario costituirebbe allora la cifra per disgiungere, inequivocabilmente e nettamente, le due esperienze cognitive.

La possibilità, comunque rivendicata, di disgiungere l'attività cognitiva in questi due momenti dipenderebbe, com'è evidente, dall'irrimediabilità del giudizio. Una volta posto, esso resterebbe impermeabile a qualunque ulteriore valutazione di cui i processi di com-

<sup>38</sup> Viene così ribadito: JEAN NOEL JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Seuil, Paris, 1998, p. 51: «Juger et comprendre, deux soucis qui paraissent se compléter et qui pourtant s'opposent souvent. Entre le juge et l'historien, telle est bien la principale ligne de fracture».

<sup>39</sup> A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 479: «Poiché il mestiere dello storico consiste nel raccogliere e interpretare i documenti per ricostruire e comprendere gli avvenimenti del passato, se non ci sono documenti, non c'è storia. Se i documenti si dimostrano insufficienti per quello che si vuol sapere, la storia è insoddisfacente».

preensione invece non cessano di nutrirsi e di avvalersi. Hayden White sottolinea come: «Uno dei tratti distintivi di un valido storico di professione è che ricorda sempre ai suoi lettori la natura puramente provvisoria delle sue caratterizzazioni di eventi, attori, istituzioni emersi nelle fonti storiche, comunque incomplete»<sup>40</sup>. Propriamente, la sua attività e il suo procedere si connotano come indefinitamente integrabili. Lo storico, in questo senso, opera in un ordine cognitivo differente rispetto a quello del giudice, nel quale appunto non incorre mai nell'obbligo di dover, alla fine, arrestare la sua indagine su di una scelta, che divenga cioè in quanto tale, definitiva. Ed è invece questo stesso obbligo a caratterizzare, a costituire propriamente la peculiarità dell'indagine del giudice. La storia è, per tale motivo, rappresentata come un *sapere marcato di provvisorio*, vale a dire essenzialmente e congenitamente suscettibile di riconsiderazioni, rivalutazioni, revisioni; la peculiarità di una sentenza, di ogni sentenza, invece, è propriamente la sua irrevocabilità, il fatto cioè che la cosa giudicata esprima, in sé e per sé, la realizzazione di una chiusura definitiva. In altri termini: «*Au récit ouvert et ample de l'historien s'oppose un récit, sinon fermé du moins programmé pour un verdict. Toute la cérémonie judiciaire converge vers ce moment final, libérateur. Car si le temps de la poursuite est imprescriptible, celui du jugement est bel et bien définitif*»<sup>41</sup>. Appartiene infatti alla dogmatica giuridica di autorappresentarsi tramite questa idea della chiusura, di rivendicare la possibilità indefettibile di ricondurre quanto cade entro la sfera del giuridico alla definizione precipua. Anzi, la funzione che si riconosce al diritto, nella sua forma del giudizio, è propriamente quella di procedere a una qualificazione del reale, di ricondurre il reale alla stasi della definizione. Giudicare, in altri termini, è chiudere. Il senso di quanto avvenuto, il senso del passato indagato, è lì, nella sentenza, nell'enunciato di cui si sostanzia il giudizio.

La sentenza, in particolare, assolverebbe questo compito propriamente riconducendo la questione del senso di quel giudizio all'enunciato *narrativo* che la rappresenta<sup>42</sup>. La dimensione della narrati-

<sup>40</sup> HAYDEN WHITE, *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, (a cura di) E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006, p. 16.

<sup>41</sup> JEAN-PAUL JEAN e DENIS SALAS, *Barbie, Touvier, Papon, Des procès pour la mémoire*, Editions Autrement, Paris, 2002, p. 24, tr. it. nostra: «Al racconto ampio e aperto dello storico si oppone un racconto, se non chiuso, quanto meno programmato per un verdetto. L'intera cerimonia giudiziaria converge verso questo momento finale, liberatorio. In quanto se il tempo della perseguibilità è imprescrittibile, quello del giudizio è decisamente definitivo».

<sup>42</sup> Sulla dimensione squisitamente narrativa dello statuto del giudizio giudiziario si veda: M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit. La narratività costituisce un elemento

vità diviene infatti centrale se si vuole comprendere il valore di verità che si riconosce al giudizio giudiziario; in altri termini, tramite la forma narrativa si individua lo statuto epistemologico del giudizio giudiziario. E non solo. Estremamente rilevante per la sua comprensione, si rivela essere anche la natura narrativa del giudizio dello storico. Occorre quindi soffermarsi propriamente su questa dimensione del giudizio.

## 2. *La dimensione narrativa del giudizio*

La dimensione narrativa del giudizio nel diritto è uno degli aspetti che maggiormente hanno impegnato la dottrina, in quanto individua l'essenza stessa della sentenza. Il riferimento alla narratività, tuttavia, anziché marcare un'ulteriore differenziazione rispetto allo statuto del giudizio storico, contribuisce a evidenziare delle affinità; la narratività infatti rinvia ugualmente al giudizio della storia, anch'esso sostanzialmente riconducibile alla dimensione narrativa. Il giudizio storico e quello giudiziario si costituiscono quindi della stessa materia, vale a dire il passato; e in particolare, entrambi ricostituiscono e ricompongono questo passato tramite una forma narrativa. Per quanto rivendicata da ambo le parti, la pretesa disgiunzione delle due dimensioni cognitive sembra di nuovo essere risospinta, per affermare ed evidenziare quell'essenziale affinità che connota le due forme di giudizio. Il passaggio che fa precipitare il passato in una forma narrativa, capace come tale di esprimere un senso, è peraltro tutt'altro che scontato, anzi si rivela propriamente problematico. Il riferimento al passato, a questa entità che si dà nella forma di un'assenza, impone infatti una determinata rappresentazione del senso, di ordine temporale, che consiste nell'istituire una continuità, o ricostituirla, tra l'evento passato e il momento presente in cui viene raccontato<sup>43</sup>. Tale continuità, stabilita o ristabilita, tuttavia, non è da ricercare sul piano

centrale della riflessione filosofica sul diritto, fulcro attorno al quale si è sviluppata in generale la prospettiva ermeneutica del diritto. Tra i diversi contributi in materia, nella riflessione italiana, si segnala: P. NERHOT, *Law, Interpretation and Reality*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1990; F. VIOLA e G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione: lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma, 1999; G. ZACCARIA, *Questioni di interpretazione*, Cedam, Padova, 1996.

<sup>43</sup> In questo senso si può affermare che il giudizio storico, come quello giudiziario, operino precisamente su quella *linea* ideale (che si pretende di ordine temporale) che lega insieme passato e presente. Tralasciamo per il momento l'artificialità e l'aporia di questa concezione, sulla quale ci soffermeremo invece nel prossimo capitolo.

dei fatti, ma propriamente in ciò che quel piano esprime, vale a dire l'idea di verità, che si estrinseca e si attesta nella forma scritturaria di un racconto.

La contiguità, in altri termini, considerata sotto questo triplice profilo – dei fatti, della verità, del racconto – appare tutt'altro che ambigua, ma certamente carica di significato. Non si tratta peraltro semplicemente di assimilare queste due scienze, riconducendole entro il medesimo paradigma; si tratta piuttosto, con le parole di Hayden White, di interrogare quel *principio metafisico con cui tradurre la differenza in somiglianza*<sup>44</sup>, per accedere a quella che è l'essenza stessa del dire la storia e il diritto. Questa *metafisica della narratività* consente allora di interrogare la tensione che congenitamente si rileva tra il passato, ciò che non è più, e il presente, ciò che lo pone, lo ricostruisce. La narratività, in termini ricoeuriani, diviene allora la manifestazione epifanica di un livello metafisico dell'essere. La narrazione deve esser concepita pertanto come una struttura simbolica, e non già come un segno, in quanto essa: «Non offre l'immagine della cosa che cerca di caratterizzare, indica le direzioni per reperire l'insieme di immagini che si vuole siano associate all'oggetto. Funziona come un simbolo, piuttosto che come un segno: è come dire che non ci dà né una descrizione, né un'icona dell'oggetto che rappresenta, ma ci dice quali immagini cercare...»<sup>45</sup>.

La narratività è la forma più forte, e certamente la più comune, delle strategie che usiamo per l'attribuzione di senso, perché non si limita a dimostrare, con la forza dell'evidenza (come avviene ad esempio per tutti quei ragionamenti che si iscrivono entro il paradigma epistemologico della logica formale), la veridicità e la corrispondenza (alla realtà od al sistema di convenzioni di riferimento per quel determinato ragionamento); piuttosto, la narratività *apre* propriamente quel ragionamento, ed in tale apertura insinua e determina la possibilità stessa del senso. Anziché costringere entro la corrispondenza di un'equazione, la narratività invita a superare il piano stretto delle parole (e del loro significato precipuo) per sospingere l'atto cognitivo a realizzarsi tramite qualcosa di ulteriore, in virtù del quale e grazie al quale si manifesta, con la sua forza cogente, la *coerenza narrativa*<sup>46</sup>,

<sup>44</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 51.

<sup>45</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 26.

<sup>46</sup> La coerenza narrativa costituisce indubbiamente un risultato metodologico importante nello studio e nell'analisi ermeneutica di un testo. Con il riferimento alla coerenza narrativa (che rinvia espressamente alla capacità di una serie di enunciati di esser consistenti, di articolarsi cioè logicamente ed esser quindi in grado di esprimere un senso apprensibile razionalmente) si intende qui sottolineare la necessità per la sentenza di far convergere, sul piano di quella verità stabilita, un consenso: quella

tramite la quale si realizza la comprensione e dunque si garantisce l'accesso al senso. Con questo sintagma – coerenza narrativa – si intende infatti fare riferimento alla necessità di rinviare a un piano ulteriore rispetto a quello letterale, perché una comprensione possa realizzarsi. La verità, in tale prospettiva, è vera perché corrisponde, è vera perché è provata, e dunque non è confutabile. Ma soprattutto, è vera perché ha convinto, si è cioè imposta attraverso la forza della ragione. È vera, perché razionale.

La narratività, tuttavia, che certamente chiama in causa tutte quelle riflessioni che ruotano attorno al plesso problematico dell'argomentazione, si declina in molteplici, e non sempre tra loro conseguenti, prospettive. Per tale ragione, fare riferimento alla narratività necessita di specificarne il quadro epistemologico entro il quale essa è appunto convocata. In questo senso si può allora rilevare come il discorso giudiziario e quello storico si appoggino su di una narratività inscritta in una grammatica specifica, che si organizza a partire da una quanto mai sfuggevole referenza: *la pretesa di dire la verità*. Ma si tratta di una referenza qualificata come debole poiché appunto è la possibilità stessa di poter dire questa verità in termini assoluti a esser negata. La verità è infatti al principio dell'enunciare stesso, senza che rappresenti per questo un enunciato possibile. La narratività in questo senso testimonia di una relazione di tensione tra la necessità di dire la verità e la sua intrinseca inenunciabilità. Costituisce in questo senso una premessa ineludibile e altresì problematica. Il riferimento alla narratività solleva e indica infatti una serie di elementi problematici che è fondamentale indagare e con i quali è opportuno confrontarsi se si vuole comprendere, nel suo valore profondo, la relazione tra giudizio storico e giudizio giudiziario. In altri termini, se si vuole comprendere quale sia il valore di questa relazione si deve necessariamente e preliminarmente confrontarsi con lo statuto narrativo proprio rispettivamente del discorso storico e del discorso giuridico.

L'elemento narrativo che contraddistingue le due scienze cognitive si declina specificamente in ciascuna di esse: nella forma di un racconto per la storia, nella forma di una sentenza per il diritto. Così si presenta la pretesa per queste due scienze di differenziarsi, di smarcarsi l'una rispetto all'altra. Tuttavia, questa diversificazione, questa precipua distinzione tra i due atti cognitivi, si nutre della medesima

verità stabilita deve quindi esser capace di *persuadere*. In questo senso si veda: RONALD DWORKIN, *Law's Empire*, Harvard University Press, London, 1986; NEIL MAC-CORMICK, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, [1978], 1995 e ALEXANDER PECZENICK, (ed. by), *Theory of Legal Science*, Reidel, Dordrecht, 1984. Su questo punto si rinvia oltre in questo capitolo.

materia, vale a dire di quell'assenza che, tramite appunto una forma narrativa, viene ricostruita e riproposta. «La storia – afferma White – è accessibile solo attraverso il linguaggio: la nostra esperienza della storia è indissociabile dal nostro discorso su di essa»<sup>47</sup>. Anche il diritto necessita inderogabilmente del medesimo strumento, vale a dire di una narrazione; tuttavia, la via tramite la quale si procede alla ricostruzione narrativa non è la medesima per questi due campi del sapere. Storia e diritto quindi si presentano come due forme di narrazione che, sebbene siano entrambe teleologicamente orientate all'accertamento della verità, si distinguono nettamente, rivelando immediatamente le profonde differenze dei due racconti. Occorre allora ancora precisare: il giudizio storico e il giudizio giudiziario si esprimono tramite queste due condizioni (della verità e della narratività), ma varia il campo di azione. Orizzonte aperto e libero per il primo; chiuso, determinato e finito entro la decisione per il secondo<sup>48</sup>. Ecco ripristinata la linea ideale che separa le due scienze; appena toccata, essa sembra inabissarsi poiché scienza giuridica e scienza storica sembrano svilupparsi e svolgersi sullo stesso terreno; ma essa riappare, nitida, e consente così di distinguere, secondo le parole di Rousso, *un fossato tra un processo di giustizia ed uno di conoscenza*. Lo storico francese rileva infatti come il primo si ponga essenzialmente come giudizio di valore, mentre il secondo sia comunque sempre formulato in termini oggettivi<sup>49</sup>. L'attività dello storico consiste, o deve consistere per rivendicarsi tale scientificamente, in una ricostruzione scvrta da ogni riferimento a un ordine di valutazione; in altri termini, lo storico non giudica ciò che è storia, semplicemente lo presenta, lo pone all'attenzione, presentandone le sfaccettature e lasciando aperte le domande, che possono dunque anche restare insolute, ponendo quindi l'attenzione ed evidenziandone le sfumature, le possibili e più probabili significazioni. L'attività del giudice, per contro, si pone e si struttura propriamente a partire dalla realizzazione di un giudizio, di una valutazione. Occorre allora precisare i termini di questa distinzione, che sembra essere così determinante.

### 3. *Statuto narrativo del discorso storico*

Il sentimento comune tra gli storici è che la loro prima preoccupa-

<sup>47</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 61.

<sup>48</sup> In questo senso, P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, cit., pp. 357-358.

<sup>49</sup> Così HENRY ROUSSO, *La hantise du passé*, Les Editions Textuel, Paris, 1998, p. 106.

pazione debba essere quella dell'analisi, vale a dire della presentazione oggettiva dei fatti. Come afferma lo storico francese François Bédarida: «*La règle première est d'analyser plutôt que de juger. On ne fait pas d'histoire avec la morale*»<sup>50</sup>. Corrisponde, in effetti, al nostro consueto modo di concepire la storia, la rappresentazione secondo la quale si tratta soltanto di una ricostruzione oggettiva di certi avvenimenti avvenuti in un certo passato. Conseguentemente, appare assodata l'idea per la quale *fare storia*, dire la storia, non sia altro che riprodurre specularmente una certa realtà passata; o meglio, quanto più l'immagine del passato che lo storico restituisce è fedele rispetto a quella certa realtà (per la quantità e per la qualità dei dettagli, per la capacità di sopportare ogni eventuale confutazione), tanto più quel lavoro potrà rientrare entro i criteri della dogmatica storica ed ottenere quindi il riconoscimento della sua autorevolezza. Per fare questo, ovviamente, lo storico dovrà sapere quasi cancellarsi, per riuscire a dare un quadro il più possibile oggettivo di quanto è effettivamente avvenuto. In questo senso, il contributo maggiore che lo storico può dare alla Storia è di non tessere nella sua narrazione anche giudizi. «Lo storico – insegna Momigliano – lavora sul presupposto di essere capace di ricostruire e capire i fatti del passato»<sup>51</sup>; e pertanto: «Questioni epistemologiche sulla natura, validità, limiti della nostra conoscenza obiettiva della realtà hanno solo indiretta importanza per l'analisi storica». Se infatti si riscontrano epistemologicamente dei limiti nell'atto cognitivo che sostanzia la storia, questi impongono allo storico di definire più rigorosamente i criteri della sua ricerca, che resta però evidentemente ancorata a quest'idea dell'oggettivazione. Registrare, ordinare, spiegare: queste le tappe, i momenti, che identificano il mestiere dello storico. Tuttavia, è evidente che l'attività dello storico, pur rispondendo effettivamente a queste funzioni, non si esaurisce in esse. È, in altri termini, evidente come questo modo di rappresentare la storia, attraverso l'idea che il passato possa essere ricostruito in modo pressoché oggettivo, si esponga a critiche di ordine essenzialmente epistemologico, che dipendono propriamente dalla dimensione narrativa che identifica la scienza stessa.

La narratività, indubbiamente un aspetto importante per l'identificazione del concetto di storia, consente in primo luogo di fissare l'attenzione su alcuni elementi che intervengono nella ricostruzione storica, tutt'altro che di semplice qualificazione, e che anzi richie-

<sup>50</sup> COSÌ FRANÇOIS BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Editions Complexe, IHTP-CNRS, Paris, 2003, p. 203, tr. it. nostra: «La regola fondamentale è di analizzare piuttosto che di giudicare. Non si fa storia con la morale».

<sup>51</sup> A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 477.

dono, data la loro complessità, un'analisi approfondita che si confronti con le problematiche cui danno adito. Il primo elemento rinvia alla imprescindibilità di un riferimento alla storia come la ricostruzione di un evento scomparso; il secondo elemento rinvia alla forma, che è appunto di natura discorsiva, tramite la quale questa «assenza» congenita viene gestita, e ai contenuti che essa può dunque accogliere. In altri termini, poiché la storia evoca ciò che è dell'ordine del passato, e che dunque è come tale ontologicamente indisponibile, si deve trovare una modalità tramite la quale si possa comunque dare conto di questo passato e tale modalità è precisamente quella della narrazione. Resta evidente, però, che in questo modo occorre precisare quale narrazione possa effettivamente esser qualificata come storica; si deve cioè specificare quali caratteristiche debbano essere presenti, a quali criteri o principi, di ordine metodologico e sostanziale, questa narrazione debba rispondere. Riconoscere nella narrazione un aspetto centrale per la scienza storica impone infatti di confrontarsi con il problema della sua capacità veritativa. Posto che la verità e l'accertamento della verità restano l'obiettivo cui ogni storico, e ogni racconto storico, si rivolgono. Occorre allora verificare in quale misura, e con quali strumenti, si rende possibile il raggiungimento di tale obiettivo.

Secondo la lezione di Ricoeur, in particolare, la fase narrativa fonda la possibilità stessa della storia poiché è precisamente tramite questa forma che diviene possibile rappresentare nel presente ciò che è assente. Qualcosa che non è più viene riprodotto tramite la forma scritturaria, che pertanto consente di rendere «presente» un passato (l'assente), poiché ne restituisce un'immagine, una rappresentazione. La narrazione storica è pertanto, e propriamente, la forma paradigmatica tramite la quale la realtà passata, che è dunque congenitamente assente, diviene presenza in un discorso; questo discorso si costituisce a partire da qualcosa che è rispetto a esso preesistente, preesistente in altri termini a ogni rappresentazione che attraverso quel discorso viene realizzata. Preesistente, ma non attuale, dunque «assente», cioè non più presente, ma che ritrova, proprio tramite il discorso, una nuova possibilità, una forma della presenza.

Ricostruire un passato nella forma narrativa allora «presuppone la nozione ontologica di un presente al tempo stesso continuo e disgiunto rispetto a quella porzione di passato che costituisce l'oggetto primario di interesse»<sup>52</sup>. E questa stessa continuità che si intende restituire, di cui si intende dare conto, è rilevabile esclusivamente sul

<sup>52</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 162.

piano del discorso, in assenza del quale in altri termini, essa semplicemente non ci sarebbe. Se dunque il vincolo che realizza questa continuità esiste solo e soltanto nella narrazione, allora esso è in primissimo luogo, solo e soltanto dell'ordine del costruito. Se, in altri termini, non è rilevabile empiricamente (e non può esserlo, posto che pretende di unire qualcosa che non c'è più con qualcosa che esiste ora), allora non può che essere il risultato di un'attività, precisamente un'attività retorica.

Così, insieme alla dimensione narrativa, e tramite essa, si insinua nella nozione stessa del concetto di storia un elemento inaggrabile di arbitrarietà. Infatti, la scelta di raccontare un certo passato in un certo modo comporta l'adesione a una certa prospettiva interpretativa, che si costituisce di una certa serie di principi e valori e che si esprime nell'unica forma possibile, vale a dire in una forma linguistica. Evocare la storia implica sempre una scelta dei fatti che si intendono appunto portare all'attenzione, che si vogliono citare, raccontare. La storia è un racconto: un certo racconto di una certa realtà che non è più; in altri termini, la storia è precisamente quel racconto che pretende di restituire, ricostruendolo nella forma narrativa, qualcosa che non c'è più, e che tuttavia è stato. «Che il passato storico debba essere costruito appare del tutto evidente. A dire il vero, gli storici parlano del loro stesso lavoro come di una ricostruzione piuttosto che di una costruzione, poiché per gli storici il passato è preesistente a ogni sua rappresentazione»<sup>53</sup>. Alla presupposizione di un passato ontologicamente rilevabile corrisponde un'unica forma tramite la quale darne conto, quella appunto narrativa. In altri termini, affermare la preesistenza ontologica del passato vuol sempre già dire che esso è conoscibile narrativamente. Quello che sembra dunque essere un limite all'arbitrarietà (il passato è stato, incontrovertibilmente) si rivela invece propriamente l'epifenomeno di quell'arbitrio inaggrabile: per quanto preesistente a ogni sua rappresentazione, quel dato passato non può esistere se non attraverso una costruzione. Certamente la storia, il racconto storico, si presenta sempre come una ricostruzione, come la ricomposizione, la copia, di qualcosa che è appunto avvenuto. Non vi sarebbe spazio allora, in tale modo di rappresentare la storia, per una qualche «originalità», che potrebbe cioè sostanziare in qualche modo una scelta, un arbitrio. Tuttavia, pur in considerazione di questa «cautela» di ordine epistemologico, intrinseca al fare storia, emerge con tutta evidenza uno spazio di arbitrarietà, identificato appunto dalla natura narrativa della ricostruzione.

<sup>53</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 161.

Poiché è certo che, sebbene di ricostruire si tratti, il risultato cui si perviene, la ricostruzione che si pone, intrattiene una strettissima relazione con il soggetto che la realizza, che la pone in atto; con il soggetto che si preoccupa appunto di ricostruirla. Nella copia della realtà passata che lo storico produce, molto rinvia al calco che lo storico ha deciso di utilizzare.

L'«assenza» di quanto è narrato diviene allora presenza della narrazione, istituendo così un'inestricabile relazione con il soggetto che compie quella narrazione, che dà vita a quel narrare, che appunto si preoccupa di rendere presente ciò che è essenzialmente assenza. Il soggetto che compie quella narrazione diviene l'elemento centrale perché essa stessa possa venire in essere; il suo sguardo non può quindi essere considerato come irrilevante rispetto a essa (alla narrazione). L'oggettività assoluta, che si pretende di realizzare quando si evoca un riferimento al discorso storico, si rivela impossibile. Non vi è oggettività nella misura in cui si riconosce che quella ricostruzione è posta a partire da una certa prospettiva, da un certo sguardo che coglie quei fatti, quegli eventi che vengono appunto ricostruiti, organizzati e certamente anche valutati: in generale, interpretati. Poiché la possibilità stessa di procedere a una narrazione è subordinata al proposito di formulare giudizi. Giudizi che investono il valore da attribuire a certi aspetti di un evento, a certi eventi piuttosto che ad altri, alla relazione tra i diversi elementi che vengono presi in considerazione intrattengono tra di loro.

Una narrazione prevede quindi inevitabilmente un ordine di valutazione che interviene costantemente e investe non solo i singoli eventi, ma il modo stesso di considerare il loro reciproco relazionarsi. Ha dunque senso l'interrogativo che pone Hayden White, il quale si chiede se sia possibile *narrativizzare senza moralizzare*<sup>54</sup>. Il fatto stesso di porre un tale quesito, tuttavia, esplicita già l'impossibilità di considerare questi due piani come realmente autonomi l'uno rispetto all'altro. In altri termini, tale quesito insinua – o meglio esplicita – l'idea per la quale lo sguardo che coglie quei fatti narrati, raccontati, non sia affatto estraneo o esterno al racconto stesso: «Ne consegue che, al di fuori della narrazione, gli eventi in sé sono muti; parlano solo perché sono stati inseriti in una certa combinazione tra loro. Non esistono quindi “nudi fatti”: i fatti sono sempre vestiti, tutto dipende da come lo sono, dalla “sartoria” dello storico»<sup>55</sup>. Questo assunto, che sembra peraltro essere pressoché indiscriminatamente ac-

<sup>54</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 59.

<sup>55</sup> REMO BODEI, *Se la storia ha un senso*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1997, p. 65.

cettato, impone tuttavia di fornire una definizione di quanto è indicato come «fatto». Poiché la materia di cui si pretende si sostanzi la storia è costituita proprio dai «fatti», si dovrà allora necessariamente spiegare cosa si intende per «nudi fatti» e più generalmente per «fatto».

### 3.1. La nozione di fatto

La storia si presenta come una scienza proprio a partire dall'identificazione di un metodo di ricerca che si modula e si applica ai fatti. L'assunto che pregiudizialmente si pone è che quanto è denominato *fatto* possa essere rappresentato alla stregua di un oggetto. Tuttavia, la domanda che interroga la nozione di fatto non trova una risposta univoca; anzi, la prima caratteristica che si può predicare di un fatto è il suo sottrarsi all'oggettificazione. Il fatto è piuttosto concepito come la funzione del significato assegnato agli eventi. Pierre Vidal-Naquet afferma perentoriamente: «*Les faits historiques ne sont pas des choses; ils vivent et se transforment avec le mouvement historique lui-même*»<sup>56</sup>. L'opinione corrente, sulla quale si appoggia la riflessione della dogmatica storica, sembra ormai aver completamente abbandonato l'ideale positivista per il quale un fatto non sarebbe altro che un oggetto che si tratterebbe soltanto di apprendere. A tale sensibilità comune corrisponde anche la formalizzazione del filosofo Ricœur, il quale afferma in tal senso: «*Une épistémologie vigilante met ici en garde contre l'illusion de croire que ce qu'on appelle fait coïncide avec ce qui s'est réellement passé*»<sup>57</sup>. Piuttosto, si riconosce ormai che l'osservazione stessa, di cui si costituisce l'attività dello storico, consista nel costituire qualcosa come un *fatto storico*; questo allora esiste solo perché lo storico lo individua come tale, vale a dire lo interroga, lo indaga e nel farlo, lo determina. Paul Ricœur afferma in proposito: «*A cet égard, le fait historique ne diffère pas fondamentalement des autres faits scientifiques dont Canguilhem disait, dans une confrontation semblable à celle-ci: "le fait scientifique c'est ce que la science fait en se faisant"*»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> PIERRE VIDAL-NAQUET, *Les assassins de la mémoire, «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme*, La Découverte Poche, Paris, [1981], 1987-2005, p. 198, tr. it. nostra: «I fatti storici non sono degli oggetti; vivono e si trasformano con il movimento storico stesso».

<sup>57</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 226, tr. it. nostra: «Un'epistemologia attenta mette qui in guardia contro l'illusione di credere che quanto chiamiamo fatto coincida con ciò che si è realmente verificato».

<sup>58</sup> P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 30, tr. it. nostra: «Sotto questo profilo, il fatto storico non differisce fondamentalmente da altri fatti scientifici di cui Canguilhem diceva, in un confronto simile a questo: «il fatto scientifico è ciò che la scienza fa facendosi»».

Presupposto indefettibile per poter concepire la storia è la nozione di fatto e, tuttavia, questo stesso è propriamente ciò che la storia produce, vale a dire ciò che essa stessa costituisce e identifica come *Storia*. In questo senso, l'assunto per il quale *i fatti di per sé sono muti* significa che essi esistono soltanto nella narrazione, in essa e tramite essa. Non è dunque un fatto a mostrarsi a un certo sguardo; piuttosto, è tramite un certo sguardo che un certo fatto viene in essere. In altri termini, Ricœur asserisce che il fatto non è un avvenimento che si rende alla vita di una coscienza testimone, ma è propriamente il contenuto di un enunciato che intende rappresentarlo<sup>59</sup>. È questo punto – della relazione tra fatto e significato – che consente di cogliere la nozione stessa di storia nella sua essenza.

L'aspetto che deve essere interrogato è propriamente la modalità con la quale il fatto – e dunque la storia – viene in essere. E questa modalità consiste e coincide con una narrazione: deve quindi essere indagato lo statuto di questa narrazione, vale a dire la struttura di questo artefatto verbale che è la narrazione storica. Interrogare la narritività, in particolare, implica chiedersi a quali principi risponde e come questi si evincano attraverso l'ordine sintattico che essa realizza. Poiché in effetti la storia è accessibile soltanto attraverso il linguaggio o, come afferma Hayden White, «Gli eventi storici non hanno valore intrinseco. La loro collocazione in una storia che è tragica, comica, romantica o ironica – per usare le categorie di Frye – dipende dalla decisione dello storico»<sup>60</sup>. Se infatti è vero che il presupposto della storia è il fatto, che esso sia cioè conoscibile, l'unica forma tramite la quale a esso si può accedere è quella narrativa. La narritività rinvia alla *forma del discorso tramite cui l'esperienza umana della temporalità si esprime nel linguaggio*<sup>61</sup>. In altri termini, «l'esperienza umana della storicità è un'esperienza di temporalità organizzata narrativamente e cioè rappresenta, ri-rappresenta restituendone la coerenza e le relazioni formali con il mondo che hanno abitato»<sup>62</sup> di tutti quei fatti, od eventi, che sono stati oggetto d'indagine. Il fatto può esser rappresentato, conosciuto, soltanto in una forma narrativa: ed è propriamente in essa che si annidano gli elementi problematici di questa nozione.

La definizione di fatto si rivela quindi assai problematica e, per conseguenza, problematica diviene pure l'attività dello storico. Il com-

<sup>59</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 227.

<sup>60</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 18.

<sup>61</sup> Così H. WHITE riprende la lezione di Paul Ricœur, in *Forme di storia*, cit., p. 178.

<sup>62</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 182.

pito dello storico, come rileva W. Von Huboldt nel suo testo *La tâche de l'historien*, apparso nel 1821, consiste precisamente nel realizzare la sintesi del fatto e del senso: la comprensione degli avvenimenti è propriamente «Il prodotto di un'unificazione tra il loro modo d'essere e il senso che l'osservatore vi apporta». Il punto di metodo inaggrabile è che gli archivi non trattengono alcuna verità da rivelare attraverso l'indagine storica: ogni indagine è sempre orientata. Nel modo stesso di raccontare quei fatti si annida una precisa visione del mondo; la narrazione dipende allora in via principale da quella visione. Il passato è raccontato e questo implica un momento valutativo inaggrabile che si esprime nella forma linguistica, e lì risiede. Il soggetto che compie quella narrazione partecipa in modo attivo alla costruzione del senso. Come afferma Vidal-Naquet, infatti: «*L'historien écrit, il produit le lieu et le temps, mais il est lui-même dans un lieu et dans un temps (...) L'historien écrit, et cette écriture n'est ni neutre ni transparente. Elle se modèle sur les formes littéraires, voire sur les figures de rhétorique*»<sup>63</sup>. La dottrina storica invita allora a non pensare di poter ricondurre la storia a una pura «colletta di fatti»<sup>64</sup> come se davvero fosse possibile riferirsi al fatto come a un dato «positivo»; appare del resto incontrovertibile che ogni fatto non sia che una costruzione attiva; la storia è in primo luogo ricerca, dunque scelta. «*Toute recherche historique suppose, dès ses premiers pas, que l'enquête ait déjà une direction*»<sup>65</sup>. Per questo motivo principalmente, sebbene il passato sia un dato che non lascia più spazio al possibile, poiché, in quanto scomparso, non sopporta alcuna variazione che intacchi o intervenga sul suo statuto ontologico; sebbene quindi sia qualcosa di immutabile, rispetto al quale cioè né il tempo né il luogo possono esercitare una qualunque azione, la conoscenza di questo passato si trasforma e si perfeziona sempre. Poiché determinante in

<sup>63</sup> P. VIDAL-NAQUET, *Les assassins de la mémoire*, cit., p. 147, tr. it. nostra: «Lo storico scrive, produce il luogo e il tempo, ma è egli stesso in un luogo e in un tempo. (...) Lo storico scrive e questa scrittura non è né neutra né trasparente. Si modella sulle forme letterarie, sulle figure di retorica».

<sup>64</sup> JACQUES LE GOFF, *Préface* in M. BLOCH., *Apologie sur l'histoire ou métier d'historien*, Armand Colin, Paris [1949], 1993, cit., pp. 12-13: «*Ce que n'acceptait pas Marc Bloch chez son maître Charles Seignobos, principal représentant de ces historiens positivistes, c'était de faire débiter le travail de l'historien seulement avec la collecte de faits, alors que une phase antérieure essentielle exige de l'historien la conscience que le fait historique n'est pas un donné positif mais le produit d'une construction active de sa part pour transformer la source en document et ensuite constituer ces documents, ces faits historiques en problème*».

<sup>65</sup> MARC BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, cit., p. 21, tr. it. nostra: «Ogni ricerca storica suppone che dai suoi primi passi l'inchiesta abbia già una direzione».

questa attività di indagine è propriamente il motivo, la preoccupazione, che avvia appunto la ricerca, che indaga quel passato<sup>66</sup>. Se si ammette che non vi sia nulla di dato al principio della narrazione, si deve ammettere anche che ogni narrare si costituisca tramite quelle tracce che lo storico articola secondo il suo punto di vista. «Nessun evento è, di conseguenza, significativo in se stesso, isolatamente preso, nessuno ha valore intrinseco: lo ottiene solo all'interno di un dispositivo, di un contesto, di simultaneità o, normalmente, di successione. La sequenza storica è pertanto la rappresentazione di una scena i cui elementi trovano adeguata collocazione in rapporto a quanto viene giudicato interessante ad un dato proposito»<sup>67</sup>.

L'affermazione che nega al fatto la sua datità deve esser intesa in questo senso: e vale a dire non come una negazione ontologica del passato, che come tale è stato. Piuttosto, come il riconoscimento di un'impossibilità gnoseologica, vale a dire l'apprensibilità e la conoscibilità di questo stesso passato al di fuori di una forma narrativa che lo costituisca come tale. La narratività, in altri termini, costituisce il fatto nel senso che lo istituisce nell'unica forma tramite la quale può divenire conoscibile: questo passaggio, dallo statuto ontico alla dimensione narrativa, consente – ed è l'unico modo di cui disponiamo – la conoscenza, la conoscibilità di quel passato, che altrimenti semplicemente, in quanto non conosciuto, non sarebbe. Quest'approccio quindi, solo apparentemente provocatorio, si limita a riconoscere che ciò che è conoscibile è indubbiamente un terreno aperto, ma tuttavia la conoscenza non può che precipitare, rendersi, attraverso una forma narrativa. Si comprende così anche la considerazione di Ginzburg che, seppur a partire da una prospettiva differente, afferma: «Molti anni fa L. Febvre osservò che le fonti storiche non parlano da sole, ma soltanto se interrogate in maniera appropriata. Oggi questo ci appare ovvio. Meno ovvia è l'osservazione che le domande dello storico sono poste sempre direttamente o indirettamente,

<sup>66</sup> In questo senso si veda: T. TODOROV, *Les abus de la mémoire*, S.I., Arlea, 1995, p. 50: «*Le travail de l'historien, comme tout travail sur le passé, ne consiste jamais seulement à établir des faits mais aussi à choisir certains d'entre eux comme étant plus saillants et plus significatifs que d'autres, à les mettre ensuite en relation entre eux; or, ce travail de sélection et de combinaison est nécessairement orienté par la recherche, non de la vérité, mais aussi du bien*». Quest'ultimo punto, vale a dire di un ideale di giustizia che orienterebbe l'indagine storica, rappresenta indubbiamente il fulcro di questa riflessione e sarà pertanto più avanti ripreso e discusso. Possiamo però sin d'ora considerare come sia difficile (e di fatto fallimentare) illustrare la narrazione storica senza alcun riferimento alla dimensione valutativa. Il discorso storico sembra cioè coniugarsi necessariamente entro una precipua dimensione assiologica.

<sup>67</sup> R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, cit., p. 18.

in forme narrative»<sup>68</sup>. E poiché la narrazione si rivela essere l'unica forma in cui una conoscenza si dà, allora si può affermare che prima della narrazione non vi sia nulla. La narrazione istituisce il senso. Questo però non conduce a una prospettiva epistemica in cui nulla di dato implicherebbe anche l'impossibilità di qualunque certezza del senso, di qualunque verità; insomma, non si tratta di abbracciare una forma relativista dei processi cognitivi per cui non vi sarebbe possibilità alcuna di contestare in nome della verità quanto pretende tradurre una conoscenza (del passato, per esempio). In altri termini, si assume generalmente che non ogni narrazione possa per ciò stesso, vale a dire la forma narrativa, pretendersi storica. Occorre infatti che quella narrazione rispetti determinati criteri, risponda a determinati principi.

### 3.2. Il patto di verità

La definizione del concetto di storia, pertanto, trova un suo momento fondativo nel riferimento alla narratività e in questo senso Ricœur afferma che «*L'histoire est de bout en bout écriture*»<sup>69</sup>; in particolare, nella misura in cui la narratività non significa soltanto racconto, bensì un certo racconto, allora si deve constatare come il linguaggio non sia uno strumento, un *medium*, trasparente e neutro che, come uno specchio, procede a riflettere una certa realtà. La difficoltà maggiore che si incontra nella definizione del concetto di storia risiede proprio in questa impossibilità per la storia di oggettificare il passato, o di presupporlo come tale, vale a dire come un oggetto che deve essere indagato, ispezionato. La storia pertanto risulta essere una disciplina con uno statuto peculiare, poiché ciò di cui si sostanzia è propriamente un'assenza, vale a dire qualcosa che non è, che non è più. E quest'assenza viene articolata in una forma linguistica, che pertanto non può che riproporla in modo parziale ed incompleto, in quanto la «presenza» di quel passato in quanto tale non è più dell'ordine del possibile, ma può esser «restituata» linguisticamente: quel passato cioè «rivive» nel linguaggio, attraverso l'ordine del discorso e limitatamente a esso.

Qual è allora lo statuto ontologico del *discorso* storico? È propriamente in questi termini che assume rilevanza lo sguardo che si rivolge a quell'assenza. La domanda che interroga il senso non trova risposta nella storia, ma al contrario fa sì che questa si costituisca come domanda. È, in altri termini, proprio nel domandare che ri-

<sup>68</sup> C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, cit., p. 123.

<sup>69</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 171, tr. it. nostra: «*La storia è da parte a parte scrittura*».

siede il senso della storia, nel suo costituirsi come domanda. Ricœur in tal senso afferma: «*Pas d'observation sans hypothèse, pas de fait sans questions. Les documents ne parlent que si on leur demande de vérifier, c'est-à-dire de rendre vraie telle hypothèse (...) Trace, document, question forment ainsi le trépied de base de la connaissance historique*»<sup>70</sup>. Seguire una traccia, verificare un documento, porre una domanda: su questi tre elementi si fonda la conoscenza storica; tuttavia, la rilevanza di quella traccia, la capacità di quel documento di spiegare sono già nello sguardo che li coglie, uno sguardo che è sempre orientato da una ricerca, da un domandare. La storia non è quindi semplicemente il passato, quanto piuttosto un rapporto, un processo, tra questo passato e il presente; e questo rapporto esiste in forza del discorso che lo identifica come tale, dello sguardo che procede a ricostituirlo.

Si rivela adesso uno dei tratti caratterizzanti la scienza storica e che è sicuramente assai problematico. L'aver infatti riportato la storia entro la sua dimensione narrativa apre la riflessione stessa sulla storia alla questione della verità. Questo racconto, risultato di quell'attività di ricerca, deve infatti affermare una verità. Quello sguardo che costruisce la narrazione deve pervenire all'affermazione di una verità. La pretesa di verità è, come è stato già evidenziato, certamente assai forte: uno storico non può esimersi dal raggiungimento di questo obiettivo, che diviene in effetti un obbligo. Ma come può dunque realizzare questo obiettivo ciò che esprime in sé qualcosa di relativo? L'aspetto fondamentale risiede proprio in questa «volontà» di sapere del soggetto che pone l'indagine. In questo senso Rousseau rivela che: «*L'histoire des historiens est une démarche de connaissance. Elle résulte d'une volonté de savoir, elle obéit à des protocoles, des postulats, se fonde sur des procédures d'établissement de preuves, vérifiables et donc éventuellement réfutables*»<sup>71</sup>. Non vi è nulla di irrevocabile; anzi, questo procedere scandito da quella domanda è sempre verificabile, non diviene mai, non precipita mai in una forma del participio, e anche laddove ciò avvenga, resta comunque sospeso a un'ulteriore, sempre possibile, conferma o smentita.

La dimensione narrativa del concetto di storia porta a concepire

<sup>70</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 225, tr. it. nostra: «Non vi è osservazione senza ipotesi, non vi è fatto senza domande. I documenti parlano solo se gli si domanda di verificare, vale a dire rendere vera tale ipotesi (...) Traccia, documento, domanda costituiscono il treppiede di base della conoscenza storica».

<sup>71</sup> H. ROUSSEAU, *La hantise du passé*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «La storia degli storici è un percorso di conoscenza. È il risultato di una volontà di sapere, obbedisce a dei protocolli, dei postulati, si fonda su procedure per stabilire le prove verificabili e dunque rifiutabili».

quest'ultima come un racconto organizzato; questo racconto cioè possiede una logica interna sua propria e sviluppa un discorso *che è suo proprio e che pertanto non può che fornire una visione parziale della realtà storica, così come è avvenuta*<sup>72</sup>. Quanto indichiamo come storia partecipa e appartiene altresì al soggetto che racconta quella storia. Oggetto della storia non è dunque il passato; anzi, secondo lo storico francese «L'idea stessa che il passato possa essere un oggetto è assurda»<sup>73</sup>. Non è pertanto negabile che il racconto storico non possa essere considerato come neutro; tuttavia, quest'inevitabile soggettività deve conciliarsi con la pretesa che fonda la legittimità del discorso storico stesso, e vale a dire che esso sia un discorso in verità.

Si deve dunque superare quell'impostazione puramente positivista secondo la quale lo storico sarebbe semplicemente lo specchio tramite cui riprodurre i fatti; ma anche, si deve rifiutare il soggettivismo che riporterebbe il lavoro dello storico a un'organizzazione dei fatti operata in funzione del presente<sup>74</sup>. In altri termini, ricondurre il concetto di storia alla sua natura narrativa, e riconoscere conseguentemente la dimensione soggettiva (dunque arbitraria) determinata dallo sguardo che costruisce quella narrazione, non implica necessariamente il lasciar precipitare ogni considerazione sulla nozione di storia entro uno schema relativista, secondo il quale diviene impossibile prescindere dalla relatività appunto di quanto affermato; non ogni racconto, non ogni sguardo che avvia una narrazione, infatti, può esser qualificato e riconosciuto come storico. Tale qualificazione dipende, e non in via subordinata o secondaria, ma principalmente, dalla capacità di quello stesso di tradurre un discorso in verità. L'assunto che muove l'impostazione di Raymond Aron, e che consiste nel rilevare come l'oggettività della storia dipenda (e dunque sia annullata) dalla soggettività dello storico, come sottolinea Bédarida, deve essere abbandonato<sup>75</sup>; in altri termini, sarebbe inesauritivo ricondurre la nozione di storia a quella che Hayden White definisce come la sua «re-

<sup>72</sup> In questo senso si veda H. ROUSSEAU, *La hantise du passé*, cit., p. 22.

<sup>73</sup> MAURICE HALWBACHS, *La mémoire collective*, Puf, Paris, [1950 postumo], 1968, p. 79.

<sup>74</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 320.

<sup>75</sup> Su questo punto, C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, cit., p. 43: «Il relativismo consente di essere in nessun posto nel momento in cui si pretende di essere equamente dovunque. Questa "equità" del punto di vista costituisce un rifiuto di assumersi la responsabilità di un'indagine critica. Al contrario, dice Donna Haraway, dobbiamo partire da una conoscenza parziale, localizzata (situated) per costruire un'idea utilizzabile ma non innocente dell'oggettività». (...) Partire da qualche luogo è un proposito onesto soprattutto se confrontato con l'irresponsabile ubiquità relativista».

latività insormontabile»<sup>76</sup>. Prerogativa del discorso storico deve essere comunque, anche laddove si riconosca questa «relatività insormontabile», la capacità di non arrendersi a un approccio epistemologico in cui il dubbio diviene universale e per il quale, quindi, anche rappresentazioni opposte possono essere ammesse e dunque coesistere, sempre con la pretesa di enunciare il vero. Si evidenzia infatti che: «*Une chose est d'admettre que les préoccupations préétablies de l'enquêteur contribuent à organiser son attention et sa curiosité (c'est évident) une autre de s'abandonner à un doute généralisé sur la possibilité d'aboutir à des vérités objectives*»<sup>77</sup>.

La questione della verità resta dunque centrale per l'indagine storica e per il concetto di storia nella sua stessa essenza. La dimensione narrativa, così preponderante nella identificazione dell'essenza della nozione di storia, deve saper tradurre il principio di verità, e cioè ogni narrazione storica deve anche essere vera; o meglio, deve in primo luogo essere vera. Emblematicamente Momigliano afferma: «Agli storici si chiede di essere scopritori della verità. Non c'è dubbio che, per poter essere chiamati storici, essi debbono volgere la loro ricerca in una qualche forma di storia. Ma le loro storie devono essere storie vere»<sup>78</sup>. La storia, il racconto storico, intrattiene una precisa relazione con il concetto di verità: quest'ultimo è al principio del racconto stesso, ne è il fondamento. Bédarida in questo senso ammonisce: «*Pour ce qui est la pratique du métier d'historien reste – et doit rester – un maître de vérité. C'est là son raison d'être autant que sa vocation. Dans les lignage d'Hérodote, le pionnier de l'Histor, son rôle est de "présenter les résultats de son enquête afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis [...] ne tombent dans l'oubli"*»<sup>79</sup>. L'elemento della narratività convoca dunque in modo immediato la questione della verità. La storia è infatti un racconto, ma un racconto vero: «*Elle n'est donc ni un songe ni un mensonge, mais bien au contraire un récit vrai et non une fiction. Le pacte de vérité, la regula veritatis, voilà la maxime du*

<sup>76</sup> H. WHITE, *Forme di storia*, cit., p. 87.

<sup>77</sup> J.-N. JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., pp. 151-152, tr. it. nostra: «Una cosa è ammettere che le preoccupazioni del soggetto che indaga contribuiscono a organizzare la sua attenzione e la sua curiosità (è evidente) un'altra è abbandonarsi a un dubbio generalizzato sulla possibilità di pervenire a verità oggettive».

<sup>78</sup> A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 466.

<sup>79</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 37, tr. it. nostra: «Per ciò che riguarda la pratica del mestiere di storico, resta – e deve restare – un maestro di verità. È lì la sua ragion d'essere e la sua vocazione. Da Erodoto, pioniere dell'Histor, il suo ruolo è di presentare i risultati della sua inchiesta affinché il tempo non abolisca il lavoro degli uomini e le grandi opere compiute non cadano nell'oblio».

*métier*»<sup>80</sup>. Il «patto di verità» rappresenta l'elemento su cui si può costruire il discorso storico, l'elemento sul quale e a partire dal quale si struttura il racconto<sup>81</sup>.

Se dunque l'analisi del concetto di storia evidenzia i due elementi costitutivi di questo stesso, che sono rintracciabili nella realtà e nel linguaggio o, detto diversamente, nel *passato* e nella *narrazione*, ebbene, questi due poli, alla stregua dei quali la storia come racconto essenzialmente si articola, consentono di identificare la storia nella misura in cui esprimono il vero, a partire dunque dalla relazione specifica ed essenziale che intrattengono con la verità.

La storia, secondo la definizione che offre Ricœur, è dunque quell'esperienza che si iscrive nella temporalità e che si comunica tramite un racconto: e tuttavia il senso di essa rinvia a questo «patto di verità», dal quale nessuna storia può prescindere, e che costituisce invece la cifra di qualunque racconto rivendichi per sé la qualificazione in termini storicistici. Poiché infatti, come rileva Pierre Vidal-Naquet, «*Il faut dire les choses nettement: un récit ne porte pas, en lui-même, la preuve qu'il est (partiellement ou totalement) véridique ou mensonger*»<sup>82</sup>. Il racconto storico deve quindi essere misurato. Il riferimento alla verità impone sempre la presupposizione di un criterio, di un principio di misura. In questo medesimo senso, Bédarida afferma: «*Ce qui est capital c'est de maintenir la résistance du réel et de ne pas organiser le champ historique autour de la stratégie interprétative du postmodernisme qui voudrait qu'on se meuve dans un monde avant tout rhétorique*». Si tratta, in altri termini, di difendere un principio di base assai semplice: «*l'histoire est fondée sur l'idée qu'il existe une réalité extérieure dans le monde et que celle-ci est susceptible d'être rendue intelligible. Cette réalité détient un degré d'autonomie qui est à la base de la connaissance du passé. C'est ce réel qui est signe d'altérité*»<sup>83</sup>. Se allora si pone che questo sia un racconto

<sup>80</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 38, tr. it. nostra: «Essa non è dunque né un sogno né una menzogna, ma tutt'al contrario un racconto vero e non una finzione. Il patto di verità, la regula veritatis, ecco la massima di questo mestiere».

<sup>81</sup> In questo senso A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 467: «La storia non è epica, la storia non è letteratura narrativa, la storia non è propaganda, perché in questi generi letterari il controllo dei dati è facoltativo, non obbligatorio».

<sup>82</sup> P. VIDAL-NAQUET, *Les assassins de la mémoire*, cit., p. 154, tr. it. nostra: «Bisogna dire le cose chiaramente: un racconto non porta in sé la prova che esso è (parzialmente o totalmente) veridico o menzognero».

<sup>83</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 71, tr. it. nostra: «La storia è fondata sull'idea che esista una realtà esteriore nel mondo e che questa sia suscettibile di essere resa intelligibile. Questa realtà detiene un grado di autonomia che è alla base della conoscenza del passato. È questa realtà che è segno dell'alterità».

in verità, la realtà diviene il terreno su cui misurare questa verità, ciò a cui rinviare per poter verificare la veridicità di quanto affermato. Il discorso storico, il discorso cioè che la storia propone costituendosi come tale, trova il suo riferimento veritativo nella realtà. Quest'ultima non è però considerata come un oggetto cui la forma narrativa deve rispondere adeguandosi; il passato rifugge la possibilità di una sua oggettificazione; piuttosto, la realtà costituisce e deve essere intesa come il terreno nel quale individuare il fondamento di quel discorso, di quella narrazione. In questi termini si comprende allora la definizione del concetto di storia come *il campo dell'esperienza umana*: essa è cioè, in primo luogo, considerata come la sintesi di realtà e narrazione. Non semplice ricostruzione temporale, che lega un certo passato a un certo presente, come se entrambi fossero entità date, a partire dalle quali porre il ragionamento; ma più essenzialmente, ricostruzione critica di un certo modo di intendere l'essenza di quei fatti. Per questo motivo, passato e presente «*sont médiatisés dans l'histoire, mais seulement dans la mesure où le sujet acquiert une conscience critique de cette médiatisation*»<sup>84</sup>.

Interrogare la storia, allora, vuol dire propriamente iscriversi entro quella tensione tra passato e presente, istituendo propriamente un legame, tramite il racconto; quest'ultimo non rappresenta peraltro il tentativo di riportare il passato nel presente; piuttosto esso testimonia e dà conto della distanza che intercorre tra essi. La storia, secondo le parole di Paul Veyne, è allora questo *limite inaccessible*. La figura del limite convoca, peraltro, la questione mai risolta della sua capacità di disgiungere o eternamente unire. Lo statuto del limite è infatti ricondotto alla sua indicibilità, e quest'ultima rinvia propriamente alla sua indecidibilità. Questa figura testimonia cioè di quell'incommensurabile che c'è tra l'avvenimento reale – così come è accaduto – e l'*avvenimento storico* – così come è narrato – o, in altri termini, dell'impossibilità di ridurre il reale al racconto. «*Par histoire il faut entendre alors non pas une succession chronologique d'événements et de dates, mais tout ce qui fait qu'une période se distingue des autres et dont les livres et les récits ne nous présentent en général qu'un tableau bien schématique et incomplet*»<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> REINHART KOSELLECK, *L'expérience de l'Histoire*, Le Seuil, Gallimard, tr. fr. A. Escudier, [1975], 1997, Paris, p. 52, tr. it. nostra: «Sono mediati dalla storia, ma soltanto nella misura in cui il soggetto acquisisce una coscienza critica di questa mediazione».

<sup>85</sup> M. HALWBACHS, *La mémoire collective*, cit., p. 43, tr. it. nostra: «Con storia bisogna intendere allora non soltanto una successione cronologica di avvenimenti e di date, ma tutto ciò che fa sì che un periodo si distingua dagli altri e di cui i libri e i racconti non presentino in generale che un quadro schematico e incompleto».

### 3.3. La dimensione identitaria del racconto storico

La dimensione narrativa del discorso storico consente di notare come la storia sia in primissimo luogo testimone di un'eccedenza, dell'eccedere dei fatti, rispetto alla possibilità di raccontarli poiché, per quanto attento ed esaustivo pretenda essere quel racconto, esso non potrà che essere sempre parziale; ma anche, dell'eccedere della narrazione rispetto ai fatti raccontati, poiché la narrazione dice molto di più<sup>86</sup>. Con la parole di Lowenthal, *la storia è più e meno del passato; essa è cioè interpretazione e presa di distanza critica dal passato*<sup>87</sup>. L'inesaustività costituirebbe il segno dell'irriducibilità di un'assenza – il passato – al principio del senso<sup>88</sup>. La storia sarebbe così testimonianza di una discontinuità che consente di rilevare come *accanto dunque alla storia scritta vi è una storia vivente che si perpetua e si rinnova attraverso il tempo e gli uomini nel tempo*<sup>89</sup>.

La storia è infatti scienza degli uomini. Degli uomini in un certo tempo. Questa è la lezione di Marc Bloch<sup>90</sup>. La storia in questo senso testimonia della pluralità infinita degli uomini. Non si tratta soltanto, secondo le parole di Hederich, di *un racconto veridico di cose passate*: la storia rivela innanzitutto la sua inestricabile relazione con l'uomo. La storia *narra l'uomo* e tramite l'uomo si pone la narrazione che la costituisce<sup>91</sup>. In questi termini Marc Bloch afferma che oggetto della storia non è il passato, bensì l'uomo; senza tradire dun-

<sup>86</sup> REINHART KOSELLECK, *Futuro passato*, tr. it., Marietti, Genova, [1979], 1986, p. 160: «Da quella vissuta a quella scientificamente rielaborata, la "storia" viene dunque ricostruita sempre secondo prospettive ricche di senso e creatrici di senso, socialmente e personalmente condizionate. "Sbaglia di grosso chi pretende che uno storiografo assuma l'atteggiamento di un uomo senza religione, senza patria, senza famiglia; costoro non sanno di pretendere cose impossibili" J.M. Claudenius».

<sup>87</sup> Così citato in PAOLO ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 20.

<sup>88</sup> A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 484: «Lo storico trasferisce ciò che sopravvive nel mondo che non sopravvive (...) è questa capacità di interpretare il documento come se non fosse documento ma episodio reale di vita passata, che da ultimo fa lo storico».

<sup>89</sup> J.- N. JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., p. 55.

<sup>90</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, cit., p. 52: «*Science des hommes, avous-nous dit. C'est encore beaucoup trop vague. Il faut ajouter: des hommes dans le temps*».

<sup>91</sup> In questo senso, R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 152, afferma: «Se dunque l'essenza del mondo storico è il cambiamento, nell'atto del comprendere è possibile ricostruire e completare ogni situazione nella sua unicità e irripetibilità, sicché anche il passato, estraneo e remoto e così diverso, può esser ricostruito, tradotto e quindi riconosciuto grazie all'immedesimazione e all'empatia».

que l'impostazione dell'illustre studioso, si può precisare che oggetto della storia sia sempre una questione di *identità*<sup>92</sup>.

Il senso della storia dunque risiede nella collettività, nella comunità che lo ricerca e di cui essa testimonia. Così concepita, la nozione di storia consente di individuare una cifra comune, un denominatore comune fra impostazioni anche molto diverse tra loro. In questo senso si comprende la definizione che della storia offre Koselleck: egli afferma che la storia sia un *metaconcetto*; in altri termini, l'analisi delle rappresentazioni, che attraverso il racconto storico vengono fornite, consente di accedere non soltanto a un racconto vero di cose passate, ma ben più essenzialmente al senso profondo della collettività che tramite il discorso storico interroga il suo statuto identitario. La nozione di storia, del resto, proprio a partire dall'Ottocento, viene a indicare non il senso del *passato*, quanto piuttosto quel flusso complesso di eventi causato dall'azione umana e che al tempo stesso crea e determina i limiti di quell'agire e di quelle azioni. «La realtà è differente ed è più della totalità dei fatti e degli eventi, la quale ad ogni modo, non è verificabile. Colui che dice ciò che è, racconta sempre una storia, e in questa storia i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile»<sup>93</sup>.

Ricondurre la storia a una serie di fatti susseguiti cronologicamente e registrati narrativamente risulta allora non soltanto inesattivo ma epistemologicamente scorretto. Secondo le parole di Maurice Halbwachs: «la storia non è tutto il passato ma nemmeno ciò che resta del passato»<sup>94</sup>. Non è riducibile a «tutto il passato» poiché questo stesso non può propriamente essere trattato e rappresentato attraverso la figura della totalità, vale a dire come un oggetto di cui tutto possa esser detto. L'immagine del suo progredire, sempre già riportata all'idea di un processo storico, e che traduce l'idea di un'unitarietà dotata di senso e pienamente compresa, deve essere rifiutata, poiché non è propriamente in grado di spiegare il senso stesso della Storia. Questa immagine, cioè del passato come totalità inarticolata, si infrange contro la variabilità e l'instabilità dell'essere. La storia nega la pretesa di poter possedere la sua logica profonda e di poter enun-

<sup>92</sup> In questi termini si scrive la riflessione di P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 30: «(...) Ciò si traduce del resto, negli enunciati dello storico (...) che sono essenzialmente identitari, sono infatti, come ho detto, discorsi sul sé, sulla ricerca di quel "sé" che lo ieri risolverebbe». Sulla dimensione identitaria del discorso storico e sulle conseguenze di tale impostazione rinviamo al capitolo IV di questo lavoro.

<sup>93</sup> HANNAH ARENDT, *Verità e politica*, [1968], tr. it. V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 74.

<sup>94</sup> M. HALWBACHS, *La mémoire collective*, cit., p. 52.

ciare il senso totale di ciò che la connota come assenza. La storia al contrario integra l'incommensurabile e pertanto non è mai nella forma di una pienezza, di un senso pieno e totale. «*L'histoire, écrit Novalis en 1799, se compose de ce qui a été et de ce qui sera, de l'espérance et du souvenir. Cette simple équation se transforme en problème*»<sup>95</sup>. La problematicità del concetto di storia risiede proprio nel suo comporsi di ricordo e speranza, nel senso che la storia si compone essenzialmente di ciò che è stato e della proiezione che di esso ora può esser fatta; in questo senso ricordo e speranza si rivelano come materie che si sottraggono, per definizione, alla possibilità di esser ricondotte entro una figura della presenza, e cioè di esser ridotte all'oggettificazione precipua. La pretesa che la ricerca storica si annidi in esse al solo scopo di renderle presenti, come di un oggetto in ombra che viene portato alla luce, non ha alcuna possibilità di essere soddisfatta; l'indagine storica, la comprensione che lo storico deve necessariamente applicare a quei fatti, si traducono in un'attività ben più complessa.

Contrariamente a quanto comunemente si pensa, la storia non è riconducibile, o riducibile, a una figura della pienezza, della totalità, della quale si potrebbe predicare lo svolgimento perché riconducibile a un inizio e, dunque, sempre già inscritta in una fine. Appare imprescindibile infatti il riferimento a un'alterità, il riferimento cioè a qualcosa tramite cui rendere propriamente possibile il raccontare stesso di quell'assenza; questa esigenza mostra come la difficoltà che si incontra nell'identificare il concetto di storia risieda propriamente nella necessità di immediatamente rinviare a un concetto *trans-storico*<sup>96</sup> in forza del quale sia possibile concepire la storia non già come un dato, o una serie organizzata di eventi che si sono prodotti nel passato; ma essenzialmente come uno sforzo di astrazione con il quale accedere a quanto identifichiamo come senso. Il riferimento a un elemento ulteriore proietta la questione della storia sul piano del senso, del suo senso, laddove convoca ed esplicita la sua relazione con la sua rappresentazione in termini giuridici. La storia, sottolinea Benoist, «*non seulement a un sens, mais elle se joue essentiellement au niveau du*

<sup>95</sup> R. KOSELLECK, *L'expérience de l'Histoire*, cit., p. 82, tr. it.: «La storia, scrive Novalis nel 1799, si compone di ciò che è stato e di ciò che sarà, della speranza e del ricordo. Questa semplice equazione si trasforma in problema».

<sup>96</sup> FRANCIS FUKUYAMA, *Fin de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1992, tr. fr., pp. 168-169: «*En fin de compte il peut paraître impossible de parler d'histoire et encor plus d'histoire universelle sans référence à un critère transhistorique permanent c'est à dire sans référence à la nature. L'histoire n'est pas un donné, ni simplement un catalogue de tout ce qui s'est produit dans le passé, mais un effort délibéré d'abstraction par lequel nous séparons ce qui est important de ce qui ne l'est pas*».

*sens. D'où la liberté relative qui peut être prise avec les faits – “commençons donc par écarter tous les faits”*<sup>97</sup>. Appare infatti evidente che l'atto di dire la storia non possa essere compreso-ricompreso soltanto nella descrizione che di essa gli storici offrono. Qualcosa di molto più essenziale al livello del senso si gioca. Essa investe sempre la questione dell'identitario e lo fa a partire da una forma specifica che è quella del giudizio e tramite una retorica precipua, che è quella giudiziaria. Se si indaga lo statuto veritativo del concetto di storia si dovrà infatti necessariamente rinviare alla rappresentazione di esso in termini giuridici. Per questo motivo, come rileva Bodei: «L'elemento narrativo o meta-narrativo non è dunque sufficiente a definire la storia. L'opera dello storico deve pronunciare un “verdetto”. Il termine indica il “dire il vero” e ripropone il problema della verità in quanto indisgiungibile da quello della donazione di senso»<sup>98</sup>.

Così, la dimensione narrativa del discorso storico rinvia, e rispinge, l'indagine su di essa verso le forme e le procedure di attestazione del vero che appartengono al giuridico. La sintesi che lo storico opera nello svolgimento della sua attività cognitiva, tra realtà e narrazione, precipita – deve precipitare – entro una forma che conferisca a quel racconto un ordine di verità. Lo statuto veritativo di questo racconto è quello giuridico. La specificità di ciascun giudizio, che – ripetiamo – non è mai posta in questione, si struttura sul medesimo ordine veritativo e così, il racconto da una parte e la sentenza dall'altra, esprimono attraverso la stessa struttura il loro valore di verità. E pur tuttavia, mantengono piani argomentativi differenti e compongono la narrazione stessa in modo differente. Tale differenziazione chiede a questo punto di essere investigata dalla prospettiva giuridica.

#### 4. Statuto narrativo del discorso giuridico

La dimensione narrativa, così centrale nel discorso storico, si rivela ugualmente fondamentale anche per l'analisi della scienza giuridica. Come già anticipato, tuttavia, esistono delle differenziazioni sullo statuto di queste due forme di narrazione, o almeno se ne pretende la sussistenza. E nuovamente, per poter render conto di queste dif-

<sup>97</sup> JOCELYN BENOIST, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, Paris, 1998, p. 22, tr. it. nostra: «La storia non soltanto ha un senso, ma si gioca essenzialmente al livello del senso. Da qui la libertà relativa che può esser presa con i fatti – Cominciamo dunque a scartare tutti i fatti».

<sup>98</sup> R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, cit., p. 67.

ferenziazioni, occorre soffermarsi su quegli elementi che – almeno apparentemente – sembrerebbero accomunare queste due scienze cognitive, anche sul piano narrativo. Il punto fondamentale di tangenza, più evidente e più pregnante, si ritrova nel riferimento alla *verità*: si tratta infatti di narrazioni che si propongono come scopo ultimo del loro stesso porsi l'attestazione di una verità. Tuttavia, questo concetto viene declinato peculiarmente in ciascuna di esse: in effetti, questa distinzione è problematica, nella misura in cui nega, di fatto, la possibilità stessa del vero, che è tale essenzialmente se è uno, indivisibile e incontrovertibile; tale differenziazione, in altri termini e più specificamente, conduce a considerare infatti il tipo di verità cui si può pervenire in ambito giudiziario come, potremmo dire, una verità minore, minorata<sup>99</sup>. La verità cui perviene il giudizio giudiziario è infatti definita come *formale*: si intende cioè evidenziare come, in tale ambito di indagine, la sua identificazione sia *vincolata*, in quanto limitata dalle procedure e dagli strumenti disponibili per la sua attestazione. Tuttavia, proprio perché questo modo di rappresentare la verità giudiziaria stride, o quantomeno non esaurisce la ricerca del vero, cui pure questo tipo di giudizi si rivolgono, risulta utile interrogare, e propriamente mettere in questione, questa differenziazione, a partire dall'analisi della nozione di verità nella sua declinazione giuridica, e del piano narrativo entro il quale essa si esprime.

Le due forme di verità che le due scienze esprimono, dunque, non coincidono; piuttosto, possono essere rappresentate come *parallele*, in quanto abbracciano, potremmo dire, seguendo questa metafora, spazi differenti, si svolgono lungo percorsi differenti, organizzati diversamente. La distinzione che articola i ragionamenti sulla questione della verità nel diritto e nella storia è infatti generalmente riportata alla identificazione di una *verità formale* (che apparterrebbe all'ordine del giuridico) e di una *verità materiale* (o, altrimenti detta, verità empirica, indicativa cioè di quanto si è effettivamente verificato, di ciò che è propriamente accaduto). Questa distinzione trova appunto il suo fondamento nella dimensione narrativa che è precisamente la via tramite la quale la verità si manifesta nei due ordini cognitivi. Se dunque l'obiettivo è comune, e consiste nell'affermazione di una verità, e la via è la medesima, e consiste nella articolazione di questa stessa verità in un ordine narrativo, ciò che cambia è appunto la modalità con la quale si costruisce e si costituisce questa narra-

<sup>99</sup> In questo senso Taruffo definisce una *distorsione retorica* l'ammissione della possibilità di raggiungere la verità solo al di fuori del processo e, conseguentemente, l'affermazione per la quale, per contro, in quella sede, tale possibilità rimanga invece preclusa. Così riportato in J. FERRER BELTRAN, *Prova e verità nel diritto*, cit., p. 9.

zione. E se da un lato è stato possibile rilevare come anche l'enunciazione veritativa della storia in qualche modo esprima e rintracci una struttura potremmo dire giuridica, in quanto anche il discorso storico procede e perviene a un *verdetto*; dall'altro, la narrazione giuridica si presenta e si struttura secondo una grammatica precisa ed un'organizzazione sintattica peculiare a questo stesso campo di indagine, costituita di limitazioni e procedure prefissate, rigidamente vincolanti, e che, in particolare, conferiscono alla verità enunciata un carattere specifico che, come già rilevato, appartiene al procedimento entro il quale viene in essere.

La dimensione narrativa identifica precipuamente l'attività posta in essere nel giudizio giudiziario. Ogni qualvolta un giudice sia chiamato a porre il suo giudizio, tutta l'attività messa in campo a questo fine precipiterà, o comunque dovrà precipitare, in una forma narrativa. Si tratta però, come anticipato, di una forma la cui definizione è estremamente articolata e complessa. In effetti, in una prospettiva giudiziaria, l'obiettivo posto, di raggiungere, accertare e affermare la verità, può essere atteso soltanto nel rispetto di una serie di regole e procedure che ne scandiscono di fatto ogni momento. L'indagine del giudice non può che percorrere uno schema rigido, dove è sostanzialmente tutto previsto, e che soprattutto trova necessariamente un punto di arrivo, una fine certa, rappresentata dalla dicotomia, centrale per tutta l'esperienza giuridica, in responsabile/non responsabile, colpevole/innocente. Questo principio, e più in generale questa struttura entro la quale appunto deve svolgersi il ragionamento, si riverbera sul piano della narrazione, determina cioè quella specificità dal punto di vista narrativo che si pretende di riconoscere alla scienza giuridica. La logica binaria infatti presiede e organizza quella narrazione che dà luogo ed esprime una sentenza: le informazioni sparse e spesso contrastanti, o comunque non univoche, vengono sistemate all'interno della narrazione in modo da dare un senso che sappia rispondere a quel principio ordinatore della colpevolezza/innocenza. Così si produce un insieme coerente e dotato di senso compiuto, congruente con una determinata definizione giuridica. Se quindi, da un punto di vista logico, si tratta di sussumere una determinata situazione entro la fattispecie prevista; dal punto di vista narrativo si tratta evidentemente di costruire un racconto che sappia dare conto, e soprattutto giustificare, le conclusioni cui si perviene tramite la susunzione. Una costruzione che, per quanto non sia certamente arbitraria, resta però una *costruzione*. E in questo senso, allora, occorre che ogni momento di questa costruzione, ogni elemento utilizzato per questa stessa risposta, aderisca, a quella serie di regole preposte con il precipuo scopo di organizzare in modo oggettivo quella stessa

ricostruzione<sup>100</sup>. In particolare, si è affermata nella riflessione giuridica contemporanea l'esigenza di far rispondere quella costruzione al principio della *coerenza*<sup>101</sup>. La narrazione processuale di cui si costituisce la sentenza deve quindi rispondere all'esigenza di coerenza, nel senso che deve dimostrare, attraverso gli strumenti messi a disposizione dalla teoria dell'argomentazione, la sua capacità di «fare senso». Questa si traduce non solo come necessità di un'articolazione logica tra le sue varie parti, ma anche come capacità di essere consistente con lo *stock of knowledge* di una determinata comunità<sup>102</sup>. Si tratta cioè di rendere comprensibile – e reiterabile – quel ragionamento che il giudice ha costruito al fine di rendere il punto di arrivo razionalmente accettabile. A livello narrativo, quindi, si devono costruire quei passaggi logici che consentono a quegli enunciati di risultare comprensibili – e convincenti – per una certa comunità, nei confronti della quale sono chiamati a intervenire.

L'elemento della coerenza risulta essenziale, e comunque viene chiamato in causa proprio con riferimento al peculiare statuto che si riconosce e si attribuisce alla nozione di verità nella dimensione processuale. Questa infatti, come già evidenziato, si contraddistingue per la sua parzialità (in quanto è posta e vale tra le parti). L'assunto da cui procede la definizione della verità in un processo è propriamente la sua possibile non coincidenza con quanto si è effettivamente verificato. O meglio, ciò che assume valore di verità in un determinato procedimento giudiziario dipende, in maniera diretta e proporzionale, dagli strumenti di prova in quel contesto esperibili ed esperiti<sup>103</sup>. La

<sup>100</sup> In questo senso si scrive la riflessione di GIUSEPPE CAPOGRASSI, *Giudizio processo scienza verità*, in «Opere», V, Milano, Giuffrè, 1950.

<sup>101</sup> Com'è già stato rilevato, il riferimento alla *coerenza narrativa* ha avuto un grande rilievo nell'analisi e nello studio della scienza giuridica ed ha anzi occupato gran parte del dibattito filosofico-giuridico della seconda metà del secolo scorso. Amplicissima la bibliografia in merito, e molteplici le prospettive aperte in seno a questo tema. Si rinvia, tra altri, a: R. DWORKIN, *Law's Empire*, cit.; P. NERHOT, *Law, Interpretation and reality*, cit.; N. MACCORMICK, *Legal Reasoning and Legal Theory*, cit., e A. PECZENICK, (ed. by), *Theory of Legal Science*, cit.

<sup>102</sup> In questo senso si veda M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., pp. 58 e segg. La prospettiva che l'autore propone procede da una concezione corrispondentista della verità. Si tratta cioè di ritenere come vere le affermazioni che sopportano una verifica sul piano della realtà, che quindi corrispondano all'ordine del reale, al quale ineriscono. Questa concezione della verità, che si fa notoriamente risalire ad Aristotele (in particolare nella *Metafisica*) ha originato, peraltro, una numerosa «famiglia» di teorie con differenze anche consistenti tra loro. Difficile quindi darne un quadro esaustivo in questa sede: ci limitiamo pertanto a rinviare, in una prospettiva giuridica, al testo di D. PATTERSON, *Diritto e verità*, Giuffrè, Milano, 2010.

<sup>103</sup> Si può allora convergere in questo senso sulla riflessione di Ferrer Beltran, il quale afferma: «Credo che la prova debba essere considerata come il mezzo attra-

questione delle prove, della loro organizzazione e dei limiti alla loro esperibilità, diviene quindi centrale per l'identificazione della verità; può infatti accadere che l'accertamento compiuto, secondo gli strumenti probatori a disposizione e nei limiti di questi, non offra prove certe delle responsabilità in gioco in quella data situazione: in questo caso allora il giudizio che sancirà la non responsabilità non potrà pretendere congruenza con la verità materiale, e risponderà piuttosto al criterio del logico<sup>104</sup>: in assenza di prove sufficienti per sanare la responsabilità, si dovrà infatti dedurre logicamente la non responsabilità. In questo senso, dunque, la distinzione tra verità materiale e verità formale trova la sua ragion d'essere e consente, in particolare, di fondare comunque entro la questione della verità l'enunciazione a cui si perviene in un determinato giudizio.

Ridimensionata attraverso la sistematizzazione delle prove, la verità diviene un obiettivo possibile anche per la ricerca del giudice, sebbene egli operi in un contesto delimitato temporalmente e spazialmente. Si assume infatti che sia vero ciò che è provato. Lo statuto veritativo di una sentenza rinvia quindi alla dimensione probatoria che, in particolare, investe in senso stretto, il piano narrativo. Ciò che può essere provato, ciò che può sopportare una verifica in termini probatori, sono in effetti gli enunciati sui fatti<sup>105</sup>. La questione delle prove, e conseguentemente la relazione tra prove e verità, è peraltro per nulla scontata; piuttosto, sono numerose, e tra loro anche assai differenti, le impostazioni che si occupano di ordinare tale relazione: se si riconosce in generale questa finalità, e vale a dire che le narrazioni processuali si costituiscano, o comunque debbano costituirsi, di enunciati provati, è però più complesso, e meno univoco, stabilire quando l'enunciato provato sia vero. In altri termini, può accadere che si pervenga a stabilire come accertata, in quanto provata, anche una proposizione non vera. L'aver infatti ricondotto, e ridotto, la questione della verità in un processo all'equazione probatoria, ha indotto altresì a ritenere erroneamente che la prova consista nella di-

verso il quale il diritto pretende di determinare la verità delle proposizioni nell'ambito del processo. Ebbene, date le limitazioni (o le imperfezioni, se si preferisce) di questo mezzo, la presenza del mezzo non garantisce che si ottenga il fine (la verità)». Così in Cfr. J. FERRER BELTRAN, *Prova e verità nel diritto*, cit., p. 34.

<sup>104</sup> Lo studio della logica fu un aspetto fondamentale della cultura giuridica fin dal Medio Evo. Così M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 15: «Nella ben nota definizione di Abelardo, forse il più gran maestro del XII secolo, la logica è discretio veritatis, ossia la scienza delle scienze che permette di distinguere la verità».

<sup>105</sup> In questo senso, JERZY WRÓBLESWSKI, *Meaning and Truth in Judicial Decision*, A-Tieto Oy, Helsinki, 1983.

mostrazione o verifica della verità di un fatto<sup>106</sup>. Una confusione tra due ordini di questioni differenti: se infatti certamente l'istituto della prova è posto teleologicamente al fine di accertare la verità circa l'accadimento di determinati fatti; il valore probatorio investe, o comunque può investire, soltanto l'enunciato linguistico che rappresenta quel fatto. Si può, in altri termini, provare se un'affermazione su di un fatto sia vera, non già se quel determinato fatto lo sia. La questione del fatto risulta infatti anch'essa assai complessa e problematica. Occorre dunque, a questo punto, soffermarsi su tale aspetto, che investe precipuamente la questione del *fatto*.

#### 4.1. *Il fatto*

Specularmente all'analisi della dimensione narrativa del discorso storico, si profila anche con riferimento al diritto la necessità di interrogare la nozione di fatto. Qui la questione del fatto si presenta secondo una specificità<sup>107</sup>: nell'analisi delle narrazioni processuali assume infatti un ruolo certamente non irrilevante la distinzione che articola appunto i ragionamenti che quelle narrazioni sviluppano. Perno attorno al quale ruota il ragionare del giudice è la distinzione tra fatto e diritto. Le due dimensioni sono evidentemente strettamente connesse, tuttavia, nella costruzione dell'argomentazione che porta alla decisione, vengono trattate distintamente, come se effettivamente si trattasse di due piani dell'esperienza giuridica distinti e comunque distinguibili<sup>108</sup>. A un'analisi più approfondita, questa pretesa distin-

<sup>106</sup> Su questo punto, ampiamente, cfr. J. FERRER BELTRAN, *Prova e verità nel diritto*, cit., p. 33.

<sup>107</sup> Sulla specificità della nozione di fatto relativa al giuridico, in particolare in riferimento alla nozione di fatto storico, si veda G. CAPOZZI, *Temporalità e norma*, Jovene, Napoli, 1996, p. 72: «Il fatto dell'esperienza storica si fissa nella fattispecie della scienza giuridica. Il passaggio implica radicali trasformazioni. (...) Il fatto storico diventa un'ipotesi che è suscettibile di verifica indefinitamente, quando venga astratto da motivi psichici e circostanze di tempo e luogo e venga ridotto a pura immediatezza. Dunque? Il fatto ha il simile a sé, anzi i simili a sé, per effetto dell'astrazione dall'esperienza storica. Ciò autorizza a concludere, se non vado errato, che il fatto è specie e specificazione di un genere giuridico ovvero è una "generalità giuridica"». L'autore conclude, p. 81: «La scienza giuridica è tipizzazione dell'esperienza storica».

<sup>108</sup> La nostra tradizione giuridica rintraccia in questa distinzione – tra fatti e diritto – uno degli elementi caratterizzanti, vero e proprio fondamento di qualunque ragionamento giuridico. In questo senso, emblematico il riferimento alla costruzione teorica di HANS KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, [1960<sup>2</sup>], tr. it. M.G. Losano, Einaudi, Torino, 1966. Egli distingue in primo luogo tra mondo dell'essere e mondo del dover essere, rintracciando quindi nel diritto (e le regole di cui si costituisce) uno schema qualificativo della realtà. In particolare, il diritto in quanto schema sarebbe

zione si rivela però assolutamente fittizia, un artificio retorico che consente tuttavia di organizzare il ragionamento stesso e che costituisce quindi il fulcro dell'esperienza giudiziaria<sup>109</sup>. In accordo con tale artificio, si assume che, in particolare, nel racconto del giudice, l'aspetto sul quale possa incombere una discussione, sul quale cioè possano sorgere dubbi sulla sua veridicità, sulla capacità di esprimere asserzioni vere, investa la questione dei fatti. Sono propriamente i fatti a dover esser provati. O meglio, come già specificato, sono gli enunciati sui fatti a esser oggetto di prova. Per contro, «gli enunciati relativi agli aspetti giuridici della controversia possono essere oggetto di scelta, di interpretazione, di argomentazione e di giustificazione, ma non possono essere provati»<sup>110</sup>.

Dal punto di vista narrativo, infatti, si rintraccia una distinzione corrispondente precipuamente a quella che disgiunge la dimensione fattuale da quella propriamente di diritto. Si delinea quindi nel processo una distinzione fra due tipi di enunciati, che sembrano sancire come irrinunciabile quella distinzione tra giudicare e comprendere proposta da Bloch: da una parte vi sarebbero infatti gli enunciati di fatto (apofantici) per i quali sarebbe possibile procedere a una verifica della loro verità; possibilità esclusa invece per quelli di diritto (anapofantici). La centralità di questa distinzione, e più in generale tra fatto e valore, viene dunque sottolineata anche dalla dottrina giuridica<sup>111</sup>. E occupa un ruolo centrale nella definizione e comprensione della costruzione delle narrazioni processuali. Si assume infatti che sia, non solo possibile, ma propriamente necessario procedere nella costruzione di quella narrazione secondo la Grande Distinzione, risalente a Hume, tra gli enunciati che descrivono fatti ed i giudizi di valore, da quelli rigorosamente distinti, di modo che entrambi non possano essere derivati l'uno dall'altro. L'importanza della distinzione tra fatto e valore, nonostante la difficoltà pratica di disgiungere questi due momenti, informa così e struttura la costruzione stessa della narrazione processuale.

capace di conferire qualità giuridica alla realtà. In tale prospettiva si procede dunque nel ragionamento sempre tenendo ferma questa distinzione ed articolando le considerazioni a partire da una corrispondenza biunivoca tra le due sfere, della realtà e del diritto.

<sup>109</sup> Sulla impossibilità di tale distinzione si rinvia a: P. NERHOT, *The fact of Law* in G. TEUBNER, *Autopoietic law: a new approach to law and society*, General Ed. de Gruyter, Berlin-New York, 1988, pp. 312-34. Si veda anche BERNARD S. JACKSON, *Law, fact and narrative coherence*, Deborah Charles, Liverpool, 1988.

<sup>110</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 41.

<sup>111</sup> In questo senso W. TWINING, *Rethinking Evidence. Exploratory Essays*, 2 ed, Cambridge, 2006, p. 312 e segg.

La questione della verità nel giudizio giudiziario si gioca quindi integralmente a livello della narrazione, e in particolare, con riferimento a una parte specifica di essa, quella relativa alla descrizione dei fatti. Questo significa, in breve, che l'esigenza di veridicità, che dovrà essere verificata e provata, investe soltanto una parte della complessa costruzione di cui si sostanzia una decisione giudiziaria. Anche per questa ragione la verità cui si giunge nel processo è una verità ridotta, che vale entro i termini in questo stesso fissati. Anche nel diritto, e in particolare nel processo, il riferimento al fatto richiede una precisazione, che alla fin fine ridimensiona radicalmente questa categoria così centrale nella costruzione della decisione finale. «Bisogna considerare che un "fatto" non è mai un'entità semplice ed omogenea, definibile in modo esaustivo con un enunciato elementare del tipo "x esiste". Ogni fatto si determina sulla base di una varietà di circostanze (di tempo, di luogo, di temperatura, di colore, di suono, di comportamento, di connessione con altre sostanze) che, per così dire, compongono il fatto di cui si tratta»<sup>112</sup>. Di fronte a un qualunque fatto pertanto non è possibile risalire, o stabilire, una sola narrazione appropriata e unica; poiché di ogni evento non esiste una descrizione vera, ma ne esistono molte<sup>113</sup>. L'inesauribilità del fatto, di ogni fatto, determina dunque, anche nell'ambito del processo giudiziario, l'impossibilità di stabilire, in modo certo e indiscutibile, la sua verità.

Le considerazioni svolte in merito alla poliedricità di ogni fatto, e alla sua irriducibile mutevolezza, e in particolare il suo dipendere costitutivo dallo sguardo che afferma di coglierlo, trovano adesso nuovamente rilevanza. Non solo infatti il fatto si rivela muto, e quindi esistente solo tramite la narrazione che di esso se ne dà: più propriamente, la dialettica stessa del processo, con le tre parti che la costituiscono, richiede necessariamente, per realizzarsi, la costruzione di più fatti. Ciascuna parte cioè porrà all'attenzione del giudice quegli elementi del fatto che consentono di pervenire a una determinata narrazione, organizzata, o meglio preordinata, al risultato che si intende perseguire: a prova della responsabilità o della non responsabilità del soggetto imputato nel giudizio<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 197.

<sup>113</sup> In questo senso, si veda SUSAN HAACK, *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, Chicago-London, 1998.

<sup>114</sup> Com'è evidente, questa concezione si adatta ed esprime una particolare forma di giudizio, che si plasma sul modello accusatorio del giudizio giudiziario. In esso infatti si ha l'opposizione perfetta ed equilibrata tra due narrazioni, rispetto alle quali il giudice dovrà, e potrà, selezionare gli aspetti «più convincenti» per costruire la sua propria narrazione che risolverà la causa. È dunque principalmente a tale modello di processo che si fa riferimento nell'elaborazione delle considerazioni qui presen-

Che dunque il fatto *di per sé* non esista, sembra del tutto ovvio in un processo. Inoltre, la corrispondenza della verità che così ciascuna parte enuncia con quanto si è effettivamente verificato va cercata sul piano logico, più che sul piano ontologico. La centralità delle inferenze in una narrazione processuale evidenzia questo aspetto. Per quanto certamente si tenti di dimostrare «al di là di ogni ragionevole dubbio»<sup>115</sup>, secondo la formula costituzionale, la verità di un certo fatto, è soltanto l'enunciato che lo rappresenta che potrà sopportare questa verifica, con tutti i limiti che a ciò possono esser ricollegati<sup>116</sup>. Il giudice deve dunque decidere, operare una valutazione sulla base di elementi parziali, poiché, per quanto dettagliata possa essere la motivazione, il fondamento per la sua decisione consiste soltanto di una narrazione. Anche il caso di scuola, ipotizzato da Dworkin<sup>117</sup>, del giudice onnisciente, non risolve, e certamente non elimina, questo

tate. Si veda in questo senso: M. MANZIN, *Per un'interpretazione retorica della verità processuale di Enrico Opocher*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 2006, p. 52: «La verità della retorica sembra ben attagliarsi alla verità processuale, e soprattutto al modus procedendi dialogico e controversiale tipico del rito accusatorio. Di fronte a un giudice (o a una giuria) imparziale le parti devono infatti esibire le ragioni delle loro pretese, dimostrare che i loro assunti e le loro interpretazioni resistono al discorso dell'avversario, mostrarne la fondatezza e la coerenza complessiva in modo tale che chi giudica non possa che ritenerle 'vere'».

<sup>115</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 221: «L'esatto significato di questo criterio è piuttosto incerto (...) Si tratta dunque di uno standard probatorio la cui applicazione non è certamente agevole e che lascia adito a numerose incertezze. È tuttavia evidente il significato centrale che attraverso questo standard si esprime: esso richiede un grado particolarmente elevato di conferma probatoria della colpevolezza dell'imputato, che tende verso la certezza, dato che ammette solo la presenza di dubbi irragionevoli nell'evidente tentativo di ridurre al minimo il rischio della condanna di un innocente». Per un'analisi su questo punto si veda in particolare FEDERICO STELLA (a cura di), *I saperi del giudice: la causalità e il ragionevole dubbio*, Giuffrè, Milano, 2004. Egli nell'introduzione sottolinea come: «Questo standard di prova può essere interpretato in due modi: attribuendo un valore quantitativo alle probabilità ex post, oppure definendo lo standard come puramente qualitativo». Certo è, secondo l'analisi proposta dall'autore in questo testo, che l'appoggio alle teorie matematiche che intendono supportare e risolvere la questione dell'*oltre ogni ragionevole dubbio* deve essere considerato con cautela. In questo senso si rinvia al saggio di L. TRIBE, *Processo e matematica. Precisione e rituale nel procedimento giudiziario*, pp. 181-257. Risulta evidente pertanto come la questione relativa alla ragionevolezza del dubbio rimanga estremamente complicata, e di non facile definizione. In senso critico sul punto si veda anche: PAOLO FERRUA, *Il giusto processo*, Zanichelli, Bologna, 2007.

<sup>116</sup> Questa impostazione appartiene alla prospettiva filosofica contemporanea, riconducibile principalmente all'opera di Jacques Derrida, il quale afferma in particolare l'impossibilità della verità al di fuori del testo che la enuncia. Così in JACQUES DERRIDA, *Diritto, giustizia e interpretazione*, Annuario filosofico europeo, a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo, Laterza, Roma, 1998.

<sup>117</sup> Il riferimento è alla figura di Hercules, il giudice ideale, onnisciente, dotato

aspetto della parzialità, determinato non soltanto dalla quantità di informazioni, ma propriamente dalla loro natura, vale a dire di potersi presentare soltanto in una forma narrativa; la parzialità che si riscontra nel giudizio che il giudice può dare in un processo dipende principalmente dal fatto che esso sarà comunque reso in una forma narrativa, per ciò stesso rappresentativo di una *possibile* ricostruzione, una tra altre.

#### 4.2. Prove e verità

Procedendo così nell'analisi della dimensione narrativa, a partire dalla nozione di fatto, si evidenziano, se si considera la narrazione processuale, quelle caratteristiche proprie della narrazione dello storico: l'impossibilità di una apprensione del passato nella sua datità impone infatti la ricostruzione narrativa e quest'ultima rivela punti problematici che investono lo statuto veritativo della prova. Se da una parte (il riferimento è all'attività dello storico), infatti, la pretesa di verità costituisce l'unico vero limite della ricerca posta in essere; da parte dei giudici, la pretesa di verità è direttamente proporzionale agli strumenti disponibili per procedere al suo accertamento. Poiché in effetti: «Il giudice ha l'obbligo di ricercare la verità nel miglior modo possibile e di decidere alla luce di ciò che egli crede di conoscere come il risultato dei suoi sforzi»<sup>118</sup>. Di fronte alle diverse narrazioni, il giudice ha il compito/dovere di portare la sua scelta su quella che maggiormente, e meglio, riesce a dare conto di quella determinata situazione fattuale e della qualificazione giuridica che a essa si impone. Si tratta pertanto di un accertamento della verità che rileva per grado: e cioè risponde al grado di conferma di una determinata narrazione. I criteri per valutare la narrazione migliore nel giudizio sono principalmente quelli della corrispondenza alle prove: è vero quell'enunciato che risulta provato, ed è

cioè di capacità cognitive infinite, illimitate, presentato da Dworkin come in grado di risolvere ogni questione giuridica, anche la più complessa, risolvendo dunque anche quelle ipotesi che lo stesso giurista definisce come *hard cases*. Cfr. R. DWORKIN, *Law's Empire*, cit.

<sup>118</sup> B. CELANO, *Judicial Decision and Truth. Some Remarks*, in L. GIANFORMAGGIO e S. PAULSON (a cura di), *Cognition and Interpretation of Law*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 144. Nella medesima prospettiva, M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 51 rileva: «La funzione principale del giudice è stabilire quale fra le diverse narrazioni dei fatti è relativamente "migliore"». L'assunzione di una determinata ricostruzione dei fatti dipende da una scelta, operata tra le differenti ricostruzioni, egualmente possibili. Tuttavia, si assume che questa scelta non sia totalmente libera, non si riveli quindi espressione di un arbitrio puro; ma corrisponda invece a un ordine valutativo specifico (che, appunto, la rende «la migliore») che risponde in primo luogo ai criteri di logicità e coerenza.

quindi vera quella narrazione che ha provato la gran parte, o tutti gli enunciati, di cui si costituisce. La questione delle prove espone allora la valutazione della narrazione al problema della loro predisposizione: se infatti si considerano veri gli enunciati provati, da ciò discende che solo in presenza di mezzi di prova previsti sia possibile esprimere enunciati che legittimamente siano considerati espressione di verità. E per converso, in assenza di uno strumento di prova, o nell'eventualità che la prova non sia stata esperita secondo le modalità previste dall'ordinamento, sarà il valore stesso di verità attribuito a quell'enunciato a esser messo in questione, a esser negato<sup>119</sup>.

L'orizzonte di senso, aperto e libero dello storico, trova, proprio con riferimento alle prove, il limite intrinseco nell'attività del giudice. Una limitazione che dall'ordine epistemologico si riversa nella dimensione strettamente narrativa, fornendo un criterio di scelta per la narrazione, tra le diverse presentate, che dovrà essere preferita come la migliore. Si comprende in questa prospettiva la riflessione del Carnelutti, il quale nel negare la distinzione tra verità formale e materiale, evidenzia come si attui per contro uno slittamento significativo, ed afferma in tal senso: «provare significa comunemente dimostrare la verità di una proposizione affermata. Ora, nel campo giuridico, il controllo dei fatti controversi da parte del giudice non può seguire mediante la ricerca della loro verità, ma mediante quei processi di fissazione formale [...] Se tali processi la legge comprende sotto il nome di prove, questo significa che il contenuto proprio del vocabolo del linguaggio giuridico si altera e si deforma. Provare non vorrà più dire dimostrare la verità dei fatti, ma determinare o fissare formalmente i fatti medesimi mediante procedimenti dati»<sup>120</sup>. Diviene così esplicita la dimensione creativa di ogni ricostruzione fattuale nell'ambito di un giudizio giudiziario. Ogni narrazione è infatti il risultato di una costruzione fattuale di un certo autore. «Questa costruzione non è una descrizione dei fatti passiva, astratta o neutrale: come è stato detto le narrazioni costruiscono i fatti che vengono raccontati»<sup>121</sup>. La dimensione attiva della narrazione nel processo è dunque assunta come elemento caratterizzante la possibilità stessa per il giudice di giungere a una soluzione che sia la più giusta possibile. E perché si possa giungere alla scelta della narrazione migliore, tra le molte ugualmente possibili, si dovrà procedere alla valutazione di quella che risulta esser stata provata.

<sup>119</sup> Un'interessante indagine sulla questione delle prove con particolare riferimento ai sistemi di *commor law*, si trova in MIRJAN R. DAMAŠKA, *Il diritto delle prove alla deriva*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2003.

<sup>120</sup> F. CARNELUTTI, *La prova civile*, cit., p. 55.

<sup>121</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 53.

La molteplicità delle narrazioni possibili in un procedimento giudiziario offre un ulteriore profilo di analisi, nel senso che consente di procedere alla valutazione di una narrazione sotto diversi ordini di considerazioni. Ogni narrazione che interviene in un processo costituisce un racconto che ha una forte pretesa di logicità e persuasività. La verità di quanto affermato così resta certamente uno degli obiettivi di queste narrazioni, ma peraltro non il solo. E comunque non il primo. Certamente, con riferimento alla narrazione del giudice, si riscontra invece una forte pretesa di verità, e tuttavia, questa possibilità – di addivenire a una narrazione che sia espressione di verità – deve conciliarsi con alcune caratteristiche entro le quali la narrazione – anche quella del giudice – viene in essere. Limitati mezzi di prova, modulazioni precise dei percorsi da esperire perché gli enunciati possano esser considerati provati. Il risultato cui si perviene dunque rileverà propriamente rispetto a questi strumenti e a queste procedure.

La valutazione della narrazione migliore procederà, infatti, tenendo in considerazione la capacità di ciascun racconto presentato all'interno della dialettica giudiziaria di esprimere una verità; l'ordine di quest'ultima rinvierà alla capacità probatoria, ma soprattutto corrisponderà precipuamente alla sua assunzione. La verità stabilita in un procedimento giudiziario è infatti la verità che è stata assunta come tale. In altri termini, si assume come vera una certa narrazione e tale assunzione corrisponde a una scelta, certamente non completamente libera od arbitraria, ma invece propriamente organizzata e determinata – o comunque presupposta tale – in forza e in virtù di quelle procedure. Si profilano così due tendenze maggiori. Per la prima, l'approccio olistico, la narrazione deve esser valutata nella sua complessità, come cioè una narrazione in grado di dare coerenza complessivamente a un insieme di pezzi che vengono organizzati secondo l'ordine del discorso; per la seconda, l'approccio analitico, invece, la valutazione di una narrazione deve investire ogni singolo elemento, portando attenzione sull'effettiva capacità probatoria che ciascun elemento può singolarmente vantare. Il criterio di verità si affianca così e si coordina, o si rafforza, attraverso l'ausilio di criteri quali quello della corrispondenza e della coerenza, nonché in ultimo anche quello della capacità persuasiva di una narrazione.

Tuttavia, questo riferimento alla coerenza, come criterio sussidiario, ma di fatto dirimente, segna un solco tra i processi cognitivi e la realtà; diviene cioè primaria, nell'ambito della ricerca del senso, la capacità di tradurre una verità in qualcosa di comprensibile (coerente, vale a dire consistente con una determinata concezione del mondo, fatta di assiomi, per lo più, sensibilità, convinzioni ideologiche e, solo in parte, capacità critica) e di accettabile; in particolare, questo atteg-

giamento cognitivo rimane quasi indifferente rispetto al mondo della realtà, vale a dire agli avvenimenti così come sono avvenuti. Appare dunque evidente come questo tipo di narrazioni si distinguano dalle narrazioni di tipo storico: «perché in questo caso la veridicità della narrazione diventa uno degli standard principali di valutazione»<sup>122</sup>, allorché invece una narrazione processuale può considerare il criterio di verità solo sussidiario, essendo più che altro necessario che quella narrazione sia efficace, sia cioè in grado di convincere sulla veridicità di quanto afferma. La verità costituisce in questa sede infatti una condizione necessaria, ma non sufficiente, per stabilire una determinata sentenza, una certa decisione<sup>123</sup>.

Il processo non corrisponde perfettamente a un procedimento epistemico in quanto gli interessi che nel processo si perseguono possono anche discostarsi dall'esigenza di accertamento della verità<sup>124</sup>. Ciò che conta, in altri termini, è ottenere il convincimento del giudice, e di seguito della comunità cui quel giudizio si rivolge, rispetto alla correttezza di quel determinato racconto, non essendo a questo fine necessario che quel racconto corrisponda precisamente a quanto si è effettivamente realizzato, a quanto è effettivamente accaduto. O piuttosto, riconoscendo come impossibile una ricostruzione fattuale capace di integrare tutti gli elementi che sono entrati in gioco, si rimodula l'obiettivo da raggiungere che diviene, non già l'affermazione della verità, ma l'enunciazione di una verità processuale. In tale qualificazione della verità risiede, infatti, il complesso meccanismo che opera nell'accertamento della verità in un giudizio e che si contraddistingue per il suo essere comunque limitato, parziale. Magistralmente Carnelutti dà la misura di questa limitazione affermando: «Il processo di ricerca assoggettato a norme giuridiche che ne costringono e ne deformano la purezza logica, non può essere sinceramente considerato come un mezzo per la conoscenza della verità dei fatti, bensì per una fissazione formale o determinazione dei fatti medesimi, che può coincidere o non coincidere con la verità di questi e ne rimane indipendente»<sup>125</sup>.

Il rischio evidente che si corre quando si assumono questo genere di concezioni è la svalutazione radicale del concetto di verità, che può aprire, o meglio apre di fatto, all'impossibilità di determinare, con un certo grado di certezza, cosa sia vero o cosa falso. Posto che non si

<sup>122</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 70.

<sup>123</sup> In questo senso JEREMY BENTHAM, *Teoria delle prove giudiziali*, [1823], a cura di Barnaba Vincenzo Zambelli, Mazzoleni, Bergamo, 1824, vol. I, p. 30.

<sup>124</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 168.

<sup>125</sup> F. CARNELUTTI, *La prova civile*, cit., p. 30.

intende qui convocare l'assolutezza del concetto di verità, come capace di auto affermarsi in quanto tale, appare un buon compromesso epistemologico quello che considera la verità nella sua dimensione corrispondentista, o aletica, per la quale appunto sono veri quegli enunciati che trovano corrispondenza nella realtà che pretendono descrivere. In altri termini, si tratta di aderire a quell'impostazione che riconosce che: «In sostanza, è la realtà a determinare la verità o la falsità delle narrazioni che la descrivono»<sup>126</sup>. Per questa impostazione dunque: «ogni enunciato fattuale è vero o è falso in sé, in funzione dell'esistenza o inesistenza dell'evento che descrive. Ciò implica di adottare, sia pure in una forma non ingenua e criticamente matura, una concezione corrispondentista della verità, secondo la quale – appunto – la realtà esterna esiste e costituisce il metro di misura, il criterio di riferimento che determina la verità o la falsità degli enunciati che se ne occupano»<sup>127</sup>.

Si deve ancora sottolineare come tuttavia, non si tratti in alcun modo di affermare che nel giudizio, poiché la verità assoluta è indisponibile, si arrivi all'affermazione di una verità relativa, e in particolare, dipendente dal giudice che la enuncia. Certamente l'elemento soggettivo della costruzione della verità gioca un ruolo importante, poiché in effetti è nella costruzione stessa del fatto, nel modo precipuo di interpretare la norma che si rintraccia la definizione che consente di pervenire alla sentenza. Tuttavia, quella costruzione e quella interpretazione non avvengono, non possono avvenire, *sic et simpliciter*, secondo il gradimento od il puro convincimento del giudice. Occorre che quel convincimento precipiti in una forma precisa di ragionamento, che in particolare possa essere reiterato: «La stessa ve-

<sup>126</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 78. Per questa impostazione si veda anche SUSAN HAACK, *Defending science – within reason, between scientism and cynicism*, Prometheus Books, New York, 2007. L'autrice procede nella sua riflessione a partire dalla similitudine, proposta da Albert Einstein, tra una teoria scientifica e un puzzle; a p. 58 afferma infatti: «*The only way we can go about finding out what the world is like is to rely on our experience of particular things and events, and the hypotheses we devise about the kinds, structures, and laws of which those particular things and events are instances, checked against further experience and further hypotheses, and subjected to logical scrutiny*». In particolare, quindi, la questione della verità viene ricondotta entro la corrispondenza tra l'ordine della realtà e ciò che astrattamente può esser configurato. L'autrice prosegue infatti affermando, p. 58: «*A tightly interlocking mesh of reasons (entries) well anchored in experience (clues) can be a very strong indications of the truth of a claim or theory, that is partly why "scientific evidence" has acquired its honorific use. But where experiential anchoring is iffy, or where background beliefs are fragile or pull in different directions, there will be ambiguity and the potential to mislead*».

<sup>127</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 78.

rità è oggettiva in quanto non è il frutto delle preferenze soggettive e individuali del giudice, o di altri soggetti, ma si fonda su ragioni oggettive che giustificano il convincimento del giudice e derivano dai dati conoscitivi che risultano dalle prove»<sup>128</sup>. Occorre peraltro precisare che l'accertamento della verità resta comunque una finalità primaria per il processo e garantisce la giustizia, la possibilità quindi per le sentenze di essere giuste, di realizzare così anche in sede giudiziale un ordine di giustizia, laddove questo fosse stato interrotto o infranto<sup>129</sup>.

Se dunque è la modalità di accertamento del vero a essere relativa, non può altrettanto dirsi della verità in sé. Quest'ultima infatti non varia. Sia che ci si muova in ambito processuale, sia che la ricerca del vero spazi in altri ambiti. La verità di fatto che, in effetti, deve essere provata in un processo non può certamente essere differente da quanto si è effettivamente realizzato nella realtà delle cose. In linea generale, quindi, si può affermare che: «Non esistono varie specie di verità a seconda che si sia all'interno o all'esterno del processo (...) quindi la distinzione tra verità "processuale" e verità "reale" è priva di fondamento»<sup>130</sup>. L'aspetto problematico della verità nel processo non riguarda infatti la verità *tout court*, bensì i limiti entro i quali la disciplina del processo consenta che essa venga accertata.

In sintesi, occorre porre al centro la questione della verità assumendo che, sebbene le determinazioni di essa possano variare nel tempo, una verità esista, intesa come unica e incontrovertibile. Relativo sarà il modo con il quale ciascuna volta le verità evocate sono giustificate, ma certamente la relatività delle forme di accertamento del vero non intaccano il suo valore assoluto; non significa cioè che vi fu un tempo in cui il sole girava intorno alla terra, per quanto di questa convinzione si nutrì la scienza e la conoscenza per un lunghissimo tempo. «Ciò porta a dire che ad essere legata al contesto non è la verità in sé considerata, ma le metodologie e le tecniche che si impiegano per tentare di determinarla»<sup>131</sup>. Essendo chiaro che la conoscenza della verità è relativa al contesto in cui quella determinata ricerca si attua, ed essendo inoltre chiaro che accedere alla verità dipende principalmente dagli strumenti di cui si dispone per ope-

<sup>128</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 83.

<sup>129</sup> In questo senso, M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 136: «La scoperta della verità è un fine essenziale del processo ed una condizione necessaria di giustizia della decisione». Ugualmente in *Idee per una teoria della decisione giusta*, in Id. *Sui confini. Scritti sulla giustizia civile*, Bologna, 2002, p. 219.

<sup>130</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 84. Ugualmente, anche J. FERRER BELTRAN, *Prova e verità*, cit., p. 22.

<sup>131</sup> M. TARUFFO, *La semplice verità*, cit., p. 81.

rare questa ricerca, dalle tecniche e dalla quantità e qualità delle informazioni, risulta a questo punto comprensibile come sia stato possibile operare una distinzione tra la verità storica e la verità giudiziaria. Una differenziazione che non rinvia soltanto al piano, potremmo dire, strettamente scientifico (diversi sono infatti gli strumenti e i paradigmi tramite i quali una certa verità viene affermata), ma che è soprattutto di ordine epistemico, nel senso che differente sembrerebbero essere soprattutto gli strumenti cognitivi di cui ciascuno scienziato può avvalersi.

Sembrerebbe dunque che tra le due discipline il comune riferimento alla narratività si declini peculiarmente, in virtù delle diverse procedure messe a disposizione per l'accertamento del vero. Sembrerebbe, in effetti, che quella distinzione tra giudicare e comprendere proposta da Bloch trovi un'eco, una risonanza nel valore e nello statuto stesso della dimensione narrativa. Tuttavia, questa disgiunzione, a prima vista assai radicata e radicale, si rivela quantomeno discutibile. In fondo, le considerazioni svolte sulla difficile relazione tra oggettività della storia e soggettivismo dello storico si adattano perfettamente anche all'attività di un giudice, rendendo quindi evidente la natura, potremmo dire, ugualmente limitata della verità pronunciata. Considerando distintamente le due prospettive, quella storica e quella giuridica, dal punto di vista della struttura narrativa, si evidenziano dunque delle differenze. Tuttavia, questa pretesa differenza nasconde, o quanto meno prova a celare, un aspetto che deve essere invece riconosciuto come prioritario, in quanto capace di ordinare tutti gli altri ordini di considerazioni: si tratta evidentemente della impossibilità, non soltanto pratica, ma più essenzialmente gnoseologica, di distinguere il momento valutativo da quello della comprensione. La narratività diviene quindi, in questo senso, un'euristica, tramite la quale diviene possibile accedere alla comprensione di ciascuna forma di giudizio, consentendo altresì, e per conseguenza, di intravedere nella struttura stessa di questo concetto l'indissolubile comunanza tra le due scienze.

##### *5. Dell'indisgiungibilità tra comprensione e valutazione*

L'analisi della dimensione narrativa nelle due differenti scienze consente di rilevare come l'articolazione epistemica, per la quale il momento della valutazione può, e anzi deve, essere disgiunto da quello della comprensione, non riesca ad adeguarsi perfettamente e quindi a spiegare, dare conto, dell'essenza di queste due forme di giudizio. Se infatti il ragionamento svolto sullo statuto narrativo del giudizio sto-

rico ha portato al riconoscimento di una imprescindibile dimensione valutativa di quel giudizio, nonostante la pretesa di sostanziare un atto puramente descrittivo, cioè di semplice ricomposizione; d'altra parte, l'analisi delle narrazioni processuali dimostra con particolare efficacia l'inconsistenza di qualunque possibile disgiunzione tra l'ordine del vero e il piano valutativo: in altri termini, ciò che mostra l'analisi della dimensione narrativa è come l'accertamento della verità, qualunque sia il campo di conoscenza entro il quale tale indagine si svolge, implica sempre, inderogabilmente, una valutazione. Il momento assiologico, in altri termini, partecipa del modo stesso con il quale accediamo alla verità. Tale assunto, tuttavia, come è stato evidenziato, non implica altresì che la nozione stessa di verità debba essere relativizzata; tutt'al contrario, impone un maggior rigore, e dunque una maggiore rilevanza, nella precisazione della valutazione che si intende porre in atto.

Da un punto di vista gnoseologico, infatti, non sembra possibile ricondurre l'enunciazione di una verità a un atto che semplicemente la attesterebbe, come se appunto di essa fosse possibile un'apprensione diretta, capace di imporsi da sé. L'enunciazione del vero procede dal soggetto che enuncia, e trova quindi in questa figura la sua condizione di possibilità; tuttavia, in essa non si esaurisce, ma convoca e impone ulteriori elementi tramite i quali procedere a una sua qualificazione. La verità, cioè la narrazione che la pone, deve essere provata. Questo semplice rilievo in realtà implica due ordini di considerazioni. In primo luogo, si introduce la necessità di identificare una corrispondenza, per cui l'affermazione di una verità implica sempre una relazione e questa relazione, in particolare, è concepita appunto come di conformità. Occorre allora presupporre una mediazione che propriamente consenta di realizzare enunciati veri. In secondo luogo, ed è l'aspetto sul quale vale la pena soffermarsi a questo punto di questa riflessione, è che questa relazione deve essere come tale istituita. È cioè irriducibile a un ordine puramente descrittivo, non rilevabile secondo una pura descrizione.

La storia, infatti, non può essere identificata solo come un racconto: essa è piuttosto comprensione di quel racconto e di quel raccontare. La coscienza critica dello storico, che sempre deve accompagnare la sua indagine, è, in effetti, propriamente ciò che dà sostanza alla sua narrazione, è propriamente la materia di cui si costituisce quel narrare, in cui si tesse, insieme al fatto narrato, lo sguardo che l'ha colto. La distinzione che dunque Bloch assumeva all'inizio del suo ragionamento sulla nozione di storia, e che consisteva nell'opporre l'attività del comprendere a quella del giudicare, appare adesso meno netta. Si rende anzi evidente la difficoltà di questa disgiunzione tra il giudicare e il

comprendere; e in questo senso Koselleck sottolinea come: «*Recherche des faits et formation du jugement ne sont pas dissociables*»<sup>132</sup>. Se è pur vero che quest'esigenza di disgiungere questi due momenti, che in particolare riconduce la storia a una pura comprensione, sorge dalla necessità di sottrarre la storia a un giudizio che la «chiuderebbe», per lasciare che il campo d'indagine resti invece sempre aperto; è altrettanto vero che questa stessa distinzione è sempre più indefinibile dal punto di vista epistemologico. La dicotomia proposta da Bloch sfuma così nella riflessione di Bédarida, che afferma: «*L'histoire ne saurait se borner à décrire, puis expliquer les faits. Elle doit comprendre. Or, pour comprendre, il faut évaluer. Ce primat de l'acte d'interprétation, qui rétablit, c'est vrai et qu'on le veuille ou non, une certaine dose de subjectivité, fait que la séparation théorique entre les faits et les normes, défendue sur le plan épistémologique hier par Max Weber, aujourd'hui par Hilary Putnam, et dont rêvaient jadis les positivistes, n'apparaît en fin de compte ni possible ni souhaitable*»<sup>133</sup>. Non soltanto, dunque, questa precipua distinzione appare non possibile, ma più precisamente essa viene riconosciuta come non desiderabile, a meno di ammettere che gli storici possano essere privi di valori o credenze ed in grado di assumere la veste di neutri apolidi che assistono alla sfilata di differenti modelli culturali assolutamente equivalenti<sup>134</sup>. In altri termini, il modo di descrivere, vale a dire il linguaggio, non è neutro.

La constatazione dell'impossibilità per il linguaggio di porsi come neutro impone di riconoscere che, anche per gli storici, il linguaggio usato è permeato, è intriso, di giudizi di valore. L'atto cognitivo che si traduce in una narrazione storica procede da un atto ermeneutico: questo non costituisce un ostacolo epistemologico, bensì un momento imprescindibile per l'individuazione del senso. La pretesa distinzione tra valutare e comprendere offusca e impedisce di vedere in che cosa esattamente consista l'attività dello storico. Riconoscere quindi l'indissociabilità tra comprensione e valutazione, o giudizio, consente di individuare nel momento assiologico ciò che in qualche modo or-

<sup>132</sup> R. KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, cit., p. 163, tr. it. nostra: «Ricerca dei fatti e formazione del giudizio non sono dissociabili».

<sup>133</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 322, tr. it. nostra: «La storia non saprebbe limitarsi a descrivere, poi spiegare i fatti. Deve comprendere. Ora, per comprendere, bisogna valutare. Questo primato dell'atto di interpretazione, che ristabilisce, certamente e che lo si voglia o no, una certa dose di soggettività, fa sì che la separazione teorica tra fatti e norme, difesa sul piano epistemologico ieri da Max Weber, oggi da Hilary Putnam, e di cui sognavano già i positivisti, non appare in fin dei conti né possibile, né auspicabile».

<sup>134</sup> Così PAOLO ROSSI, «Il sole 24 ore», 7 settembre, 2008, laddove critica la tesi proposta da JACK GOODY *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano, 2008.

dina, o meglio, preordina sempre una narrazione: e quest'ultima pertanto prende propriamente avvio da quel momento. La narrazione storica, in altri termini, sarebbe sempre preordinata da una qualche valutazione: l'atto stesso della descrizione, di qualunque descrivere, procederebbe da una valutazione. Sebbene sintatticamente distinguibili, comprensione e valutazione si rivelerebbero, a un'analisi più approfondita, come intrinsecamente collegati, in quanto la comprensione non sarebbe nemmeno possibile se a essa non si accompagnasse, precedendola, una valutazione.

Comprendere implica necessariamente giudicare. La storia, del resto, non sarebbe nemmeno pensabile se non attraverso questa categoria del giudizio che, come afferma la Arendt, rappresenta *la suprema capacità dell'uomo*, la capacità che tutto inizia<sup>135</sup>. La storia non sarebbe possibile senza questa capacità di iniziare, di discernere, di giudicare. Il giudizio è, così, il momento fondativo della storia e quest'ultima diviene tale solo allorché esso sia stato esercitato. Quest'attività del giudicare non è riconducibile semplicemente alla sussunzione del particolare rispetto a un generale. Esso consiste in un'operazione ben più complessa che impegna e riguarda il modo stesso di identificare il particolare e il generale, proprio nella misura in cui questi non sono rilevabili come oggetti, cioè in quanto dati. È propriamente tramite la ricostruzione di un mondo scomparso (a cui il particolare e il generale rinviano) che si può individuare la condizione di possibilità del giudizio<sup>136</sup>, di ogni giudizio. Giudicare esprime infatti, forse soprattutto, la possibilità per gli eventi di rivelarsi, ed essere quindi apprensibili, come pieni di senso. Il giudizio è la pienezza del senso, o meglio, la possibilità di accedere a essa.

Indagare la questione del giudizio significa allora accedere al senso profondo delle cose: vi si accede però non già in virtù od in forza di uno *svelamento*; il procedimento è diverso, poiché questo accesso è piuttosto un accedere, cioè è un percorso che si costruisce, che *noi* costruiamo. È qualcosa che è sempre apprensibile nel suo farsi e che

<sup>135</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2003, p. 86. Il giudizio, secondo Arendt, è propriamente l'attività del pensare. Consente di discernere, ma soprattutto di identificare. Per questo può dire che il pensare – ed il giudicare – costituiscono la possibilità di radicarsi, vale a dire di svilupparsi, cioè di crescere. Questo aspetto è centrale nell'economia del discorso che qui presentiamo e per tale ragione sarà approfondito nella parte conclusiva di questo lavoro, a cui rinviamo.

<sup>136</sup> In questo senso, J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon. Des procès pour la mémoire*, cit., p. 26: «Pour que les juges puissent se prononcer sur la responsabilité individuelle, il faut les aider à dissiper la nappe d'oubli qui enveloppe les faits. La reconstitution d'un monde disparu est la condition de possibilité du jugement».

quindi ha senso non in quanto compiuto, ma propriamente come compimento. Non si tratta di intendere e riportare la questione del giudizio allo schema secondo il quale una domanda troverebbe, sempre, il suo principio di risposta, in quanto sostanza appunto il giudizio; piuttosto, il giudizio può essere inteso come ciò di cui quella domanda si costituisce, come qualcosa che pertanto *continua* a essere domanda. Poiché il giudizio non è soltanto il risultato cui si perviene, la risposta; esso è innanzitutto e soprattutto quell'atto tramite cui si cerca una risposta. È, in altri termini, una ricerca che non si declina secondo un tempo, ma che rimane fissa in una permanenza. Il giudizio è allora una domanda che ha luogo, che trova il suo spazio, che si esprime *nel processo*, facendo di quest'ultimo una *forma*, intesa come ciò che ne costituisce l'essenza<sup>137</sup>. Investe il passato, ma solo in parte. Il giudizio sulla storia rappresenta infatti l'impossibilità di dire il passato, se non in una forma del presente, che testimoni in primo luogo di questo presente che lo evoca, che lo suscita e che in qualche modo lo istituisce come tale.

«*Nous sommes définitivement et irrémédiablement après. Un après dont on ne sort pas*»<sup>138</sup>. Questa irrimediabilità non deve essere intesa come espressione di un ineluttabile «effetto di ritardo» al principio della conoscenza; si può invece intravedere in essa il segno di questa immanenza della storia a se stessa, del soggetto a se stesso. La questione del senso della storia, in questa prospettiva, pertanto, non è riconducibile alla semplice ricostruzione del verificarsi degli eventi, ma precisamente al loro essere ordinati come tali, in forza di questo principio immanente. La storia è non già un catalogo di eventi, ma pro-

<sup>137</sup> Come rileva Pareyson, l'etimo stesso del sostantivo forma rinvia a un'idea precisa: «Formare significa, anzitutto, "fare", poi... il fare è veramente un formare solo quando non si limita ad eseguire qualcosa di già ideato o a realizzare un progetto già stabilito o ad applicare una tecnica già predisposta o a seguire regole già fissate. Formare significa fare, ma un tal fare che, mentre fa, inventa il modo di fare». Così in L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 59. Una forma che quindi non si riduce mai a un formalismo, come mirabilmente precisa Salvatore Satta, poiché essa ha a che fare con l'essenza stessa del soggetto che la pone: «Formale e formalistico sono termini che non hanno nulla in comune. Disgraziatamente la povertà del linguaggio riconduce l'uno e l'altro all'idea di forma, ma è chiaro che questa parola è usata in due sensi completamente diversi ed opposti: l'uno quello scolastico di essenza di una cosa, il senso di Dante ("e questo è forma / che l'universo a Dio fa somigliante", Paradiso, III, 79, etc.); l'altro è quello empirico di esteriotà a cui non corrisponde nessuna essenza. (...) Il processo è formale, ma non formalistico, vale a dire l'esperienza di quel processo si è fissata in quella determinata forma, che ne costituisce l'essenza». Così in S. SATTA, *Il formalismo nel processo*, Adelphi, Milano, [1958], 1994, pp. 84-85.

<sup>138</sup> J. BENOIST, *Après la fine de l'histoire*, cit., p. 19.

priamente la possibilità per quegli eventi di rivelarsi come pieni di senso. Una possibilità che, come già sottolineato, ha certamente a che fare con il soggetto che la istituisce, ma che rinvia altresì, e più essenzialmente, a un principio ulteriore. «*Ce qui fait l'histoire, depuis son invention vers la fin du XVIII siècle au terme du processus de sécularisation, c'est certainement ce sens qui depuis toujours l'attend*»<sup>139</sup>. La questione del senso della storia rinvia a un'attesa. Quest'idea dell'attesa tuttavia non traduce e non si traduce in un tempo: essa è per contro evocata come fuori dal tempo, e cioè sempre infinitamente presente. Pur non avvalendosi di una sua specifica definizione, qualunque sia quindi la prospettiva a partire dalla quale il concetto di storia sia considerato, sembra innegabile riconoscere in esso, ancor prima che una dimensione propriamente temporale, un «luogo» in cui il senso si produce; la storia, allorquando si confronta con la questione del giudizio su di essa, rappresenta in altri termini la possibilità di accedere al senso delle cose. Evocare questo concetto implica sempre rinviare a una serie di principi e valori che fanno senso, che esprimono il senso profondo di una comunità, laddove quest'ultima si dispone intorno a essi e tramite questi stessi si identifica. «*L'histoire ainsi vue philosophiquement n'est rien d'autre qu'un gigantesque processus de fondation collective*»<sup>140</sup>. Il riferimento alla storia implica di porsi sempre sul piano del giudizio e se, in particolare, si può riconoscere nella storia la costruzione dell'identità di una certa collettività, questa costruzione fonda e si fonda propriamente nel giudizio. Poiché il giudizio dispone di questa formidabile capacità: in quanto scelta esclude – almeno – ciò che non siamo<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> J. BENOIST, *Après la fin de l'histoire*, cit., p. 26, tr. it. nostra: «Ciò che fa la storia, dalla sua invenzione alla fine del XVIII secolo al termine del processo di secolarizzazione, è certamente questo senso, che da sempre l'attende».

<sup>140</sup> J. BENOIST, *Après la fin de l'histoire*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «La storia, considerata da un punto di vista filosofico non è null'altro che un gigantesco processo di fondazione collettiva».

<sup>141</sup> La difficoltà di autodefinirsi, cioè di definire una identità così come essa è nell'attualità, ha sovente spinto la riflessione filosofica a rivolgere l'attenzione a quanto propriamente *non* partecipa di quella identità. In termini più semplici, appare sovente più semplice identificarsi, dare un'idea precisa di ciò che si è a partire da un principio escludente, dicendo cioè ciò che non si è. Se quindi difficile è esaurire il senso di una determinata identità, risulta spesso più semplice procedere a quella identificazione attraverso il riferimento a ciò che propriamente non le appartiene, non le è proprio. In questo senso, gli splendidi versi di Montale: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco lo dichiari e risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato (...) codesto solo oggi possiamo dirti, ciò che non siamo, ciò che non vogliamo», EUGENIO MONTALE, *Ossi di seppia*, in *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, Milano, 1984, p. 29.

L'assunto paradigmatico di Bloch, che pretende di disgiungere la comprensione dal giudizio, si ritrova messo in discussione poiché appunto, solo attraverso il giudizio, la storia può effettivamente essere pensata. La storia, qualunque storia, si iscrive sempre nello spazio aperto dal giudizio: uno spazio preciso, determinato, istituito da quello sguardo che costruisce il discorso. Indagare la storia significa predisporre un giudizio su di essa e, conseguentemente, significa misurarne la sua finitezza e confrontarsi con essa. L'idea del giudizio, del resto, ha sempre a che fare con l'idea del finito; e il riferimento alla storia si pone sempre come racconto di qualcosa che si è svolto, che si è, almeno in parte, concluso; contrariamente a quanto di essa si predica, la storia si pone sempre in realtà come ricostruzione di ciò che pertanto si ritiene dell'ordine del sempre già esaurito, definito, concluso.

### 5.1. *La giustizia del giudizio*

La differenziazione tra le due scienze trova la confutazione della sua possibilità nel riferimento all'atto del giudizio che si mostra e si palesa come sintesi delle due attività del giudicare e del comprendere. Tutte le differenziazioni tra storia e giudiziario, che si reggono propriamente sulla distinzione tra le due retoriche, secondo la quale la prima sarebbe orientata alla registrazione e l'altra alla qualificazione, negano, di fatto, l'essenza stessa del giudizio, ne tradiscono il significato profondo che esso esprime. L'affermazione che vorrebbe ricondurre la questione della storia in via esclusiva alla dimensione del comprendere obbliga infatti a confrontarsi con l'interrogativo che Jocelyn Benoist formula nei seguenti termini: «*Peut-on soustraire l'Histoire à l'horizon du jugement? Est-il possible de penser une histoire sans fin, étant entendu que ceci signifierait une histoire sans justice?*»<sup>142</sup>. Se infatti davvero si potesse disgiungere epistemologicamente il comprendere dal valutare, per poter quindi veramente distinguere il giudizio giudiziario da quello storico, si dovrebbe, congruentemente con tale assunto, in qualche modo, sottrarre la storia al giudizio. Solo così essa manterrebbe veramente quelle caratteristiche di infinitezza di possibilità di revisione, solo cioè se a nessun punto fosse possibile chiudere la questione di senso aperta in seno a essa. In altri termini, se si assume, come avviene, che la distinzione maggiore che distingue la retorica dello storico da quella del giudice risieda proprio nel fatto che quest'ultima sia destinata alla sentenza, e vale a dire alla chiu-

<sup>142</sup> J. BENOIST, *Après la fin de l'histoire*, cit., p. 17, tr. it. nostra: «Si può sottrarre la storia all'orizzonte del giudizio? È possibile pensare una storia senza fine essendo chiaro che questo implicherebbe una storia senza giustizia?».

sura, allora non si potrà che escludere, se si vuole mantenere il principio della distinzione, che sulla storia possa incombere il giudizio, inteso evidentemente come ciò che chiude, in modo definitivo, la questione del senso della storia. Il risultato di una tale impostazione epistemologica conduce a rappresentare la storia stessa come un'entità *senza fine*.

L'assenza di una fine, escatologia di una filosofia della storia quasi naturalmente accettata, impone però altresì, con l'assenza del giudizio che così si assume, l'impossibilità della giustizia. Senza fine, dunque senza giudizio, diverrebbe altrimenti impossibile procedere a una valutazione in termini di giustizia, poiché si priverebbe l'atto cognitivo della possibilità di dividere, discernere il vero dal falso, e per conseguenza anche il bene dal male. Sottrarre la storia al giudizio impedirebbe proprio questa possibilità, di invocare come imprescindibile questa relazione con l'idea di giustizia. Attraverso il giudizio sulla storia, o della storia, si rende evidente, si traduce questa difficile e pure imprescindibile relazione tra storia e giustizia. Proprio in virtù di questa incapacità della storia di porsi come neutrale rispetto ai valori di una certa comunità, ecco che allora la questione del giusto della storia, della giustizia nella storia diviene insuperabile. Attraverso il giudizio si può esprimere questa relazione e quindi mostrare come la storia sia essenzialmente e congenitamente espressione del modo con il quale i principi e i valori di una certa comunità sono ordinati. Il giudizio sulla storia diviene allora espressione di come la storia stessa ordina quei valori, li giustifica, li pone come insormontabili e, così facendo, li pone quale fondamento di una certa comunità, affinché essa possa riconoscerli e riconoscersi in essi.

La relazione che la nozione di storia intrattiene con il concetto di giustizia è evidentemente assai complessa, poiché l'idea stessa di giustizia non può che essere misurata nella storia. Quest'ultima diviene così propriamente il luogo entro cui la giustizia può realizzarsi e lo può fare solo in virtù di quell'attività specifica che si concreta nel giudizio, che diviene in tali termini istanza prima e ultima. Il giudizio, in altri termini, rappresenta non soltanto ciò verso cui un discorso si orienta, ma più propriamente ciò attraverso cui il discorso stesso si costituisce, *può costituirsi*. Nel modo stesso di costituire il discorso, dunque, un giudizio si enuncia. Anzi, il giudizio è propriamente ciò che consente la possibilità del discorso, quanto è al principio di ogni dire. (In questo senso si può affermare che il giudizio è il fondamento, così come sostiene Arendt, di ogni conoscenza).

Si delinea in questi termini il paradosso costitutivo della relazione tra giudizio storico e giudizio giudiziario: per quanto si pretenda di mostrarne la diversa natura, essi si rivelano irriducibilmente legati dal

modo stesso con il quale si costituisce il giudizio. Il giudizio rappresenta così il segno della complementarità ineluttabile di queste due scienze, una complementarità che si sostanzia rispetto all'idea di giustizia.

Conoscere la storia, comprenderne il senso, infatti, sono attività cognitive possibili solo allorché la storia stessa è ricostruita *per il giudizio*. In questo suo essere consustanziale al giudizio, allora, la storia non è semplicemente la ricostruzione di eventi passati; non si tratta unicamente di rendere presente, attraverso una struttura narrativa, ciò che è per sempre finito, sparito. Più propriamente, si tratta di dare senso, tramite questo riferimento a ciò che non c'è più, a quanto è ricercato nell'oggi. Un giudizio *al* presente, che è anche un giudizio *sul* presente e *del* presente. Un giudizio che in realtà non si propone di rispondere, di fornire una risposta su di una determinata questione, ma che piuttosto formula una domanda che investe l'oggi. Così la storia diviene capace di *assegnare* un presente, vale a dire un'unità di senso, a un *noi*, a un soggetto collettivo<sup>143</sup>. Questo racconto, di cui si costituisce la storia, permette dunque di *ricostruire un'esperienza comune*, ciò che *vuol propriamente dire costruire un popolo*<sup>144</sup>. Dire quindi che il passato consente la costituzione di un'identità, individuale o collettiva, implica di dire che quest'ultima non può essere pensata al di là del giudizio. In altri termini, la storia vuole il giudizio, vuole giudicare poiché vuole identificare e attribuire delle responsabilità. Difficile per lo storico mantenere quella frontiera, troppo fragile, tra giudicare e comprendere; difficile non ricondurre entro le categorie del giusto e del suo opposto ciò che si indaga, ciò che si ricostruisce e a cui si deve attribuire un senso; difficile eludere il momento valutativo delle proprie ricostruzioni; difficile cioè non soccombere al desiderio di giustizia che accompagna inestricabilmente quello di verità.

Se al principio dell'indagine dello storico si rintraccia un desiderio autentico di verità, se tutta l'attività dello storico è orientata alla ricerca della verità, a questa corrisponde altresì l'esigenza di giustizia. «Lo storico ha da sempre operato secondo la formula di Bloch, nel tentativo di distinguere il giudicare ed il comprendere. L'opera di Daniel Goldhagen segna invece un cambiamento. La storia vuole giudicare, attribuire delle responsabilità»<sup>145</sup>. L'ineludibile dimensione assio-

<sup>143</sup> FABIO MERLINI, *Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire?*, contributo in J. BENOIST, *Après la fin de l'histoire*, cit., p. 257.

<sup>144</sup> SALVATORE MANNUZZO, *Il fantasma della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 51.

<sup>145</sup> In questo senso la riflessione di ANNETTE WIEVIORKA, *Justice, histoire et mémoire. De Nuremberg à Jérusalem*, in «Droit et société», n. 38, 1998.

logica convoca allora la questione della responsabilità dello storico. «*L'historien sait que son regard est coloré par ses convictions personnelles. Mieux, il s'en targue*»<sup>146</sup>. Vano risulterebbe infatti il tentativo di azzerare il sistema valoriale che contraddistingue non già solo il bagaglio culturale di un determinato individuo, ma propriamente il suo stesso modo di essere; e uno storico sa bene quindi che non potrebbe in alcun modo prescindere dai valori, dai principi che lo fanno essere ciò che è, la persona che è<sup>147</sup>.

La distinzione tra il giudicare e il comprendere si rivela labile se si indaga la struttura profonda di queste due diverse attitudini cognitive, poiché infatti: «*L'historien ne peut pas plus que le juge se dispenser, en arrière plan, même s'il s'abstient d'en faire étalage, d'une échelle de valeurs, d'une différenciation explicite ou implicite, non seulement entre le vrai et le faux, mais entre le bien et le mal*»<sup>148</sup>. Se si indaga fino alla radice profonda dell'atto cognitivo del comprendere si dovrà constatare come esso si sviluppi proprio a partire dal suo connaturarsi con i principi, i valori; il momento valutativo è infatti imprescindibile poiché contribuisce a costituire quell'unità di senso di cui la comprensione testimonia. Non si tratta allora di gettare, come accennato in precedenza, la dimensione del comprendere in un soggettivismo selvaggio; piuttosto, svelare la dimensione assiologica intrinsecamente presente all'atto del comprendere consente di ricondurre quell'enunciazione alla responsabilità di chi propriamente la enuncia<sup>149</sup>. Su questa dimensione etica, assiologica, dunque, si fonda propriamente la responsabilità dello storico<sup>150</sup>. Se si ammette e si ri-

<sup>146</sup> J.-N. JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., p. 156, tr. it. nostra: «Lo storico sa che il suo sguardo è colorato dalle sue convinzioni personali. Meglio. Se ne vanta».

<sup>147</sup> In questo senso R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 153, afferma: «Si tratta dunque di una situazione di stallo. Ogni conoscenza storica è condizionata dalla sua posizione, e in questo senso relativa. Questa conoscenza permette di trattare la storia verticalmente e empaticamente, e ciò porta a asserzioni vere sul suo conto. Per dirla un po' drasticamente, la presa di posizione e l'oggettività si escludono: e ciò nonostante rimandano l'una all'altra nell'esecuzione del lavoro dello storico».

<sup>148</sup> J.-N. JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., p. 156, tr. it. nostra: «Lo storico non può, come il giudice esentarsi, di fondo, anche se si astenga dall'ostentare, da una scala di valori, da una differenziazione esplicita o implicita, non solo tra il vero e il falso, ma anche tra il bene e il male».

<sup>149</sup> In questo senso si ritrova il compito che propriamente si attribuisce alla storia, così come afferma JACQUES LE GOFF, *Intervista sulla storia*, Mondadori, Milano, [1982], 1993, p. 16: «(...) fare storia che sia il mezzo collettivo per chiarire problemi di identità, di cause, di ragioni e di responsabilità».

<sup>150</sup> F. BÈDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 324. In questo stesso senso BERNARD EDELMAN, *L'office du juge et l'histoire*, in «Droit et société», n. 38, 1998: «*C'est par là que le juge parvient à concilier liberté et responsabilité. Qu'est-ce que la liberté? C'est le pouvoir de tout dire, sans aucune censure (...) Qu'est-ce,*

conosce che: «*Le passé historique, pas plus que l'ordre de la nature, n'a de sens en lui-même, ne secrète aucune valeur; sens et valeur leur viennent des sujets humains qui les interrogent et les jugent*»<sup>151</sup>; allora si dovrà altresì constatare che la relazione della storia con il concetto di verità porta ad assumere, da parte di quel racconto di cui la storia si costituisce, una *responsabilità*. In questo senso Todorov afferma: «*Les événements ne révèlent jamais tout seuls leur sens. Les faits ne sont pas transparents; pour nous apprendre quelque chose, ils ont besoin d'être interprétés. Et de cette interprétation je serai le seul responsable*»<sup>152</sup>. Poiché il senso non si svela da sé, non si offre allo sguardo dello storico, o di un qualunque altro soggetto, che dovrebbe soltanto riceverlo, esso riposa e risponde a quei valori e principi che informano e formano l'attività del comprendere; essi allora si attestano, divengono manifesti e nei loro confronti diviene perciò possibile avanzare un giudizio. Ecco allora che l'attività dello storico, nel momento in cui si manifesta come giudizio, diviene essa stessa offerta al giudizio della comunità, rispetto alla quale lo storico assume la sua responsabilità. Una responsabilità che si rivolge non solo alla collettività, cui il racconto è indirizzato, ma più essenzialmente a quel passato, a quella storia, che viene raccontata. La storia giudica e così facendo si offre al giudizio. Risiede qui, indubbiamente, un aspetto importante per questa relazione: tramite la relazione tra giudizio e storia si costituisce e si costruisce un'identità, nel senso collettivo, come forma condivisa di *responsabilità per la verità*. Ed è quest'aspetto della nozione di storia, considerata perciò non solo come struttura narrativa per l'affermazione della verità, ma piuttosto e più essenzialmente come responsabilità per la verità, che viene appunto affermata, consentendo così di individuare in una collettività una «comunità», o meglio, è questa verità che più propriamente conferisce un'identità alla comunità.

Diviene allora chiaro a questo punto il ruolo fondamentale giocato dalle forme giuridiche di attestazione della verità. Se infatti possiamo affermare che la storia giudica, vuole giudicare, certamente non può apparire inusitata la sua aderenza a quelle specifiche forme di at-

*en l'occurrence, que la responsabilité? C'est l'éthique de l'histoire, tout dire à condition de dire tout.*

<sup>151</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal*, cit., p. 191, tr. it. nostra: «Il passato storico, così come l'ordine della natura, non ha senso in sé, non nasconde alcun valore; senso e valore provengono dai soggetti umani che li interrogano e li giudicano».

<sup>152</sup> T. TODOROV, *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991, p. 36, tr. it. nostra: «Gli avvenimenti non rivelano mai da soli il loro senso. I fatti non sono trasparenti; perché possano insegnarci qualcosa devono essere interpretati, hanno bisogno di essere interpretati. E di questa interpretazione io sarò il solo responsabile».

tribuzione della responsabilità che sono proprie del diritto. Anzi, è proprio in forza di questa stretta relazione, di questa *ambigua contiguità*, che si è resa, o quantomeno si è avvertita come necessaria, la presenza della storia, come scienza, nel processo<sup>153</sup>. Il modo di tale presenza, di questa relazione che diviene propriamente compenetrazione dell'una scienza nell'altra, e le implicazioni epistemologiche ed etiche che fa insorgere, è ciò che adesso deve essere indagato.

<sup>153</sup> Sebbene a partire da un ordine argomentativo differente, si può convergere, anche in questo testo, sulle considerazioni di G. CAPOZZI, *Temporalità e norma*, cit., p. 251: «Una sosta è indispensabile per commentare le risultanze che sortiscono dal confronto tra diritto e storia. Individualità e generalità sono le determinazioni rispettive di storia e diritto. Ma non c'è separazione né distacco tra l'una e l'altra, bensì continuità, nonostante la differenza. La generalità giuridica è una derivazione dell'individualità storica».

## Capitolo II

### *Il processo. Tra storia e diritto*

SOMMARIO: 1. Il soggetto della storia. - 1.1. Il processo e la storia. - 2. La dimensione metaforica del processo. - 2.1. Il processo come luogo. - 2.2. Il tempo del processo. - 2.3. La definizione del senso come apertura. - 3. La storia ufficiale. - 4. La questione della responsabilità. - 4.1. La responsabilità in questione: ridefinire la responsabilità collettiva. - 4.2. La dimensione simbolica della responsabilità collettiva. - 5. Ancora sulla verità nel giudizio. - 6. La testimonianza della storia. - 6.1. La lacuna significativa.

#### 1. *Il soggetto della storia*

La dimensione narrativa della storia, certamente centrale per l'identificazione di questo stesso concetto, impone una valutazione in ordine al grado di verità che ogni determinato racconto storico esprime e afferma. La storia, infatti, non è semplicemente riconducibile e riducibile a un racconto, che potrebbe in effetti sostanziarsi anche in un'affabulazione; deve invece essere altresì espressione di verità<sup>1</sup>. E in particolare, a un'analisi più approfondita sullo statuto della narritività del discorso storico si rende evidente come il modo di questa verità, la possibilità dunque di tradurre il vero per la storia, sia esperibile soltanto attraverso un *giudizio*. Si rende cioè necessario riavvi-

<sup>1</sup> In questo senso, REINHART KOSELLECK, *Futuro passato*, tr. it., Marietti, Genova, [1979], 1986, p. 153: «Che gli storici debbano scrivere i loro resoconti sui comportamenti, sull'agire e subire umano con fedeltà e verità, è un antichissimo luogo comune delle teorie estetiche e scientifiche relative alla storia. E l'assicurazione di voler procedere in questo modo compare spesso nelle opere della storiografia. La regola di non mentire e di dover dire tutta la verità fanno parte (a cominciare da Luciano e Cicerone) delle garanzie metodologiche che tutti gli storici devono esibire per non essere relegati fra gli autori di favole». Koselleck riporta dunque alla classicità l'esigenza per la storia di tradurre il vero: in questo senso, infatti, CICERONE, *De oratore*, Bur, Rizzoli, Milano, 1994, p. 163, XIV, 62, afferma: «Più vicino al vero è, invece, che, come nessuno può essere facendo su ciò che non conosce, non vi è neppure chi sia in grado di parlare eloquentemente di ciò stesso che conosce, anche molto bene, se ignora come si deve comporre e rifinire un discorso».

cinare, ridurre a un *unicum*, quelle due dimensioni – del giudicare e del comprendere – che in ambito storico sono generalmente poste, come abbiamo evidenziato nel precedente capitolo, in modo divergente, o comunque distinto. Riprendendo i termini di questa opposizione (o distinzione), si può allora constatare come: se, da una parte, è vero che l'enunciazione di un giudizio sulla storia rimane sospesa alla sua rivedibilità, se dunque il giudizio dello storico rimane «aperto»; dall'altra, è altrettanto vero che è solo tramite quel giudizio – attraverso il quale gli eventi sono ordinati e articolati, dunque narrati – che possiamo costituire quello specifico racconto che è la storia e garantirci così la possibilità della sua comprensione. Attraverso quel giudizio la storia diviene non soltanto comprensibile, ma propriamente riconoscibile come attestazione di verità, e non semplice affabulazione. In altri termini, il giudizio costituisce, anche per lo storico, la modalità con la quale si rende possibile l'accesso al vero<sup>2</sup>. Quella comprensione, che tramite il giudizio si attesta nella forma di un racconto, si realizza infatti, e può realizzarsi, nella misura in cui quello stesso racconto possa ambire a una qualificazione in termini di verità. Comprendere la storia significa infatti, in poche parole, riconoscerne la sua autenticità, la sua corrispondenza al vero.

La pretesa di verità si declina, in questo senso, secondo la rappresentazione di una figura della *totalità*: «Lo storico degno di questo nome deve presentare ogni evento come parte di un tutto, o che è lo stesso, mettere in luce, in ogni evento, la forma della storia (Geschichte) in generale»<sup>3</sup>. In tale capacità – di riuscire a tessere una narrazione che si innesti nel processo infinito con il quale viene concepita e rappresentata la storia – risiede la cauzione della sua veridicità. Come per le tessere di un mosaico, la possibilità di accedere al senso, alla comprensione, consiste ed esiste nella congruenza dell'incastro. La garanzia di verità di quel racconto, e il grado di verità di quello stesso, risiedono infatti nella capacità di accostare tra loro gli eventi

<sup>2</sup> La reciprocità che avevamo precedentemente individuato tra verità e giudizio nel mondo del diritto, si rivela essenziale in questo senso adesso anche per la definizione del concetto di storia.

<sup>3</sup> Così W. von Humboldt, citato in R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 43. Uno degli aspetti assai significativi, messi in evidenza dalle parole di Von Humboldt, rinvia alla capacità includente del concetto di storia, per cui quest'ultima è appunto rappresentata come un tutto, la cui conoscenza è quindi possibile attraverso frammenti di essa. Questo riferimento alla figura della totalità evocata da Von Humboldt si pone in netta contraddizione con la consueta rappresentazione della storia quale «apertura» al senso. Ciò che quindi cercheremo di fare nelle prossime pagine è di considerare proprio questa contraddizione insita nel concetto di storia al fine di articolare la relazione tra storia e diritto.

in modo che da quel mosaico emerga un quadro compatibile, congruente, con quel processo di senso infinito che la storia intende appunto propriamente rappresentare. Allo storico spetterebbe, infatti, come già evidenziato, di ri-prendere, ri-presentare, qualcosa che già c'è, che appartiene a un quadro di senso più ampio, dal quale deve pertanto essere estrapolato<sup>4</sup>. In tali termini si delinea la qualità maggiore di uno storico, con le parole di Von Humboldt, *degnò di tale nome*, vale a dire la sua capacità di essere neutrale e imparziale di fronte agli eventi che narra. Tuttavia, immediatamente si rivela anche la problematicità, forse più correttamente l'impossibilità, di questa neutralità. La dimensione narrativa del discorso storico obbliga, infatti, come rilevato precedentemente, a confrontarsi con la sua dimensione *parziale*, e quest'ultima evidentemente deve essere ora precisata. Si deve cioè definire cosa si intenda per parzialità, per impossibilità della neutralità del discorso storico.

La difesa dell'imparzialità dello storico, come istanza metodologica essenziale, incontra infatti l'imprescindibile dimensione relativa che esprimono le conclusioni cui quel lavoro consente di giungere. La riflessione di Fenelon<sup>5</sup>, che fa della storia la «nuda verità», in questo senso, individua solo uno dei due poli terminologici tra i quali si svolge la ricerca dello storico: l'altro polo essendo evidentemente il giudizio che su quella nuda verità si impone e si imprime, poiché «*Anche i fatti sono condizionati dal giudizio*»<sup>6</sup>. L'oggettività richiesta allo storico deve quindi coniugarsi con la presa di posizione – che il giudicare implica –, ma quest'ultima si rivela alla fin fine preponderante, in quanto risolve questa antitesi gnoseologica nel senso di una totale compenetrazione, di un'inscindibile relazione.

La questione della verità, a cui si accede tramite la forma di un giudizio, deve quindi essere affrontata tenendo in considerazione questo elemento soggettivo, imprescindibile. Questo, chiaramente, sposta il fuoco della rappresentazione del concetto di storia: lo storico

<sup>4</sup> «Certo, ciò che colpisce in questa posizione non è l'appello alla verità, ma l'esigenza ad esso prossima e volentieri congiunta, di fare apparire la verità in una forma pura e immediata. Solo se si prescinde dalla propria persona, senza passione e zelo, sine ira ac studio, dunque se si è imparziali o al di sopra delle parti e dei partiti, si può far parlare la verità stessa», così R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 153. Tuttavia, risiede proprio nella difficoltà di realizzare questa condizione di pura neutralità ed imparzialità, uno degli aspetti più problematici del fare storia.

<sup>5</sup> Cit. in R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., che riprende nei seguenti termini la riflessione di Fenelon, p. 154: «La storia ha una "nudité si noble et si manifeste", scrive Fenelon nel 1714, che non ha bisogno di nessun ornamento poetico. "Dire la nuda verità, ossia raccontare senza fronzoli i fatti che sono avvenuti". È questo il compito dello storiografo, conferma Gottsched».

<sup>6</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 174.

procede nel suo racconto alla luce di principi e valori che orientano la sua analisi; il suo giudizio, costitutivo del discorso storico, pertanto è testimonianza in primo luogo proprio del soggetto che lo enuncia e in capo al quale deve esser ricondotto. Nel discorso storico, infatti, ciò che fa senso non è evidentemente soltanto, in via esclusiva, la riproduzione narrativa di un determinato evento. È il modo di quella narrazione, come abbiamo evidenziato nel precedente capitolo, a fare senso, a meritare la sua qualificazione «storica». «Due precisazioni gnoseologiche: la fattualità di eventi accertati a posteriori non coincide mai con la totalità dei contesti trascorsi, che a suo tempo era pensabile come reale. Ogni evento assodato ed esposto storicamente vive della finzione della fattualità, ma la realtà è passata. Non per questo un evento storico diventa arbitrario o può essere posto a piacere»<sup>7</sup>. In effetti, il riconoscimento della centralità della dimensione soggettiva del giudizio non implica l'arbitrarietà di quella enunciazione<sup>8</sup>; piuttosto consente di evidenziare un aspetto, che merita certamente di essere interrogato, relativo alla capacità di quel discorso, che riproduce narrativamente dei fatti, di *identificare*, di essere cioè in grado di rivelare l'identità del soggetto che narra quei fatti.

La rilevanza del soggetto che pone la storia rinvia, quindi, non tanto al «soggettivismo» che quel racconto di fatto esprime; ma più essenzialmente in quanto comunica l'identità di quel soggetto. «Oggi, chi dice che ogni affermazione storica è legata a un certo punto di vista non è quasi mai contraddetto. Infatti, chi può negare che la storia debba essere considerata da diverse prospettive e che il cambiamento della storia si accompagni anche al cambiamento delle asserzioni storiografiche relative ad essa? La vecchia triade “luogo, tempo, persona” entra evidentemente a costituire l'opera di uno storico. Se il luogo, il tempo e le persone cambiano, sorgono nuove opere, anche se trattano o sembrano trattare lo stesso oggetto»<sup>9</sup>. Il «soggettivismo» – vale a dire il procedere del discorso storico a partire dallo sguardo che lo enuncia – che apparentemente la storia implica, si trasforma, diviene epifenomeno di un'istanza ulteriore, e trascendente, che investe la questione identitaria, vale a dire il senso stesso di quella identità che il discorso storico traduce e di cui è dunque testimonianza<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 131.

<sup>8</sup> In questo senso, sempre R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., afferma, p. 151: «La scienza storica attuale è posta dunque sotto il controllo di due istanze che si escludono reciprocamente: fare asserzioni vere e ciononostante ammettere la relatività delle proprie asserzioni e tenerne conto».

<sup>9</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 151.

<sup>10</sup> In questo senso si scrive la riflessione di PATRICK NERHOT, *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008, il quale si chiede sul punto, p. 31: «Lo storico è il

Non è infatti legata a una volontaristica determinazione la variazione di senso attribuita a un determinato evento che lo storico intende narrare. Questa variazione dipende dai cambiamenti di luogo e di tempo che su di lui insistono. È cioè determinata non dalla volontà di un soggetto, ma da ciò che trascende il singolo soggetto stesso, ma che pure lo fa essere tale. Ed è propriamente tale questione, dell'identità, a conferire alla storia stessa il suo senso. «La storia ha tanto più senso quanto più in essa si trova un “noi” ospitale, capace di aggregare consenso, di registrare un accordo confrontando e intrecciando le storie parziali secondo i criteri di rilevanza raggiunti in comune da coloro che le esaminano»<sup>11</sup>. Ricostruzioni – sempre – parziali che fanno senso appena riunite in un'immagine complessiva, includente i diversi sguardi. Tessere di un quadro ben più ampio, che lo storico va ricostruendo, e che si crea, o si svela, in virtù di un «consenso», di un accordo sulla giustapposizione di ogni singola tessera, sul modo di quell'accostamento, sulla congruenza di quell'incastro.

Da dove proviene dunque la valutazione che consente l'accordo, su quali elementi si basa quella convergenza che consente allo storico di *affermare* la verità che *enuncia*? Questa domanda fondamentale rintraccia il senso profondo del *fare storia*<sup>12</sup>, della funzione stessa

supposto soggetto del discorso o piuttosto il soggetto che discorre? Lo storico testimonia il prima o il dopo, che cosa diventa storia, insomma che cosa fa sì che il dopo si riconosca tramite, dentro, come la storia?, e conseguentemente conclude, p. 35: «Lo storico opera come trascendente, ma trascendente di un'immanenza, perché non è mai come testimone ridotto ad essere testimonianza tramite il pensiero del medesimo, che il testimone attesta la verità». Rinvia all'idea di una trascendenza, tramite la quale si comunicherebbe la storia, anche R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., pp. 117-118: «Proprio in quanto il senso della storia sta al di là di essa, Agostino consegue una libera interpretazione relativa al campo dell'azione e della sofferenza umana che lo pone in condizione di giudicare dall'alto e con particolare lucidità e acutezza gli eventi terreni». L'autore prosegue ancora: «Nei limiti in cui il tempo è solo il modo interno di esperire se stesso come creatura di Dio, Agostino può definirlo specificamente una tensione dell'anima verso il futuro. Ma questo futuro è teleologicamente al di là delle storie empiriche, anche se permette di interpretarle come storie finite».

<sup>11</sup> Lo storico Bodei così riprende il pensiero di E. Weil. Cfr. REMO BODEI, *Se la storia ha un senso*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1997, pp. 67-68.

<sup>12</sup> Si evidenzia, in questo senso, HAIDEN WHITE, *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, (a cura di) E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006, p. 189: «A partire dall'inizio dell'Ottocento il termine “storia” è venuto ad indicare non tanto il passato, quanto un processo che mette in rapporto presente e passato, presente e futuro in un complesso flusso di divenire che è causato dall'azione umana e al tempo stesso crea e determina i limiti di quell'azione. R. Koselleck ci ricorda che soltanto dopo l'inizio del XIX secolo si incominciò a parlare di “fare la storia”, “cambiare la storia” e così via, oppure a parlare della storia come di una forza o di un'entità che genera effetti, come di un processo che sfugge al controllo dell'uomo». Pertanto,

che attribuiamo e riconosciamo a questa disciplina. Rivela, infatti, che intorno al discorso storico si dispone, ancor più che un insieme di fatti, di elementi che saranno articolati per fare senso, si dispone appunto una comunità, una soggettività ampia che, attraverso il suo sguardo, pur sempre parziale, si attesta e si riconosce come tale. Svela dunque l'identità di una comunità. Si può allora affermare che il soggetto della storia non sia singolare, ma plurale. Non è dello storico soltanto che la storia, nella sua insopprimibile parzialità, dà conto; è invece di quel soggetto collettivo, del quale lo storico è parte, che essa testimonia e, ciò facendo, ne rivela l'identità. Si impone infatti la necessità di interrogare, mettere in questione il «soggetto» di quel discorso. Quel «noi», evocato da Bodei, che si costituisce, e si annida, nel discorso storico. Dunque quel discorso che definiamo storico testimonia, racconta, non soltanto il passato, ma più essenzialmente quel soggetto presente che attraverso la storia diviene presente a se stesso<sup>13</sup>. Un soggetto plurale che costituisce il discorso storico e che si istituisce tramite esso. Questa duplice relazione consente, in altri termini, di comprendere in pieno la storia che è solo in quanto testimonia di qualcos'altro (quel *noi* che si costituisce attraverso il discorso storico e senza del quale la storia, semplicemente, *non sarebbe*)<sup>14</sup>.

L'attività narrativa di cui si sostanzia la storia esprime, attraverso la ricostruzione di quel determinato passato, lo statuto di senso di un soggetto collettivo, quel «noi» cui appartiene quel narrare. Nel procedimento ricostruttivo dell'evento passato, vale a dire di ciò che non è più, e che c'è soltanto nel suo ricomporre, che non sarà mai

lo storico precisa, R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 237: «Dovremmo guardarci dall'applicare in maniera globale e indiscriminata la frase moderna secondo cui "la Storia può esser fatta". Gli uomini sono responsabili delle loro storie in cui vengono coinvolti, indipendentemente dalla circostanza che siano colpevoli o meno di ciò che consegue alle loro azioni. È dell'incommensurabilità tra l'intenzione e il risultato che gli uomini devono rispondere e ciò conferisce un senso in ultima istanza veritiero al detto secondo cui la storia viene fatta».

<sup>13</sup> «La storia, più che corrispondere al semplice pensiero del "precedente" pone il problema del "seguito", problema a cui tuttavia essa non risponderà mai, perché quel seguente è l'indicibile del dopo, che ci fa pensare come pensiamo, ma di cui non possiamo dire nulla». Così, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 129.

<sup>14</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 129: «La storia compone il racconto che testimonia un indicibile, la storia costituisce in ciò il pensiero di un oggi con la rappresentazione di uno ieri, ma uno ieri il cui principio di verità testimonia soltanto di quell'indicibile che si pensa come l'oggi». In altri termini, in ciò che si afferma sul passato si rintraccia una verità che riguarda il presente; ma questa verità sul presente si attesta nella forma di un indicibile, che appunto come tale non può esser detto, ma che tuttavia configura tutte le possibilità del dire e che avvia, in tal senso, tutti i nostri discorsi sul passato o sul futuro.

coincidente con ciò che fu, il senso di quanto accaduto, così come è stato ricostruito, parla dell'oggi<sup>15</sup>. Attraverso la storia si stabilisce un «noi» che rivela il suo senso attraverso il giudizio: non vi è infatti altra modalità possibile tramite la quale poter accedere al senso che il racconto storico vuole esprimere; il giudizio della storia comunica precisamente, attraverso questo riferimento alla dimensione identitaria, il suo valore più proprio. Che non è, come risulta da queste considerazioni, semplicemente riconducibile alla ricostruzione cronologica che si propone<sup>16</sup>. Così come afferma Reinhart Koselleck, il processo storico diviene allora «processo spirituale», nel senso che ha più a che fare con l'oggi che con il passato, ha cioè più a che fare con la ricerca di senso di un soggetto collettivo che con una scansione temporale ricostituita tramite il discorso. Quella scansione temporale dunque, più che dar conto di una cronologia, di una derivazione, rivela e spiega il senso di un'identità. «*Le processus historique externe s'avère alors être un "processus spirituel" dans lequel l'homme parvient à la connaissance de son essence. Car, pour connaître ce qu'il est, l'être humain doit savoir "comment il est devenu ce qu'il est". La critique consiste à lier ensemble l'objectivité de l'histoire et son traitement subjectif*»<sup>17</sup>. Legare insieme l'oggettività della storia e la sog-

<sup>15</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 129: «Il "prima" e il "dopo" di un evento mantengono la propria qualità temporale, qualità che non si lascia ridurre completamente alle sue condizioni di lungo periodo. Ogni evento produce qualcosa di più (e di meno) di quanto è contenuto nelle sue premesse: di qui la sua novità sorprendente». Ed in nota aggiunge: «L'espressione "di più e di meno" fissa l'assioma dell'unicità temporale. Certo, questo non esclude che una quantità infinita di condizioni entri effettivamente a costituire un evento per farlo diventare realtà».

<sup>16</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., pp. 174-175: «La disputa sull'oggettività acquista la sua forza d'urto solo là dove un fatto entra a far parte del contesto di un giudizio storico. (...) La conoscenza storica verte sempre su qualcosa di più di quel che si trova nelle fonti. (...) Ma non è solo la lacunosità di tutte le fonti, o la loro sovrabbondanza (quale si constata nella storia moderna), ciò che impedisce allo storico di accertarsi della storia passata e presente solo mediante la loro interpretazione. Ogni fonte, più esattamente ogni residuo che solo i nostri problemi trasformano in una fonte, ci rinvia a una storia che è qualcosa di più e di meno, e comunque di diverso, dal residuo stesso. Una storia non è mai identica alla fonte che la documenta». Nello stesso senso afferma ancora, p. 307: «L'eterogeneità dei fini ("le cose accadono in modo diverso da quello che si pensa")», questa determinazione specifica della successione temporale storica si fonda sulla differenza preliminare tra esperienza e aspettativa. Non è possibile tradurre direttamente l'una nell'altra. (...) Nella storia si verifica sempre di più o di meno di ciò che è contenuto nei dati preliminari».

<sup>17</sup> REINHART KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, Le Seuil, Paris, tr. fr. A. Escudier, [1975], 1997, p. 52. tr. it. nostra: «Il processo storico diviene dunque "processo spirituale" nel quale l'uomo accede alla conoscenza della sua essenza. Poiché, per conoscere ciò che è, l'essere umano deve sapere come sia divenuto ciò che è. La critica consiste a legare insieme l'oggettività della storia ed il suo trattamento soggettivo».

gettività della sua ricostruzione consente di tessere quel racconto sul passato che permette di accedere alla comprensione dell'oggi. Appartiene infatti alla nostra tradizione culturale di rappresentarci la storia come una trama che si svolge dal passato al presente. E tuttavia, quella trama che tesse la storia, questo intreccio, che fa immaginare un flusso di eventi collegati tra loro attraverso le categorie temporali del passato, del presente e del futuro, esprime qualcosa che poco ha a che fare con una temporalità, e che invece rinvia al senso stesso di quel soggetto che la pone in essere<sup>18</sup>.

### 1.1. *Il processo e la storia*

La rappresentazione del concetto di storia rinvia inevitabilmente all'idea di un movimento, che si svolge secondo una direzione precisa, e che fa convergere ogni evento passato in questo flusso inarrestabile proiettato infinitamente nel futuro. La storia si rivela così inestricabilmente legata a questa idea di *processo*. Questo concetto deve allora a questo punto esser messo in questione<sup>19</sup>. Il riferimento al processo storico è, infatti, normalmente evocato proprio per dare conto del continuo progredire della storia, del suo procedere secondo una direzione; in altri termini, esso è posto in quanto integra perfettamente quella figura del cambiamento che connota l'essenza stessa della storia, così

<sup>18</sup> In questo senso, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 12, afferma: «La storia è storica quando traduce il pensiero di un non conosciuto, pensiero del mistero, che non è svelare una verità rimasta nascosta, ma affermare un senso tramite il riferimento ad un'assenza; il cosiddetto "intreccio" è solo una forma letteraria, e sostanzialmente inesatta, di tale assunzione. Se lo storico, in un dato momento del suo pensare, crede di poter affermare, di ripetere semplicemente ciò che è stato, rivela unicamente di misconoscere profondamente il problema di metodo indotto dalla nostra struttura del pensare. Che non è mai pensiero in quanto forma di una temporalità». Su quest'ultimo punto, che nega la necessità, o la pertinenza, di un riferimento al tempo per spiegare e fondare qualunque processo cognitivo, ci soffermeremo ampiamente lungo il corso di questa riflessione. La tesi che articola queste riflessioni rintraccia la sua opportunità proprio in questa negazione della temporalità. È, in effetti, proprio a partire dalla confutazione della struttura temporale come forma della conoscenza, che si può svolgere un'analisi critica sul concetto di giudizio.

<sup>19</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 124: «Il "prima" e il "dopo" costituiscono l'orizzonte di senso di una narrazione (veni, vidi, vici), ma solo perché l'esperienza storica di ciò che forma un evento è sempre già inserita nella costrizione della successione temporale. Anche così si può leggere il detto di Schiller: la storia universale è il giudizio universale. Persino chi si rifiuta di accettare la conseguenza della massima di Schiller, ossia di risolvere l'escatologia nell'esecuzione processuale della storia, dovrà fare della sequenza del tempo storico il filo conduttore di un'esposizione; è questo per poter narrare complessi di eventi della politica, della diplomazia, delle guerre o delle guerre civili nell'irreversibilità dei loro svolgimenti».

come comunemente la rappresentiamo; tuttavia, l'idea del processo storico rinvia altresì, e per ciò che qui rileva, essenzialmente, a quest'immagine del processo giudiziario. Si rinvia cioè evocativamente a una rappresentazione nella quale è la storia, questo inesorabile procedere, a esser oggetto di giudizio. Il *processo della storia* implica anche il *processo alla storia*, per la definizione del suo senso. L'analisi della dimensione narrativa comune alle due forme di sapere ha, infatti, consentito di evidenziare che la verità è un fine cui le due scienze pervengono attraverso una trama, propriamente di ordine narrativo, ordinata da qualcosa che la trascende. La rappresentazione narrativa, in altri termini, rinvia all'immagine di un percorso cognitivo che si dispone secondo un ordine il cui principio è tuttavia indisponibile. Il progredire continuo della storia, il processo storico, diviene allora occasione per l'attribuzione di un senso, diviene cioè *processo alla storia*. Nell'ambiguità semantica di questo termine, *processo*, si annidano quindi una serie di questioni che sembra adesso opportuno considerare<sup>20</sup>.

La rappresentazione della storia si delinea così come «aperta», poiché non vi è limitazione alcuna nelle trame possibili che potranno essere tessute dagli storici; o, in altri termini, la storia è quel discorso che si rinnova sempre, ma che tuttavia, ciascuna volta, non può che assumere la forma di un giudizio. La storia è pertanto questo movimento, poiché così ce la rappresentiamo, che si rivela soltanto nel momento in cui si ricomponе nel giudizio, *per il giudizio*. In questo senso si può affermare che la storia non si rivela fino al momento in cui non esprime il suo «verdetto». E in questo termine si svela e si rivela la necessità della rappresentazione giudiziaria per consentire la comprensione del concetto di storia. Il passato, che il discorso storico ricomponе, si attesta e diviene presenza attraverso i verdetti degli storici. Il giudizio dello storico corrisponde in effetti a «un'attività di bilanciamento "congelata" nell'immagine della bilancia della giustizia che pesa la stabilità del mondo, in cui il passato è presente, con il rinnovamento del mondo, con la sua apertura all'azione, che può anche scuotere le fondamenta del mondo»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> La pertinenza del riferimento al concetto di «processo» rinvia a entrambe le significazioni di cui questo termine è portatore. Da una parte, quindi, la storia è un processo nel senso del suo svolgersi secondo una rappresentazione lineare del tempo. Dall'altra, essa è un processo, cioè convoca la questione del giudizio come occasione per la possibilità del senso. La ricerca storica è infatti *processo* nel senso che è ricerca del senso di una determinata serie di eventi e la comprensione del concetto di storia è quindi determinata dall'analisi di questi due profili: processo *della* storia, processo *alla* storia.

<sup>21</sup> Così Jerome Kohn in HANNAH ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2003, Introduzione, p. XXIV.

Il riferimento alla nozione di *processo* mostra come la relazione di contiguità tra giudizio storico e giudizio giudiziario generalmente presentata come ambigua possa invece rivelarsi assai feconda. Non si tratta evidentemente di ridurre *ad unum* il valore gnoseologico di queste due categorie, bensì di vedere come tramite esse si disegni la struttura di ciò che chiamiamo *comunità*. Nella misura in cui queste due forme del giudizio sono riportate alla figura del «processo», infatti, diviene possibile comprendere come rispondano alla domanda che investe l'identità di una collettività. Il valore di questi giudizi risiede proprio nel loro costituire e costituirsi come ciò che fonda una comunità e intorno a cui questa comunità può riconoscersi – identificarsi – come tale. Lo fa il giudizio storico, nella misura in cui pretende di dare conto della genesi di un certo passato, poiché esso ripresenta il passato secondo una ricostruzione capace di dare senso al presente, che rivela in quanto tale il senso del soggetto che propone quella domanda, che persegue quell'interrogare. Ugualmente, anche se con minore evidenza, lo fa il giudizio giudiziario, nella misura in cui, attraverso la ricomposizione dei conflitti, integra l'ordine che un certo evento ha interrotto o violato<sup>22</sup>; e procede secondo una modalità specifica e peculiare per la quale dà conto di ciò che *non deve*, non può appartenere all'identità di una certa comunità. In altri termini, la storia, per essere comprensibile, deve ordinarsi per il giudizio: questo rileva in quanto espressione identitaria; ma anche, come forma di accertamento del vero corrisponde cioè propriamente a un verdetto. Anche la storia non si sottrae alla pratica di enunciare un *verdetto*, che è quindi *verum dicere*, dire il vero, ma anche giudicare quell'evento, quel fatto passato, riportarlo a una rappresentazione precisa, definita. Questo termine, a sua volta, convoca la rappresentazione giudiziaria del giudizio. La quale allora si rivela come formula tramite la quale un'identità propriamente si attesta.

La dimensione identitaria, che la storia esprime, si impone ugual-

<sup>22</sup> La rappresentazione giuridica viene comunemente associata all'idea della costituzione di un certo ordine. In particolare, l'ordine giuridico si presenta come un ordine che non può esser violato, o meglio, alla cui violazione o interruzione corrisponde propriamente la sua realizzazione coatta. Il diritto, che è rappresentazione di un certo ordine, in questo senso, provvede a ripristinare l'ordine stesso. In ciò si rintraccia l'essenza stessa del diritto e la sua ragion d'essere, vale a dire la sua dimensione propriamente coercitiva. Su questo aspetto si veda: M. BORRELLO e P. NERHOT, *Introduzione alla cultura giuridica europea*, Giappichelli, Torino, 2011, parte seconda, Capitolo I. Il giudizio, in questa prospettiva, corrisponde al momento in cui si provvede precipuamente a ricostruire l'ordine che è stato interrotto o infranto, e questa ricostruzione procede, in particolare, dalla squalificazione dall'ordine giuridico di una certa condotta, di un certo evento. La comprensione dell'ordine giuridico, in altri termini, proviene, è resa possibile, proprio da questa esclusione.

mente come senso o fine del diritto. Tanto che queste due forme del giudizio finscono per convergere l'una nell'altra. Il discorso storico trova dunque la sua struttura fondativa nel giudizio giudiziario; i due si fondono e si fondano l'uno nell'altro. La storia pertanto non è definibile come semplice ricognizione di un certo passato, ma è altresì qualificazione di esso. L'assunto che pone la conoscenza come qualcosa che non sarebbe nemmeno possibile senza la qualificazione, senza il giudizio, consente ora di affermare che il giudizio giudiziario possa essere considerato, per antonomasia, il luogo perché un senso – e anche quello della storia – possa essere configurato e affermato.

Affrontando dunque la relazione tra verità storica e verità giudiziaria da questa prospettiva – che ruota attorno al concetto di processo – risultano di ben poco rilievo le pur evidenti differenze epistemologiche rilevabili nelle rispettive definizioni, così come sono state formulate da storici e giuristi. Piuttosto, ciò che appare estremamente interessante è l'impossibilità di distinguere, in entrambe queste due forme di giudizio, il comprendere dal raccontare e dal valutare o, con le parole di Agamben, *la non coincidenza tra fatti e verità, fra constatazione e comprensione*<sup>23</sup>. In questo scarto costitutivo del giudizio storico si evidenzia quindi la forma giuridica della storia stessa.

Giuridicizzazione del passato. Il discorso storico sembra infatti non saper rinunciare a questa metodologia, a questo procedere in un modo giuridico. In questo senso si può cogliere la fondatezza della riflessione di Ginzburg che definisce *ambigua la contiguità tra storici e giudici*, osservando come essa dipenda propriamente dall'*importanza della retorica giudiziaria per qualunque discussione sulla metodologia della storia*<sup>24</sup>. Non si tratta peraltro di dedurre la comunanza di queste due esperienze in forza di un puro riferimento linguistico, come se appunto questa affinità dipendesse soltanto dal vocabolario utilizzato; più essenzialmente, porre in questi termini la relazione consente di evincere come sia propriamente la struttura cognitiva tramite la

<sup>23</sup> Agamben afferma infatti che, se si considera quello specifico momento storico, emblematicamente rappresentato dall'esperienza di Auschwitz, si può rilevare come la conoscenza stessa di quegli eventi, di quei fatti storici, sia preordinata da un giudizio il quale, non solo orienta la ricostruzione stessa che di quegli eventi si ripropone, ma propriamente la consente. GIORGIO AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1998, p. 8: «L'aporia di Auschwitz è, infatti, la stessa aporia della conoscenza storica: la non-coincidenza tra fatti e verità, fra constatazione e comprensione». Quest'esperienza mostra infatti come il «comprendere» si situi su di un piano altro, e propedeutico, del raccontare: anzi, il filosofo afferma come la comprensione di quell'esperienza possa avvenire solo assumendo che al suo principio vi sia un inenunciabile.

<sup>24</sup> CARLO GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 66.

quale diviene possibile affermare qualche cosa in verità ad avere la medesima matrice. Per questo motivo il *processo* mostra non soltanto come le due narrazioni, del giudiziario e dello storico, abbiano delle affinità; quanto piuttosto come esse siano, laddove congiuntamente considerate, l'occasione per la costituzione stessa, attraverso il giudizio, del soggetto che giudica. L'importanza della struttura giudiziaria nella definizione della relazione tra storia e diritto in questo senso rileva non soltanto sul piano della metodologia. Forse, ancor più che dal punto di vista metodologico, la dimensione giudiziaria consente di accedere all'essenza stessa del concetto di storia, consente di coglierne, emblematicamente, il suo senso profondo.

Racchiuso nell'ambivalenza semantica del termine *processo*, nella sua duplice significazione, si rivela ora il senso stesso della storia. Il concetto di storia, in altri termini, ha sempre a che fare con l'idea di processo: quest'ultimo indica il procedere, ma in una forma specifica che ha in sé l'idea del compiuto. La storia è sempre processo, cioè percorso eseguito; racchiude in sé l'idea del finito, di una fine. La storia, infatti, è sempre, in qualche modo, già passata, e la comprensione dell'idea stessa di storia non è disgiungibile da quest'idea del processo, dall'idea che qualcosa ha già ultimato, realizzato il suo senso.

Il processo della storia o la storia come processo. Questo sintagma svela alla fine la sua duplice valenza. Esso, cioè, non invita solo a una rappresentazione di un movimento lineare che la storia compirebbe. Paradossalmente e contestualmente, esso lascia che si insinuino in questa stessa rappresentazione un'idea di arresto, di immobilità, quasi come se fosse possibile individuare nel corso della storia un punto fermo a partire dal quale essa svelerebbe il suo senso profondo. Questo luogo diviene così il terreno per operare la rappresentazione (presente) di un passato (assente)<sup>25</sup>. I processi della storia, che essi siano reali o simbolici, aprono a un passato, rivolgono cioè lo sguardo verso qualcosa di assente e, ciò facendo, mantengono *aperto* questo passato; convocano questa assenza, che diviene allora presenza della narrazione, che diviene appunto essenza del discorso storico stesso. Quest'apertura tuttavia impone e implica alcune considerazioni fondamentali relative precisamente alla funzione che si attribuisce a questi processi, vale a dire la necessità che essa sia integrata. In altri termini, la domanda di senso che investe il presente impegna il passato e lo convoca affinché, attraverso di esso, quella stessa domanda possa essere riformulata, riarticolata, possa validamente costituirsi in quanto

<sup>25</sup> In questo senso, PAUL RICCEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris, 2000.

tale. L'apertura della storia diviene così significante, carica di senso, nella misura in cui è ricondotta entro questa figura del processo. Processo di senso, dunque, tramite il quale si conferisce senso alla storia. Ecco che allora questo termine – che gioca su due piani, almeno – rinvia alla rappresentazione giudiziaria. Il *processo della storia*, inteso come percorso, cioè come capace di dare conto dell'evolversi degli eventi, del loro mutare continuo, che trasforma un presente in un passato, evoca insieme l'idea del *processo alla storia*, cioè un luogo preciso nel quale la storia addiviene, giunge, per comunicare ed esprimere il suo senso, il significato recondito del suo svolgersi secondo una direzione precisa che ci interpella. Questa interrogazione, che la storia esprime in quanto tale, resta inintelligibile infatti fin quando la storia stessa non si determina come fine, davanti al suo processo: quest'ultimo deve essere inteso allora come «luogo»: non più rappresentazione lineare di un movimento che il tempo realizza e che si traduce nel procedere appunto della storia; ma occasione, o «luogo» appunto, in cui precisamente quel movimento si arresta, divenendo così capace di produrre un'immagine stabile, fissa, «congelata», e per ciò stesso apprensibile e così, finalmente, comprensibile.

## 2. La dimensione metaforica del processo

Il termine processo, considerato nella sua accezione giudiziaria, come luogo in cui il senso del giudizio proprio della scienza giuridica si afferma e si rivela, può allora esser considerato come una *metafora*: la collettività lì si convoca, *cum vocare*, per interrogarsi sulla propria identità, e per tracciare una risposta a tale interrogativo. Più precisamente, non solo risponde alla domanda e ne risponde; in primo luogo si interroga, costruisce la domanda tramite cui si dà un senso in quanto comunità. Congruentemente con tale assunto si può allora notare come il «fatto» del giudizio giudiziario, prima di rilevare come momento dichiarativo, e quindi definitorio – poiché, secondo l'etimologia stessa del termine, il giudizio divide, discerne, presentandosi sempre attraverso quell'essenziale dicotomia colpevole/innocente che esaurisce, o pretende di esaurire, la domanda di senso di cui è investito il processo stesso<sup>26</sup> – rileva in quanto domanda, in quanto do-

<sup>26</sup> Ricondurre la rappresentazione del processo giudiziario alla dicotomia responsabilità/non responsabilità è congruente con la rappresentazione stessa del diritto come ordine capace di imporsi coercitivamente su tutti gli individui. Se si accetta quindi la rappresentazione per la quale il diritto corrisponde al mondo del *dover essere*, in grado di imporre e di imporsi sul mondo dell'*essere*, ogni giudizio può

mandare. Intrattenersi su questa dimensione del domandare consente, allora, di evidenziare come l'atto intellettuale che sostanzia il giudizio si ponga sempre su un piano ulteriore. La domanda che avvia il processo giudiziario non consiste solo in un elemento che determina una sintesi delle istanze, la realtà dei fatti e il diritto, cui il giudizio perviene, ma rileva proprio come istanza in sé. In effetti, la domanda che il giudizio ricompona non coincide mai soltanto con la pretesa che nel processo si intende far valere, ma rispetto a essa esorbita sempre. Poiché essa investe l'identità stessa del soggetto che la pone: essa è la domanda che il soggetto – collettivo – si pone riguardo la sua stessa identità.

La tesi che articola queste riflessioni consiste infatti nel rilevare come vi sia insita – in ogni processo giudiziario – una vera e propria dimensione identitaria. Questo significa che tra le pieghe di un processo, qualunque processo, è possibile rintracciare quei tratti che disegnano, e affermano, l'identità di una comunità. Certamente irriducibile a una definizione precipua che la esaurisca totalmente, questa identità (che fa sì che noi siamo quel che siamo) si rivela attraverso le domande che quella comunità pone, e si pone, nel momento del giudizio. In questo senso, considerare il processo come una metafora trova la sua pertinenza: il processo cioè si rivela metaforicamente come la struttura cognitiva tramite la quale diamo senso al nostro stesso essere nel mondo. Ricostruiamo cioè un percorso (il processo come participio passato del verbo procedere) che ci permette di dire dove siamo arrivati, o più semplicemente, dove siamo. Alla rappresentazione giudiziaria del processo corrisponde così una rappresentazione – potremmo dire – euristica, con la quale accediamo alla storia, alla nostra storia, accediamo cioè a quel «noi», soggetto collettivo, che informa e forma il discorso storico. In tale modo il processo, inteso come luogo del giudizio, consente di leggere il senso della storia e più specificamente, consente di interrogare la relazione tra storia e diritto declinandola attraverso il tema del «giudizio». Si ritrovano, la storia e il diritto, nello spazio di senso che il processo determina e istituisce, per esplicitare l'una il senso dell'altro, reciprocamente. Per consentire, nell'incontro tra le due forme di giudizio,

effettivamente essere considerato attraverso tale dicotomia: essa presuppone la possibilità della corrispondenza, o della non corrispondenza, tra l'ordine della realtà e l'ordine giuridico che intende propriamente imprimere il suo significato a quella realtà. Ricondurre il diritto a tale logica binaria consente di riconoscere nel giudizio proprio il momento che, per antonomasia, lo determina. In questo senso si veda HANS KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, [1945], tr. it. E. Gallo, Etas libri, 1994.

che lì si insedi il senso autentico e vero di quella soggettività plurale che chiamiamo comunità.

### 2.1. *Il processo come luogo*

Sebbene il riferimento al «processo» suggerisca quest'idea del flusso – ovvero di una temporalità dall'andamento lineare che condurrebbe da un inizio a una fine, legando gli eventi tra loro secondo un ordine logico, perché cronologico, e consentendo, tramite questo legame, di evincerne il senso –, il «processo» non è un tempo. Questo termine cioè deve essere inteso secondo un'altra accezione, capace di dare conto dell'apertura che la questione del giudizio traduce. Il processo è, primariamente e metaforicamente, il luogo nel quale converge il senso, o più propriamente, esso è il luogo dove è convocato l'identitario. Fuor di metafora, esso è cioè quel meccanismo cognitivo tramite il quale, e attraverso il quale, si ricerca un *soggetto collettivo*, che si ritrae dallo spazio aperto della vita, per aprirsi a sua volta alla possibilità della sua definizione; come un «noi» sempre in attesa di integrazione. In questo senso Koselleck afferma infatti: «nella ricerca e nella comprensione la storia viene in un certo modo sospesa, anche se lo storico esperisce e conosce se stesso come una parte mutevole della storia stessa»<sup>27</sup>.

Se si prosegue questo significato metaforico del termine «processo» si può allora riconsiderare il modo stesso con il quale una comunità si identifica come tale. Vi sono infatti processi giudiziari che, in qualche modo, costituiscono in modo evidente un pretesto, un *singolare pretesto*, tramite il quale sono i valori e le responsabilità di un'intera collettività a essere rimessi in discussione, ripensati, riarticolati, riaffermati. Si tratta di quei processi in cui la storia viene convocata in ausilio della definizione della causa, o meglio, si tratta di quelle situazioni in cui la presenza della storia è necessaria ai fini della stessa possibilità della causa<sup>28</sup>. Si tratta, in altri termini, di quei processi che

<sup>27</sup> Come già cit. nel Capitolo I, R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 152.

<sup>28</sup> Il riferimento, in questo senso, è ai processi svoltisi in Francia a partire dagli anni '90. Con i processi a Barbie, Touvier e Papon, infatti, si chiede agli storici di entrare nella disquisizione della causa in qualità di *testimoni*. Tale richiesta di intervento della storia ha provocato un ampio dibattito relativo, da una parte all'opportunità della presenza stessa della storia entro un processo giudiziario, e dall'altra, allo statuto (quello appunto di *testimone*) attribuito agli storici chiamati a intervenire nel giudizio. Ci occuperemo nelle prossime pagine di entrambi questi punti, che hanno tra l'altro, provocato una *querelle*, che ha anche assunto toni assai aspri. Per il momento occorre rilevare come il riferimento a questi processi consenta in realtà di proseguire le considerazioni sulla relazione tra storia e diritto. Le differenze e le af-

necessitano di un supporto della storia come disciplina scientifica per poter pervenire a una definizione della questione che investe il singolo imputato. Per tale ragione, questo pretesto è qualificabile come *singolare* perché ciò che contraddistingue il giudizio giudiziario è il suo porsi al fine di affermare le responsabilità dei singoli individui; ma è propriamente *pretestuoso*, poiché attraverso quel singolo è in realtà l'intera comunità che, come per sineddoche, si rimette in discussione, si riafferma, si giudica. Così, nel corso della nostra storia, della storia dell'umanità, si individuano momenti in cui propriamente si ricorre al giudizio nella sua forma più solenne, vale a dire quella che assume nel processo giudiziario. La comunità, come soggetto collettivo, si interroga su se stessa e lo fa attraverso quella struttura discorsiva di cui si costituisce il giudizio giudiziario. Il processo costituisce allora il luogo in cui risuona la domanda che investe l'identitario di una comunità, o meglio, esso rappresenta il luogo in cui questa domanda impegna nella costruzione e costituzione di quell'identità. Il modo di questa costruzione è una narrazione. Narrazione poiché racconta, e in tal modo qualifica ciò su cui si esprime. Presenta, o meglio, rende «presente», rende al presente, ciò che quest'ultimo ricerca. Il contenuto di questo racconto, come abbiamo precedentemente notato, si costituisce dei valori e dei principi tramite i quali una comunità si rappresenta. Il modo di questa narrazione è ciò che ora ci interessa. La modalità con la quale si realizza la costruzione dell'identità è la *negazione*.

Il riferimento al termine processo risulta estremamente emblematico poiché si racchiude in questo termine, nella sua duplice valenza etimologica, il senso stesso della relazione tra storia e diritto, e altresì ciò che la complica, ciò che la rende *ambigua*. Nel processo, inteso come *luogo* in cui si svolge il giudizio, si giocano le più importanti questioni metodologiche, poiché attorno a quei giudizi, come abbiamo detto, si dispongono i valori e i principi attraverso cui si elabora l'identità di una comunità. Nel senso che si determinano propriamente in questa sede, in questo luogo che il processo identifica, quei principi e valori che la fanno essere ciò che è.

Il giudizio, che trova nel processo la sua formalizzazione più precisa, rinvia etimologicamente, come notavamo, all'idea di un dividere e in tal modo consente di identificare un'identità attraverso l'appartenenza (e corrispondentemente, attraverso l'esclusione), poiché individua e determina quelle differenze tramite le quali procediamo ad

finità divengono infatti espressione di qualcosa che traduce propriamente il senso del giudizio allorquando le due scienze si confrontano nello stesso *luogo*, e più particolarmente, si compenetrano, si completano a vicenda nella definizione della causa.

auto-identificarci, quelle differenze che ci portano alla comprensione, a un'auto-comprensione, di ciò che siamo. Tale riconoscimento, tale identificazione, avviene peraltro secondo una modalità specifica e peculiare: la *negazione*. Con le parole di Arendt, infatti, il giudizio «*può solo farci riconoscere per quello che noi, essenzialmente, non siamo*»<sup>29</sup>. Per negazione, quindi, il giudizio ci rivela un'identità. Allorché nelle sedi giudiziarie si pone un problema relativo al corso degli eventi storici, e si convoca conseguentemente il passato, l'atto ermeneutico che gli conferisce senso ha altresì il valore di un atto costitutivo di una rottura: si intende, in altri termini, provocare e individuare una rottura tramite la quale determinare un cambiamento; è come se si dicesse: «ciò che è qui in giudizio *non può essere* ciò entro cui riconosciamo la nostra identità». Questo giudizio allora ha valenza negativa; è convocato cioè per escludere qualche cosa dal bagaglio di cui la nostra umanità, il nostro appartenere all'umanità, si costituisce. Attraverso il giudizio questa infatti si costruisce, in quanto nel processo vengono affermati principi e valori che sono stati violati, e così facendo si esclude la legittimità di tale violazione<sup>30</sup>; si tenta di ripristinare – questo almeno lo scopo simbolico di qualunque processo –, di reintegrare una certa situazione, o più estesamente un'identità collettiva la cui integrità è stata violata e deve essere riaffermata.

Il termine «processo» allora indica effettivamente una ricostruzione che però, contrariamente a ciò che siano portati a credere, ha ben poco a che fare con il tempo. In effetti, non è una ricostruzione temporale che si realizza: il fine del processo non è di ricostruire gli eventi secondo il loro stesso verificarsi, in un ordine cronologico, per dedurne e quindi attestarne il senso. O meglio, il processo non è solo questo e certamente non lo è in via primaria. La funzione che rintracciamo in un processo, qualunque sia la sua natura, è di attribuire un'unità di senso a partire dalla quale poter ad esempio articolare una ricostruzione cronologica. Non si tratta, infatti, di riproporre, articolandoli, momenti passati affinché, in virtù della costruzione narrativa, possano esprimere un senso. La questione del senso rivela nel processo la sua profondità essenziale, in quanto si traduce propriamente

<sup>29</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 12.

<sup>30</sup> Non disponiamo infatti di altri e diversi strumenti per stabilire un diritto se non la tutela dalla sua violazione. Si potrebbe quindi dire, in breve, che il diritto esiste nella misura in cui sia stato un giorno violato. Questa considerazione, a prima vista parossistica, introduce nel cuore della riflessione sul diritto la questione della violenza. Diritto e violenza, in effetti, intrattengono una relazione assai complessa e niente affatto scontata. Per alcune considerazioni in merito si rinvia a: M. BORRELLO, *Diritto e forza. La questione della regola come limite all'arbitrio giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006.

attraverso il riferimento a qualcosa che trascende il dire stesso, ma che si situa al principio di ogni enunciazione. Il senso del giudizio, in questa prospettiva, non è soltanto nella rappresentazione causale che lega il passato al presente, determinando così il senso del futuro. Il giudizio non afferma semplicemente ciò che *deve essere*, vale a dire ciò che sarà, sulla base di una ricostruzione di ciò che è stato. Il suo senso si amplifica, negando di fatto il senso stesso di quella ricostruzione, nella misura in cui essa è pensata come temporale, come traduzione cioè di un ordine temporale degli eventi indagati.

È tuttavia evidente come la questione della temporalità ricopra un ruolo essenziale nella comprensione di questo concetto di processo. In effetti, l'evocazione di una temporalità è centrale per la sua stessa rappresentazione. Generalmente, infatti, il contenuto di senso di questo termine è ricondotto a una scansione che articola un «prima» e un «dopo» e che, in particolare, si preoccupa di dare senso a questo «dopo» attraverso la ricostruzione di quel «prima»<sup>31</sup>. Questa rappresentazione, peraltro, è comune alle due differenti accezioni che possiamo ricondurre al termine processo, prima evocate. Si tratta di un modo di concepire il senso che presuppone quindi una precisa concezione della temporalità, in breve definibile come lineare, per cui gli eventi cronologici si seguirebbero senza soluzione di continuità, all'infinito, articolandosi secondo una derivazione inquadrabile attraverso la relazione di causa ed effetto. Il senso di questa rappresentazione del tempo risiederebbe dunque propriamente in questa scansione. Ora, certamente, tale rappresentazione del concetto di tempo è stata al centro di numerose critiche e ha originato declinazioni diverse fino a rovesciarne la struttura stessa<sup>32</sup>. In questa sede però non

<sup>31</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 301: «Si tratta di categorie gnoseologiche che aiutano a fondare la possibilità di una storia. In altri termini, non esiste storia che non sia stata costituita da esperienze e aspettative degli uomini in quanto agiscono e subiscono. Ma ciò non dice ancora nulla in merito alla storia ogni volta concreta e particolare, passata, presente o futura». In senso critico rispetto a questo modo di concepire la temporalità, si rinvia invece a P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., il quale avverte, p. 49: «La nostra struttura del pensare prima dopo si costituisce su una metafisica, quella della presenza di un'assenza. Ogni "attestazione" di uno "ieri" è quindi testimonianza di un "oggi" che però, da parte sua, non si enuncia. Tutte le verità storiche, nel tempo, sono sempre diverse, non perché ogni verità sarebbe, ahinoi, soltanto relativa, ma perché sono la testimonianza di quegli oggi che le suscitano». Ci intratteremo nel corso di questa riflessione specificatamente sulla questione temporale e sulla possibilità della sua critica.

<sup>32</sup> La riflessione sul concetto di tempo è certamente assai ampia e procede tramite direzioni molteplici e differenti. Tra queste, determinante è stato indubbiamente il contributo di MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, [1927], tr. it. A. Marini, Mondadori, Milano, 2011. Opera che, di fatto, ha influenzato, quando non propriamente

ci occuperemo di questo. L'aspetto invece sul quale conviene concentrare l'attenzione riguarda propriamente la specifica relazione che il concetto di processo intrattiene con la nozione di tempo, con la temporalità.

## 2.2. *Il tempo del processo*

L'analisi della dimensione temporale del giudizio è assai complessa in quanto si rivela sotto differenti profili: da una parte, infatti, tale analisi si declina secondo il modo abituale e generale di rappresentare il tempo (della storia e del diritto), e consiste quindi di un'articolazione prevalentemente cronologica tra due elementi, in generale identificabili come «passato» e «presente», oppure come «prima» e «dopo»; in questo senso, affrontare la questione del tempo del giudizio significa essenzialmente analizzare questa relazione, tra prima e dopo, come relazione causale il cui momento conclusivo è appunto il giudizio, risultato necessario di quell'articolazione. Dall'altra, la difficoltà epistemologica cui queste categorie temporali espongono il ragionamento – sottraendosi di fatto alla loro individuazione ontologica, che inverte, e dunque nega, la definizione stessa tramite la quale si presentano – consente di provare ad affrontare l'analisi sul concetto di giudizio, senza convocare alcun riferimento a esse. Questa difficoltà, in altri termini, apre il ragionamento a un'analisi critica della temporalità, consentendo così altresì di ridefinire il concetto stesso di giudizio, rinunciando a una sua rappresentazione temporale. Questa seconda possibilità costituisce evidentemente l'approdo cui la riflessione che qui presentiamo intende giungere. Come tale, necessita quindi di considerare, propedeuticamente, la strada che propriamente intende contestare.

Il tempo del giudizio allora, nella prospettiva che generalmente indaga il tempo, diviene espressione della sintesi tra due momenti<sup>33</sup>, il prima e il dopo, che si articolano secondo una relazione causale, e

determinato, la riflessione filosofica dalla seconda metà del secolo scorso. Più in particolare, tra i filosofi che hanno pensato il concetto di tempo, si distingue il contributo di Henry Bergson e di Edmund Husserl. Per una riflessione sul tempo che procede dalla lettura critica della riflessione filosofica di Sant'Agostino si rinvia a: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit. Si tratta, com'è evidente, di un concetto assai complesso, del quale quindi non è possibile restituirne, in questi brevi cenni, che alcuni suoi aspetti, che sono qui assunti criticamente e che costituiscono parte essenziale per poter procedere nella riflessione sul giudizio.

<sup>33</sup> La questione del giudizio come sintesi è centrale per la riflessione kantiana. Si rimanda in generale, in questo senso, a I. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

ciò vale sia per la storia che per il diritto. Notoriamente, infatti, si afferma che il prima sia causa del dopo, facendo di quest'ultimo l'effetto necessario di quel determinato prima<sup>34</sup>. Seppure così definita, tale rappresentazione della relazione tra tempo e giudizio si declina differentemente tra le due prospettive della storia e del diritto.

Entrambe procedono attraverso una narrazione che mette al presente ciò che è passato: scombina il modo dei tempi, e ancora più, il tempo dei modi. Poiché la ricostruzione che questa narrazione sostanzia pretende di *dire* ciò che non è, ciò che non è *più*. Essa quindi si introduce nel tempo con la pretesa di ricostruirlo e, nel farlo, lo altera in modo definitivo, ne altera irrimediabilmente l'essenza stessa. Il giudizio è sempre al presente su quanto è sempre, irrimediabilmente, al passato. Ciò implica che quanto è oggetto del giudizio debba essere preso, ripreso e condotto nel presente. Si sottrae il passato al passato per «condurlo» nel presente, per renderlo al presente; si sottrae al flusso del tempo l'evento che così viene raccontato per poter essere compreso. A questa preliminare considerazione, che accomuna le due esperienze di ricerca, tuttavia, non può che seguire il rilievo per il quale però la questione del tempo è trattata in modo opposto nelle due forme di giudizio.

Per ciò che riguarda il giudizio giudiziario, possiamo notare come esso si proponga di interrompere quella catena temporale, poiché procede cristallizzando il prima e il dopo che convoca per la costituzione del giudizio. In questo senso è stato affermato che la rappresentazione di un giudizio giudiziario sia *atemporale*. In altri termini, il giudizio giudiziario sembra corrispondere a un atto cognitivo che, proprio perché senza tempo, è essenzialmente *inumano*. «L'azione si ripiega su se stessa, e docilmente, rassegnatamente, si sottopone al giudizio. Perché questa battuta d'arresto è proprio il giudizio: un atto dunque contrario all'economia della vita, che è tutta movimento, tutta volontà e tutta azione, un atto antiumano, inumano, un atto veramente – se lo si considera, bene inteso, nella sua essenza –, che non

<sup>34</sup> Tralasciamo per il momento di interrogare la correttezza, la razionalità e la corrispondenza di tale modo di rappresentare la questione del tempo, limitandoci però in questa sede a evidenziare come tale impostazione risulti quantomeno tautologica, se non propriamente retrodittiva, nella misura in cui pretende di dare conto di ciò che è facendo di questo stesso il risultato necessario di qualche cosa che viene ricostruito al fine precipuo di dare conto di quella determinata genesi. Per una puntuale critica di questa impostazione si rinvia dunque a: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 49: «Pensare il prima significa, innanzitutto, evitare lo scoglio del pensiero della necessità (...). Ciò vuol dire anche che pensare il prima dopo non può in alcun modo rappresentarsi come il pensiero di una derivazione, di un prima, quell'«a sé», che da solo andrebbe verso il suo dopo».

ha scopo. Di quest'atto senza scopo gli uomini hanno intuito la natura divina e gli hanno dato in balia tutta la loro esistenza. Di più: tutta la loro esistenza hanno costruito su quest'unico atto»<sup>35</sup>. Si rintracciano, in questa riflessione, emblematicamente tutti gli aspetti più consistenti che definiscono il giudizio giudiziario. In primo luogo si rileva come questo giudizio corrisponda a una *battuta d'arresto*: il giudizio è infatti generalmente presentato come ciò che chiude definitivamente la questione del senso; esso interviene e quanto era indagato diviene definito, esaurito. Con il giudizio si rappresenta generalmente quell'ipostatizzazione che rivela il suo senso profondo. L'indagine si arresta; la ricerca, il dire, precipita nella forma del *detto*. Si riconosce sempre, intrinsecamente, al giudizio questa natura definitiva che è altresì definitiva. Non vi è durata nella rappresentazione giuridica, nel dire il giudizio, nel senso che esso propriamente si propone di chiudere e così collocare, quanto in esso è stato posto, fuori dal tempo, escludendo cioè che su di esso il tempo possa intervenire, possa provocare cambiamenti, variazioni. Il giudizio è, infatti, l'ultima parola che definisce e finisce, quindi, definitivamente. In altri termini, la sentenza si pone come presente a-temporale poiché determina il passato con un atto presente, che lo rende eternamente presente; quest'ultimo, in quanto atto definitorio e definitivo, sottrae questo passato al passato stesso, sottraendosi però ugualmente anche a un futuro, poiché non ammette modificazioni. Con il giudizio giudiziario, è come se il seguirsi degli eventi subisse una soluzione nella sua continuità – precisamente una *battuta d'arresto*. Il giudizio rappresenterebbe infatti il punto che insiste su una linea (di natura temporale), e che rispetto a essa ritiene il senso.

Appartiene invece alla concezione comune della storia di riconoscere nel lavoro dello storico un'instancabile ricerca di armonizzarsi con quel movimento, con quel flusso di eventi che sono appunto significativi solo in quanto ricomposizione eterna, che sono cioè concepiti come capaci di senso solo se complessivamente considerati e dunque solo se sono costantemente riarticolati. Pertanto, lo storico opera affinché la verità che enuncia possa inserirsi senza provocare interruzioni, senza fratture – o battute d'arresto – in quel flusso. La differenziazione posta all'inizio di questa riflessione tra l'attività del giudice e quella dello storico, che, come detto, contraddistingue queste due metodologie e che da ambo le parti è rivendicata, rileverebbe in particolare ed essenzialmente per questo problema di metodo. Lo storico francese Henry Rousso evidenzia come le due figure, dello

<sup>35</sup> SALVATORE SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, [1949], 1994, p. 25.

storico e del giudice, utilizzino due forme di narrazione e di intelligibilità del passato profondamente distinte e differenti: «*La justice, lorsqu'elle passe, installe par définition l'oubli après l'anamnèse car le verdict est bien une forme d'oubli: c'est jugé, c'est fini. Or, c'est un truisme que de rappeler que la justice, même si elle a été un vecteur essentiel de la mémoire depuis une vingtaine d'années, ne peut pas, sur le long terme, assumer cette fonction: seule la réflexion permanente sur le passé, non pas celle des seuls historiens, mais celle d'une société tout entière, dans sa diversité peut permettre de conserver au passé, à l'histoire, toute sa force, et tout son mystère pour l'action présente ou future*»<sup>36</sup>. La differenziazione evocata consentirebbe quindi di lasciare aperto il discorso della storia, il discorso sulla storia: soltanto così peraltro sarebbe possibile per la storia testimoniare della mutevolezza della comunità cui il discorso storico appartiene. L'apertura della storia rappresenterebbe la sua peculiarità, ciò che ne contraddistingue profondamente l'essenza. Disgiungere le due dimensioni, quindi, consente di preservare in particolare per la storia la sua caratteristica irriducibilità entro lo spazio definito e congenitamente angusto del giudizio. Permettendo alla storia di mantenere e conservare una dimensione temporale opposta a quella del diritto. Se infatti si considera generalmente il tempo della storia come quello della durata, tale caratteristica è propriamente ciò che si esclude nel tempo del giudizio.

Questa differenziazione tuttavia mostra i suoi peculiarissimi effetti quando la questione della temporalità viene considerata con riferimento al processo *alla* storia. Quando infatti è la storia a esser sottoposta al giudizio, ciò che si realizza nella relazione con la temporalità è un fenomeno particolare, che occorre precisamente indagare e che consente di comprendere, o almeno di tratteggiare, alcuni elementi di cui si compone il giudizio. La storia, infatti, non è riconducibile e riducibile soltanto al susseguirsi degli avvenimenti, al loro svolgersi senza soluzione di continuità, che trascinerebbe il mondo in un movimento senza fine. O meglio, proprio nel loro svolgimento, lo storico si iscrive entro un orizzonte preciso, che è quello del giu-

<sup>36</sup> HENRY ROUSSO, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1992, p. 710, tr. it. nostra: «La giustizia, allorquando si realizza, istituisce per definizione l'oblio dopo l'anamnesi poiché il verdetto è certamente una forma di oblio: è giudicato, è finito. Ora, è un truismo ricordare che la giustizia, sebbene è stata un vettore essenziale per la memoria, da circa vent'anni, non può, sul lungo periodo, assumere questa funzione: soltanto la riflessione permanente sul passato, non solo quella degli storici, ma quella dell'intera società, nella diversità può permettere di conservare del passato, della storia, tutta la sua forza e tutto il suo mistero, per l'azione presente o futura».

dizio: il giudizio della storia, o giudizio sulla storia, che viene però sempre presentato come inesaurito, inesauribile. Per questo motivo, quando è la Storia a essere in qualche modo *oggetto* del giudizio, un disagio si diffonde: tra le molteplici definizioni del concetto di storia che si possono rintracciare, impera l'idea che essa sia per natura *irriducibile* alla fissità: «*Science des hommes. Il faut ajouter: des hommes dans le temps. L'historien ne pense pas seulement "humain". L'atmosphère où sa pensée respire naturellement est la catégorie de la durée*»<sup>37</sup>. Che la storia sia concepita come un'esperienza che si scrive entro una temporalità non sembra infatti dell'ordine del discutibile. Tuttavia, la modalità con la quale questa temporalità si realizza sembra contraddire la sua definizione. Accolto entro le sale dei tribunali, quel giudizio sembra consegnarsi inevitabilmente a una chiusura.

Si profila così un altro aspetto della relazione tra tempo e giudizio che consente di mettere in questione il primo approccio, e consente in altri termini di ridefinire il modo stesso con il quale ci rappresentiamo la questione del giudizio, assumendone una definizione che non implica o coinvolge il tempo. La chiusura che la sentenza dovrebbe garantire si converte in apertura. E d'altra parte, l'apertura congenita della storia precipita nella forma chiusa del giudizio. Il risultato è dunque un rovesciamento della concezione temporale che consente propriamente di escludere il riferimento al tempo, che consente cioè di fare a meno del dato temporale per la comprensione. In questo senso Koselleck afferma infatti: «è sensato dire che l'esperienza tramandata dal passato è spaziale poiché si raccoglie in una totalità, in cui sono insieme presenti molti strati di tempi precedenti, che però non forniscono alcuna informazione sul prima e sul poi. Nessuna esperienza può essere misurata cronologicamente (sebbene siano databili le occasioni delle esperienze); infatti, ogni esperienza si compone sempre di tutto ciò che può essere tratto dal ricordo della propria vita e dalla conoscenza di quelle altrui. Dal punto di vista cronologico, tutte le esperienze procedono a salti nel tempo, e non creano affatto una continuità nel senso di un'elaborazione additiva del passato»<sup>38</sup>. Si deve allora uscire dalla rappresentazione della sto-

<sup>37</sup> M. HALBWACHS, *Apologie pour l'Histoire*, cit., p. 52, tr. it. nostra: «Scienza degli uomini. Bisogna aggiungere: degli uomini nel tempo. Lo storico non pensa soltanto "l'umano". L'atmosfera in cui respira naturalmente il suo pensiero è la categoria della durata». In generale, la storia è rappresentata, heideggerianamente, come quella dimensione infinita entro la quale diviene possibile la finitudine dell'uomo, della collettività. Il concetto stesso di storia convoca la dimensione dell'alterità, vale a dire che essa può essere compresa solo come ciò che consente un flusso, all'interno del quale è possibile rintracciare *i molteplici e differenti possibili*, le possibilità del reale.

<sup>38</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 306.

ria come capace di esprimere una continuità per poter comprenderne il senso. C'è, nella storia, questa dimensione dell'arresto, della chiusura.

Questa stessa opposizione, d'altra parte, diviene però estremamente significativa quando la storia è convocata e si presenta nelle sale dei tribunali, quando sulla storia incombe il giudizio giudiziario. Diviene allora difficile assumere che questo movimento, che il processo storico rappresenta, possa conciliarsi con la cristallizzazione a cui la sentenza intenderebbe ridurlo. Rousseau afferma in tal senso: «*La justice, au sens large du terme, est un processus qui vise à clore un événement qui est venu rompre la continuité: elle classe, elle absout, elle condamne, et ce faisant, elle répare partiellement le dommage. Si le discours juridique est en perpétuelle évolution, l'action judiciaire s'accommode mal de l'inachevé. A un moment ou à un autre, elle est contrainte de trancher*»<sup>39</sup>. Come può allora conciliarsi questa rappresentazione della giustizia che si incontra nei tribunali con la rappresentazione del processo alla storia? La possibilità di una risposta dipende dall'interrogarsi e interrogare profondamente questo modo di procedere, questo modo di concepire l'accesso alla verità, e più profondamente ciò che da questo è implicato, l'accesso alla concezione stessa del nostro modo di intenderci nel mondo.

La modalità consueta con la quale ci rappresentiamo la questione temporale rispetto al giudizio (che essa sia storica o giudiziaria) si rivela infatti inefficiente, per diversi ordini di ragioni. In primo luogo, questo concepire il giudizio come il risultato di un'operazione che investe e riguarda due elementi – il prima e il dopo – presuppone che sia consentita un'apprensione di quel passato di cui si pretende dare conto. In realtà, tale possibilità è congenitamente esclusa poiché presupporrebbe la capacità per ogni fatto, ogni evento indagato, di essere di per sé rivelatore del suo senso<sup>40</sup>. Abbiamo invece visto come

<sup>39</sup> H. Rousseau, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, cit., p. 708, tr. it. nostra: «La giustizia, nel senso ampio del termine, è un processo orientato a chiudere un avvenimento che ha rotto la continuità: essa classifica, assolve, condanna, e ciò facendo, ripara parzialmente il danno. Se il discorso giuridico è in perpetua evoluzione, l'azione giudiziaria si presta male all'incompiuto. Ad un certo momento, essa è costretta a decidere».

<sup>40</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 242: «Ciò che realmente accade è sempre già superato, e ciò che ne viene riferito non sarà mai più in grado di cogliere quel che è veramente accaduto. Una storia si risolve nel suo effetto. Ma, al tempo stesso, è anche qualcosa in più del particolare effetto che produce in determinate situazioni. Infatti, gli effetti stessi mutano, senza che la storia ormai passata cessi di contribuire a produrli. Ogni interpretazione retrospettiva si alimenta del carattere passato di un evento che viene fatto parlare in modo nuovo, oggi, nel presente. Dun-

tale «oggettività» del fatto corrisponda a un'istanza teoretica impossibile. Infatti, se davvero si potesse guardare al giudizio dello storico come un giudizio che riguarda esclusivamente fatti del passato, definitivamente conclusi, e dunque del tutto e per sempre disponibili, forse non si spiegherebbe nemmeno l'esigenza di distinguere questo giudizio da quello giudiziario. Anche la storia potrebbe infatti pretendere per sé la capacità di definire in modo certo e incontrovertibile ciò su cui indaga, e lo spazio aperto, che generalmente si evoca nella sua rappresentazione, potrebbe essere ricondotto entro i margini della definizione, della chiusura. Se, in altri termini, fosse veramente possibile rintracciare il senso in un passato, come se si trattasse di un'entità ontologicamente rilevabile, cioè propriamente presente, si potrebbe ricondurre il giudizio a una semplice operazione quasi meccanicamente determinata: sarebbe cioè sufficiente disporre delle tecniche (e sotto questo aspetto poche differenze occorrono tra le due discipline) per pervenire a un giudizio definitivo e corretto. E invece il giudizio, secondo la definizione di Aristotele, è *Krīsis*<sup>41</sup>. È, cioè, un atto intellettuale decisamente più complesso.

Data questa complessità, risulta allora possibile riconnettere alla questione del giudizio una significazione ulteriore, o meglio, una capacità intrinseca a ogni atto che sostanzia un giudizio, a ogni processo cognitivo che si concreta in un giudicare. Si può infatti riconoscere in esso quel procedimento che si svolge certamente secondo una articolazione che ricostruisce in termini cronologici una domanda di senso, che tuttavia esprime non già semplicemente una ricostruzione temporale, quanto invece piuttosto una questione identitaria. Se, in effetti, questa rappresentazione temporale può esser messa in questione, così come appare, allora si apre il campo per una differente considerazione della questione del giudizio, che in particolare rinvia alla sua capacità di definire non soltanto ciò che ne è al suo oggetto, ma propriamente ciò che inerisce al soggetto che lo pone in essere. Si può allora comprendere, sotto questa luce, la specificità che gli storici rivendicano per il loro giudicare, che consisterebbe proprio in questo suo porsi come «aperto», cioè sempre indefinitamente integrabile e pertanto, emblematicamente riconducibile all'idea di una ricomposizione costante del soggetto che giudica e di ciò su cui giudica. L'apertura alla rivedibilità del giudizio storico indicherebbe allora una variazione della stessa struttura temporale tramite cui quel

que una vicenda storica entra nel corso discontinuo del tempo, in un corso costituito di più strati, nel quale, tramandata consapevolmente o no, viene articolata in modo sempre nuovo».

<sup>41</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino, 1995.

giudizio si costituisce, o meglio pretende costituirsi. E quest'aspetto si amplifica quando il giudizio storico sia indagato e considerato come processo. Si potrebbe quasi concludere che, in un certo senso, l'individuazione dell'identità di una collettività, ciò che la rende effettivamente tale, vale a dire una comunità, si dispone intorno e a partire da questi momenti, dove il processo non è soltanto il luogo di un giudizio sulla storia o della storia, ma più precisamente il luogo in cui e tramite cui una comunità si costituisce come tale. Il processo, per conseguenza, deve essere inteso non soltanto come luogo di produzione di una verità, la verità processuale; quando il processo indaga la storia, infatti, qualcosa di più essenziale si realizza. Attraverso il giudizio della storia che si svolge nel procedimento giudiziario si può infatti evidenziare come sia il modo stesso di concepirsi come comunità che si realizza, che si attua. Il processo ha, in questi casi, a che fare con la questione dell'identità, nel senso che partecipa della costituzione di un'identità, quella propriamente collettiva, che fa di una pluralità di soggetti una comunità.

### 2.3. *La definizione del senso come apertura*

Quando è la storia a essere imputata o testimone nel giudizio, la chiusura che la sentenza dovrebbe garantire e realizzare, si converte in un'apertura infinita, poiché il giudizio non si consegna all'oblio, bensì esso si scrive *per la memoria*. Da una parte, quindi, la storia non può sottrarsi al giudizio che la chiude. Dall'altra, quando questo giudizio è posto, essa anziché chiudersi, e cioè finire, si consegna all'eterno, si pone fuori dal tempo. «*Il ne s'agit plus là du "tribunal de l'Histoire" au sens classique du terme qui annonce une forme de clôture de l'événement et montre que la postérité a pris ses distances avec le passé. Il s'agit de tribunaux temporels dont la caractéristique est de maintenir au contraire ce passé ouvert, puisqu'il est mis en "délibéré", et de façon récurrente ou permanente. Ces tribunaux sont dans l'illusion que le verdict prononcé, réel ou virtuel, va se substituer au tribunal de l'Histoire*»<sup>42</sup>. L'illusione, evocata dallo storico francese, può essere invece considerata come l'occasione per pensare, attraverso quella che pretenderebbe essere una forma della chiusura, ciò

<sup>42</sup> H. Rousso, *La hantise du passé*, cit., p. 89, tr. it. nostra: «Non si tratta del "Tribunale della Storia" nel senso classico del termine che indica una forma di chiusura dell'avvenimento e mostra che la posterità ha preso le sue distanze dal passato. Si tratta di tribunali temporali la cui caratteristica è al contrario di mantenere aperto questo passato, in quanto esso è posto in giudicato, e in modo ricorrente e permanente. Questi tribunali sono nell'illusione che il verdetto pronunciato, reale o virtuale, si sostituisca al tribunale della storia».

che propriamente è irriducibile alla chiusura, alla definizione precipua. Un'occasione, in altri termini, per interrogare quella forma stessa del giudizio, per intravedere in esso un *modo*, l'unico di cui si dispone, per accertare la verità, per poter accedere a essa; per poter dire, sempre e incontrovertibilmente, che essa è affermata in quel dato enunciato.

Attraverso il giudizio della storia si perviene dunque a identificare un modo con cui accedere al senso profondo delle cose. Non già perché esso sia veramente in grado di definire, di determinare in modo definitivo la ricerca di senso; ma più profondamente perché in conseguenza della sua incapacità di «per sempre stabilire», testimonia di quanto è propriamente alla base del nostro conoscere: testimonia cioè della impossibilità di procedere a una identificazione statica di ciò che siamo, e per conseguenza testimonia altresì dell'instancabile ricerca di cui si costituisce qualunque soggettività, e quella collettiva in particolare. Il giudizio della storia, infatti, si determina portando con sé un'istanza di apertura verso ciò che sfugge all'individuazione precipua e che tuttavia consente propriamente di accedere alla comprensione di quell'indicibile che come tale consente di *dire*, di dire la verità.

La riconsiderazione della struttura temporale con la quale generalmente si individua l'atto del giudizio permette adesso di procedere nell'analisi di questo concetto attraverso una prospettiva che si insinua tra la dimensione epistemologica aperta del domandare e la inevitabile esigenza della chiusura che la risposta esprime. In altri termini, la concezione atemporale del giudizio implica una definizione di questo stesso concetto tramite il riferimento all'articolazione tra apertura e chiusura. La prima considerazione che si può allora fare è di ordine generale e investe la questione più ampia del giudizio. Ogni giudizio infatti ripropone la difficoltà della scelta, della decisione entro la quale esso stesso deve convergere e che si pone come possibilità di ricondurre entro uno spazio definito quell'apertura che il domandare esprime. Non si tratta cioè di articolare un prima e un dopo come strumenti, categorie del tempo, ma si può invece riconoscere nel giudizio la possibilità di ridurre ciò che si presenta essenzialmente come ampio, senza limiti, entro uno spazio preciso, definito. La scelta che il giudizio, in questo senso, esprime rinvia infatti alla possibilità di determinare questi limiti, questi margini entro i quali il senso di quel giudizio può essere individuato.

A partire da tale considerazione, di ordine generale, si può allora porre una relazione tra giudizio storico e giudizio giudiziario e precipuamente in questo senso i due giudizi rivelano la loro intrinseca affinità. Il *diritto*, come la *storia*, diviene conoscibile solo allorquando

precipita nella forma del giudizio e quest'ultimo corrisponde propriamente alla riconduzione del senso entro una precisa definizione. In questa fine, che il giudizio determina, è dunque inscritta la questione del senso, del suo senso, vale a dire della sua capacità di intervenire sulla realtà, sulla quale incombe, per renderne possibile la comprensione. Che si tratti dunque di un giudizio giudiziario, o di un giudizio storico, l'apprensione del senso si realizza tramite questo procedimento di chiusura. La relazione tra queste due forme di giudizio consente, in questa prospettiva, di fare del regno del diritto il principio della finalità della storia: attraverso il giudizio nella sua forma giudiziaria, la storia viene ricondotta entro una rappresentazione finita e questo costituisce il presupposto imprescindibile perché si possa accedere al suo senso. Si assume infatti che la storia, in altri termini, possa esprimere un senso solo allorquando sia pensata come una «fine»; il suo senso è cioè iscritto nella sua fine, quando diviene manifesto il principio che ne ha articolato i suoi momenti, le sue manifestazioni fattuali, che sono in se stesse varie e molteplici. Il senso che così la storia esprime non rinvia semplicemente, come affermavamo, alla ricostruzione cronologica dei fatti che considera, ma propriamente nella iscrizione di una fine si delinea altresì un'immagine, tramite la quale diviene possibile delineare i tratti di questa figura della comunità<sup>43</sup>, di cui la storia intende propriamente dare conto.

Si determina dunque una fine, si attesta attraverso il giudizio una chiusura, che però immediatamente si rivela assai peculiare. Ciò che si chiude con il giudizio non è infatti soltanto una serie di eventi, che sarebbero cioè articolati in un senso o in un altro, secondo un ordine cronologico o causale; ciò che il giudizio chiude è il senso stesso della comunità che quel giudizio dispone. Si pretende, così, di riportare entro margini definitivi proprio ciò che per essenza si sottrae a qualunque possibilità della definizione.

Attraverso la concezione del giudizio come finitudine quindi si può veramente comprendere la relazione che intercorre tra il lavoro del giudice e quello dello storico. Poiché, al di là delle molteplici differenze di cui questi lavori testimoniano, vi è tuttavia un punto su cui convergono e quest'ultimo rappresenta indubbiamente il nodo teoretico principale tramite cui accedere al senso stesso e profondo del giudizio. L'analisi di questo modo di concepire il giudizio, applicata alla relazione tra storia e diritto, porta infatti, ed è questa la tesi che qui si sostiene, a rovesciare questa stessa concezione del giudizio come «chiusura», vale a dire come attestazione di quel che è stato.

<sup>43</sup> In questo senso, MARC CRÉPON, *La communauté en souffrance*, in JOCELYN BENOIST, *Après la fin de l'histoire, Temps, Monde, Historicité*, Vrin, Paris, 1998, p. 165.

Il giudizio, infatti, per la nostra tradizione culturale, consisterebbe in una decisione capace di definire e determinare definitivamente il senso, o meglio, la verità di ciò che si indaga, che per la storia, come per il diritto, è precisamente un passato. Rinunciare alla rappresentazione temporale del giudizio consente invece di cogliere quest'aspetto, fondamentale e certamente consistente, che individua nel giudizio l'espressione di un'apertura: in altri termini, l'analisi fin qui svolta consente di rovesciare la comprensione stessa del concetto di «giudizio», che non è un (de)finire, un chiudere, per sempre stabilire qualcosa che è appartenuto al passato; ma, tutt'al contrario, un modo precipuo di aprire la riflessione metodologica sulla comprensione di ciò che è al principio del giudizio stesso, vale a dire il «presente». Il presente, allora, consente di vivere l'esperienza della sua comprensione, che le due impostazioni, del giudice e dello storico, affrontano, per rifiutare qualunque proiezione escatologica<sup>44</sup>. Se il riferimento al giudizio viene compreso non già come chiusura ma come apertura, allora tale impostazione può chiarire il concetto stesso di processo, la valenza euristica di tale nozione, in modo avulso da qualunque riferimento alla temporalità.

### 3. *La storia ufficiale*

Vi è tuttavia ancora un rischio che occorre prendere in considerazione. Il riferimento al giudizio sembra, infatti, non saper rinunciare alla sua qualità definitiva. Questa rappresentazione, del resto, diviene emblematica con il giudizio giudiziario. Ed è proprio in conseguenza di questa capacità definitiva del giudizio giudiziario che l'ingresso della storia nei processi provoca sempre un certo disagio che perlomeno evoca, o più precisamente impone, una serie di considerazioni. Certamente il disagio non è dovuto all'«oggetto» del giudizio giudiziario: come avviene nel discorso storico, anche in questa sede l'oggetto è il passato; infatti, il diritto si occupa sempre del passato, di organizzare il passato in un certo modo perché un determinato senso possa essere appreso, o meglio, per dare un determinato senso al presente. Eppure, la pretesa che la storia possa validamente

<sup>44</sup> In tal modo diviene altresì possibile uscire da quella struttura relativista per cui la questione del senso dovrebbe essere ciascuna volta riportata al principio, al valore in base al quale l'articolazione tra principio e fine verrebbe disposta. Si uscirebbe cioè da una escatologia di una filosofia della giustizia, laddove appunto il principio stesso del giusto dipenderebbe esclusivamente dalla prospettiva di volta in volta assunta.

essere convocata in tribunale perché su di essa possa esser posta come suggello una sentenza, risulta stridente con la definizione stessa del concetto di storia.

Ricondurre la storia entro la logica propria dell'azione giudiziaria comporterebbe infatti di trasformare l'indagine cognitiva che la storia sostanzia in un *uso pubblico* di essa. Il giudizio fungerebbe così da strumento di accreditamento di un certo racconto storico. «Eppure non spetta al giudice o al legislatore scrivere la storia»<sup>45</sup>: si conferirebbe altrimenti uno statuto giuridico a una verità storica, il che equivarrebbe a sottrarre la storia alla discussione, e cioè a quella dimensione che precipuamente la contraddistingue. Quest'esigenza di impedire alla storia di rintracciare una cauzione giuridica corrisponde infatti alla necessità di scongiurare il pericolo dell'affermarsi di una *verità ufficiale*. Lo storico Bédarida così afferma: «*Soyons clairs: le juge et l'historien exercent des fonctions différentes, même s'il leur arrive de s'évaluer mutuellement. (...) Mais en aucun cas on ne saurait admettre l'idée d'une vérité officielle promulguée pas voie judiciaire, c'est-à-dire par une autorité étatique, puisque la justice représente à la fois l'Etat et la société*»<sup>46</sup>. L'impostazione è chiara: si tratta di affermare perentoriamente che la storia e le verità che il discorso storico afferma non possono essere ricondotte (e inglobate) da ciò che è dell'ordine del normativo. La storia, il discorso storico, per essere tale, deve rifuggire da qualunque autorità ufficiale che la certifichi, che possa certificarla, che si arroghi il diritto di porre un sigillo, un marchio che ne ipostatizzi i contenuti.

La presenza della storia all'interno di un processo giudiziario pone allora immediatamente il problema, o meglio rende manifesto il pericolo, di ridurre essa stessa a una «storia ufficiale»: un rischio da rifuggire, a meno di accettare che l'identità di una collettività, di una società, che il discorso storico costituisce, possa esser rimaneggiata, falsata da qualunque potere costituito. Il problema che pone la storia quando giunge in tribunale è, infatti, che essa possa divenire «prodotto ufficiale» dell'organo statale che se ne occupa, con gli evidenti pericoli intrinseci a una tale attività. Fare storia, dire la storia, deve

<sup>45</sup> PIERRE NORA, in «Corriere della sera», 08-05-2006. Questa riflessione rintraccia emblematicamente, e si iscrive, entro un generale atteggiamento di resistenza degli storici di fronte all'ingresso della storia nei tribunali come testimone, e per certi versi più propriamente come imputata.

<sup>46</sup> FRANÇOIS BÉDARIDA, *Touvier, le dossier de l'accusation*, Seuil, Paris, 1996, p. 35. tr. it. nostra: «Sia chiaro: il giudice e lo storico esercitano due funzioni differenti, anche se gli capita di aiutarsi mutualmente. (...) Ma in nessun caso si potrebbe ammettere l'idea di una verità ufficiale promulgata per via giudiziaria, vale a dire da un'autorità statale, poiché la giustizia rappresenta sia lo Stato che la società».

necessariamente tradursi in un atto cognitivo aperto alla discussione. Per tale ragione il rilievo che constata la neutralità del giudice, certamente indispensabile, non costituisce però una garanzia sufficiente: corrisponde propriamente al tentativo di conciliare questa contraddizione intrinseca tra la storia e il tribunale, ma questo riferimento alla neutralità serve più che altro per sottolineare l'importanza di tale atteggiamento conoscitivo in riferimento al discorso storico. «*Autrement dit, le juge est neutre car, s'il sortait de sa neutralité, c'est-à-dire s'il prenait position en faveur de telle ou telle thèse, il la rendrait "officielle". Or, l'histoire ne peut être "officielle", sous peine de devenir "mythique" ou, si l'on préfère, "certaine". Qu'est ce qu'une histoire évidente en effet, sinon celle d'une transparence indiscutable? Or, à l'image même de la démocratie, l'histoire doit, à toutes forces, demeurer contradictoire*»<sup>47</sup>. Difendere l'essenza della storia, anche e soprattutto allorquando essa sia trascinata entro le stanze di un tribunale, tuttavia implica di riconoscere la presenza di un ostacolo epistemologico fondamentale. Se, infatti, l'esigenza di contraddittorio permanente si scontra in modo inconciliabile con il carattere di certezza conferito e riconosciuto al diritto e alle sue sentenze, allora, dovrà esser totalmente ridefinito, ripensato, quel giudizio che pretenderà comunque di imporsi sulla storia.

La presenza della storia nei processi giudiziari implicherebbe, infatti, la possibilità, anche per il giudizio storico, di precipitare in una forma definitiva, sottratta cioè alla indefinita possibilità di revisione che contraddistingue invece l'essenza stessa del discorso storico, così com'è concepito in generale dalla dogmatica. Comprensibile dunque la difficoltà ad ammettere, da parte degli storici, questa stessa presenza entro una qualunque causa giudiziaria. A testimoniare della *diffidenza*<sup>48</sup> nei confronti della presenza della storia entro le sale giudiziarie, il monito che gli storici ripetono impone di identificare come radicalmente diverso l'atteggiamento cognitivo nei due campi del sa-

<sup>47</sup> BERNARD EDELMAN, *L'office du juge et l'histoire*, in «Droit et société», n. 38, 1998, tr. it. nostra: «In altri termini, il giudice è neutro poiché, se uscisse dalla sua neutralità, cioè se prendesse posizione in favore di una certa tesi, la renderebbe "ufficiale". Ora, la storia non può essere "ufficiale" a pena di divenire "mitica", o se si preferisce "certa". Che cos'è storia evidente se non quella di una trasparenza indiscutibile? Ora, come la democrazia, la storia deve rimanere necessariamente contraddittoria».

<sup>48</sup> Il termine «diffidenza» evidenzia in modo precipuo la difficoltà che la presenza della storia in un processo fa insorgere. Tale immediata reazione, peraltro, sta in netto contrasto con l'idea stessa di processo, allorquando quest'ultimo sia concepito, come in questa sede, come luogo, spazio in cui si colloca una domanda (il domandare etimologicamente, infatti, rinvia al chiedere, all'affidare, all'affidarsi).

pere. Lo storico francese Henry Rousso sottolinea infatti: «*C'est une chose de tenter de comprendre l'histoire dans le cadre d'une recherche ou d'un enseignement, avec la liberté intellectuelle que suppose cette activité, c'en est une autre de le faire, sous serment, alors que se joue le sort d'un individu particulier. (...) L'argumentation d'un procès, là encore, n'est pas de même nature que l'argumentation universitaire*»<sup>49</sup>. Il riferimento alla libertà, evocata come libertà intellettuale, pone al centro dell'analisi tra le due forme di giudizio la questione epistemologica che investe la forma, o meglio le forme, tramite le quali si enuncia la verità; l'idea di verità, che la storia traduce ed esprime, risulta da questa dimensione specifica in cui lo storico opera in assenza di limiti nella ricerca e negli strumenti di validità utilizzati per certificare il valore di verità che viene quindi attribuito a quelle asserzioni. Riservare questa possibilità, e tutelare dunque la libertà, costituisce un momento fondamentale per il discorso storico. L'eventuale rinuncia a quest'approccio libero, rispetto alla dimensione cognitiva della ricerca della verità e della sua enunciazione, comporterebbe infatti il rischio, come già accennato, di pervenire alla scrittura di una *storia ufficiale*; in tale contesto, quindi, il lavoro dello storico troverebbe la sua legittimazione nella censura garantita dai tribunali che, con la loro capacità di chiudere attraverso la sentenza una questione, determinerebbero altresì e contestualmente la chiusura del senso di un determinato evento storico. Una chiusura che, si deve ribadire ancora, tradirebbe l'essenza stessa della nozione di storia, così com'è concepita, secondo quel paradigma storicista imperante nella nostra cultura, dalla Modernità<sup>50</sup>.

Questo pericolo, peraltro, è tutt'altro che solo astrattamente configurabile: esso si è tragicamente incarnato nella storia del XX secolo. È noto, infatti, come alla base dei totalitarismi, e in generale di tutti i regimi autoritari, vi sia un rimaneggiamento della storia, una sua vera e propria manomissione atta a conferire forza e vigore a quella soggettività artatamente creata a sostegno del governo autoritario. La costruzione di una *storia ufficiale* consente infatti di identificare un'identità collettiva che funga da soggetto agente e legittimante l'azione del potere, e diviene così propriamente strumento fondamentale per

<sup>49</sup> Così HENRY ROUSSO cit. in JEAN-NOEL JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Seuil, Paris, 1998, p. 18, tr. it. nostra: «Una cosa è tentare di comprendere la storia in un quadro di ricerca o di insegnamento, con la libertà intellettuale che quest'attività suppone; un'altra cosa è farlo sotto giuramento laddove si giochi la sorte di un individuo specifico. (...) L'argomentazione di un processo, anche qui, non è della stessa natura dell'argomentazione universitaria».

<sup>50</sup> Per questa prospettiva si veda JOSELYN BENOIST, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, cit., pp. 40-41.

la sussistenza stessa di quel regime, a cui propriamente le masse sono chiamate ad aderire<sup>51</sup>.

Il rimaneggiamento della memoria storica, la costituzione di una certa immagine del passato, per poter produrre un'identità che sia espressione congruente con l'autorità costituita, che illiberalmente detiene il potere in termini assoluti, e che giunge fino al limite di detenere il potere di scrivere la storia, è manifestazione, emblematica e tragica, della «legittimazione» del potere autoritario e totalitario. In questo senso, Arendt illustra diffusamente come i totalitarismi non solo si rafforzino, ma propriamente si costruiscano a partire da una riscrittura del passato, o meglio, da una mistificazione di esso<sup>52</sup>. Il fondamento stesso di questi regimi infondo può esser rintracciato proprio in questa costruzione-ricostituzione di una memoria comune e collettiva che sia in grado di testimoniare di quella nuova identità cui s'intende dar vita e che sarà imposta come l'unica possibile, negando per questa via ogni forma di dissenso. «*Les régimes totalitaires du XX siècle ont révélé l'existence d'un danger insoupçonné auparavant: celui d'une mainmise complète sur la mémoire. (...) Les exemples de cet effort pour contrôler la mémoire sont innombrables et bien connus. "L'histoire entière du Reich peut être relue comme une guerre contre la mémoire" écrit avec raison Primo Levi: parmi les procédés les plus communs utilisés en vue de contrôler la circulation de l'information, on peut d'abord mentionner l'effacement des traces*»<sup>53</sup>.

Ripartire il discorso storico entro l'accertamento giudiziale offre

<sup>51</sup> Fondamentale su questo punto la riflessione di ELIAS CANETTI, *Masse e potere*, Adelphi, Milano, 1981. L'autore, come è noto, fornisce un'attenta analisi di come e perché le masse obbediscano al capo, di come quindi si realizzi la soggezione di una collettività, che si costituisce come massa, di fronte a un solo individuo, nella misura in cui quel soggetto istituisce e definisce integralmente l'identità di un'intera collettività.

<sup>52</sup> HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Einaudi, Torino, 2004, in partic. parte terza, pp. 471 e seg. In particolare, sullo stalinismo afferma, p. 472: «La pubblicazione nel 1938 di una nuova storia ufficiale del partito comunista fu il segno che la colossale purga che aveva decimato un'intera generazione di intellettuali russi era giunta alla fine». Si ha cioè la realizzazione massima del potere totalitario allorché la riscrittura della storia viene introiettata, assunta cioè acriticamente.

<sup>53</sup> TZVETAN TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du bien*, Laffront, Paris, 2000, p. 127, tr. it. nostra: «I regimi totalitari del XX secolo hanno rivelato l'esistenza di un pericolo inusitato fino a quel momento: quello di una manomissione completa della memoria. (...) Gli esempi di questo sforzo per controllare la memoria sono innumerevoli, e ben conosciuti. 'L'intera storia del Reich può esser riletta come una guerra contro la memoria', scrive giustamente Primo Levi: tra i procedimenti più comuni utilizzati per controllare la circolazione delle informazioni si può menzionare innanzitutto la cancellazione delle tracce».

l'opportunità di distorcerne i contenuti, di intervenire, in altri termini, sulla «materia» di cui si costituisce per costringerla entro una forma funzionale al potere. La «cancellazione delle tracce», l'opera continua di rimaneggiamento della memoria, risponde a questa logica, corrisponde anzi, alla via privilegiata per la negazione della libertà. Così, il pericolo di un *debordamento della giustizia*<sup>54</sup> si rivela tutt'altro che astratto, in quanto alla giustizia pertiene certamente, nello svolgimento dei suoi compiti, di servirsi del materiale degli archivi storici, ma tuttavia non può, e non deve, pretendere di sanzionare la storia. Per tale ragione, quasi aprioristicamente, si pone in discussione la legittimità stessa di un giudizio che intenda intervenire sulla storia a qualunque titolo, poiché si vuole escludere la possibilità di rispondere affermativamente, come suggerisce retoricamente lo storico francese Bédarida, al seguente quesito: «*Le droit doit-il dire l'histoire? L'autorité de la chose jugée suffit-elle à établir la vérité historique?*»<sup>55</sup>. Occorre allora interrogare in modo più approfondito la relazione tra storia e processo, al fine di verificarne la possibilità di salvaguardare e tutelare la libertà. Se quindi, da un lato, ammettere l'intervento della storia entro lo svolgersi di un processo giudiziario consente che quest'ultima, con i suoi strumenti cognitivi, rischiarì il senso che quel giudizio indaga; d'altro lato, l'ingresso della storia nei tribunali può altresì divenire occasione perché la storia stessa sia riscritta congruentemente, e in modo preordinato, rispetto al giudizio che si intende emettere. E per tali ragioni la presenza della storia in tribunale necessita di essere specificata e trattata con estrema cautela.

Si tratta infatti di una presenza a dir poco problematica e purtuttavia, in diversi momenti della storia dell'umanità si è confrontati con la presenza della storia nei processi giudiziari. Come se fosse inaggiungibile il fatto di dover, a un certo punto, giudicare la storia. Si avverte cioè l'esigenza di mettere in discussione il senso del passato, di un passato collettivo, al fine di pervenire, secondo questa modalità specifica, alla sua piena comprensione. La definizione della questione identitaria che la storia traduce, e che tramite il discorso storico propriamente si costituisce, diviene così formalmente assunta come momento imprescindibile di una collettività, di una comunità, che la ri-

<sup>54</sup> L'espressione si ritrova in JEAN NOEL JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., p. 50: «*Si l'on va au fond des choses, le péril est qu'on exige de la justice qu'elle se prononce en somme sur le travail des historiens. Le résultat n'est pas préoccupant à court terme, mais ce précédent d'un débordement pourrait en d'autres périodes nationales imprévisibles être gros de conséquences inquiétants*».

<sup>55</sup> FRANÇOIS BÉDARIDA, *Touvier, le dossier de l'accusation*, cit., p. 35. tr. it. nota: «Il diritto può dire la storia? L'autorità della cosa giudicata è sufficiente per stabilire una verità storica?».

cerca appunto nel «luogo» in cui essa è capace di esprimersi compiutamente, con la forza che la dimensione giuridica le conferisce.

La storia diviene così oggetto di un giudizio che può vantare i caratteri della granitica certezza che solo il diritto può effettivamente fornire. Si realizza, in questi termini, una relazione di mutua collaborazione. Da una parte, infatti, il diritto opera con i suoi strumenti di enunciazione della verità, quella definizione precipua del senso. Dall'altra, la storia, attraverso la sua capacità di reperire, raccogliere, articolare il materiale sul quale giudicare, offre a quel giudizio una base assai ampia e articolata di modo che quello stesso possa rivendicare per se stesso, oltre alla sua capacità definitoria, la sua più completa e ampia inclusività.

Tuttavia, per quanto fondamentale sia il contributo della storia in questo senso, l'importanza che questi processi rivestono non è soltanto da ricondurre alla produzione di materiale che hanno fornito e che ha permesso di arricchire il discorso storico stesso. Qualcosa di ben più pregnante si impone all'attenzione della riflessione che intende propriamente indagarli. Al di là, infatti, della capacità di accedere, tramite l'indagine giudiziaria, a una conoscenza più approfondita del materiale storico su cui si indaga, questi processi consentono una riflessione più ampia sul ruolo e sullo statuto epistemologico del giudizio. Interrogare, infatti, la relazione tra storia e giudizio, allorché quest'ultimo assuma una forma giudiziaria, permette di chiedere – anche a quanto appare sottrarsi alla misurazione assoluta e definitiva, rivendicando per sé una condizione naturale di incomensurabilità e di inconsistenza rispetto ai criteri del giudizio – di *rispondere*. Questa richiesta peraltro non si giustifica in ragione dell'impellenza della risposta che convoca, poiché ciò che rileva è propriamente il *modo* di questo domandare, il modo di essere di questa relazione tra la storia e il giudizio. O meglio, questa relazione tra storia e processo, inteso in senso giudiziario, consente di identificare nel giudizio propriamente una domanda: è questa che diviene fuoco dell'analisi, consentendo di rilevare come, tramite quel giudizio, si pone come domanda, problematizzandola, la possibilità stessa di *dire* la storia. La difficoltà epistemologica di questi processi risiede dunque in questo instabile rapporto tra la storia e il giudizio ché, se da una parte, la storia sembra essere irriducibile alla perentorietà del giudizio, dall'altra, solo attraverso quest'ultimo essa rintraccia il suo senso profondo.

L'aspetto problematico, dunque, non consiste nello stabilire se nelle sale giudiziarie possa essere scritta la storia di una determinata comunità. Se davvero il diritto si arrogasse questa prerogativa, è evidente che il rischio in cui si incorrerebbe sarebbe di far ricadere la

storia entro una dogmatica, quella giuridica. Si giungerebbe peraltro alla produzione di una *verità ufficiale*, promulgata attraverso la via giudiziaria, dunque da un'autorità, da un arbitrio. Una verità ufficiale che sarebbe anche, per questa sola ragione, una verità parziale. Questo rischio è certamente da evitare, ma questa problematica presenza della storia nei tribunali consente anche un altro ordine di considerazioni; tanto da poter affermare che il vero nodo teoretico attorno al quale si dipana il dibattito pubblico che contesta la presenza della storia nei tribunali non investa tanto il rischio di una storia ufficiale, quanto invece e, più propriamente, la definizione di un'identità che sia veramente congruente con la comunità che procede alla sua definizione, che possa cioè costituire propriamente un'auto-identificazione. I casi più recenti di questi processi lo dimostrano<sup>56</sup>. L'attenzione che questi processi hanno saputo attrarre, così come l'aspro dibattito che hanno originato, trova la sua ragion d'essere in qualcosa di ulteriore e di diverso rispetto al problema della scrittura di una storia ufficiale.

Se, indubbiamente, il caso della storia in tribunale apre un dibattito assai acceso e aspro, se effettivamente si avverte con grande intensità la problematicità della posizione della storia in un tribunale, è perché si gioca attraverso quel giudizio qualcosa di più, che tocca certamente la storia, ma più essenzialmente tocca ciò di cui la storia è fatta, la sua materia prima, la sua essenza stessa. Tocca cioè l'identitario. L'identità di una comunità, che lì si convoca, per decidere appunto. Decidere, dunque pensare se stessa. Per questo motivo l'identità, che con il giudizio si decide, deve poter testimoniare di qualcosa di ulteriore, deve essere testimonianza dell'autentico<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Come è stato precedentemente affermato, il riferimento privilegiato per queste considerazioni è costituito dai processi che si sono svolti in Francia a partire dall'inizio degli anni Novanta del secolo appena trascorso. In particolare, i processi a Papon, Barbie, Touvier. In queste occasioni, infatti, il dibattito pubblico verteva propriamente su un interrogativo: perché processare a così grande distanza di tempo uomini la cui pericolosità sociale risultava ormai pari quasi a zero? Quali erano cioè le autentiche ragioni che muovevano quei giudizi? In altri termini, l'interrogativo che percorreva le riflessioni pubbliche su tali processi poteva essere ridotto a: «perché giudichiamo?» Nelle molteplici e differenti posizioni, da cui si tenta di rispondere a tale domanda, sembra però imporsi sempre un medesimo atteggiamento: vale a dire la messa in discussione di quel «noi» che giudica: la riflessione che tali processi originano, in altri termini, investe sempre la comunità che come tale si interroga su se stessa. La risposta al perché di questi processi va dunque cercata non tanto in riferimento alla condotta dell'imputato – per quanto esecrabile – ma piuttosto nella comunità che procede a quel giudizio.

<sup>57</sup> Come rileva Paul Ricœur, si evidenzia in queste occasioni il carattere fragile della memoria, e pure la sua essenzialità nella costituzione stessa dell'identità. Egli

In questa prospettiva si comprende il tentativo, realizzato da Arendt, di interrogare il totalitarismo, o meglio, i totalitarismi. La stretta relazione tra la questione del giudizio e il totalitarismo, nell'aberrazione che produce, è infatti oggetto di uno studio attentissimo da parte della Arendt, la quale precisa che la questione del giudizio deve essere ricondotta non tanto alla possibilità di riconoscere in esso il luogo in cui si realizza una morale, come rimedio al crollo dei valori condivisi in una comunità; ma proprio, all'opposto, come rappresentazione della possibilità di resistere al conformismo di un *ethos* collettivo<sup>58</sup>. Il processo della storia svolge allora il precipuo compito di consentire l'accesso all'identitario di una comunità rispetto alla quale dunque non si aderisce, ma di cui si è precipuamente testimonianza. Non si tratta di «certificare», attraverso la sentenza, una certa identità: si tratta di metterla in questione attraverso il giudizio. Poiché il giudizio è non già la definizione definitiva, ma esso è, in primo luogo, messa in discussione. *Krisis*. La congenita rimessa in discussione, che esso etimologicamente implica, si manifesta nel modo più emblematico e forte in questi processi alla storia. È testimonianza della necessità di porre un «giudizio», in particolare nella sua forma più solenne qual è quella giudiziaria, di discutere rispetto ai fatti che non sanno integrare quello che Arendt definisce *ethos collettivo* o che tentano di resistergli. Questo giudizio sulla storia è, infatti, primariamente giudizio *per la* storia. La peculiarità dei processi che, a partire da Norimberga, hanno investito alcuni degli individui responsabili per reati del nazismo, consiste nel rilevare come il passato, vale a dire ciò che per definizione appartiene alla storia – e cioè a una narrazione su ciò che è ormai assente –, diviene presente giudiziario, riportando la riflessione entro l'orizzonte della sentenza e non più soltanto della conoscenza<sup>59</sup>. Investigare questa relazione consente di valutare se effettivamente in questo spostamento di prospettiva, che finisce – almeno apparentemente – con il negare il senso stesso della storia, un abisso sia colmato, o piuttosto si intenda imporre una frattura. Se cioè quel giudizio sulla storia, assunto nella forma perentoria della sentenza, si ponga come capace di intervenire nel corso di quella storia per chiuderne il senso, o piuttosto per vivificarlo, man-

afferma: «*Selon la théorie de Locke où la mémoire est érigée en critère d'identité. (...) Eh bien, c'est dans la problématique de l'identité qu'il faut maintenant chercher la cause de fragilité de la mémoire manipulée. Cette fragilité s'ajoute à celle proprement cognitive résultant de la proximité entre imagination et mémoire*». P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., pp. 97-98.

<sup>58</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXXVIII, Introduzione.

<sup>59</sup> In questo senso si veda ALAIN FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Gallimard, Paris, 1989, p. 11.

tenerlo aperto, e quindi vivo e propriamente presente. In altri termini, si tratta di comprendere se attraverso questi giudizi si provveda a sanare una rottura, affinché possa essere ricostituita una continuità; o piuttosto, si determini la creazione di una frattura infinita con un certo passato, affinché esso sia escluso, non partecipi alla costituzione di una certa identità.

Si comprende dunque come il rischio, possibile e in parte realizzato, di approdare all'enunciazione di una *storia ufficiale*, corrisponda a una errata impostazione del problema. «*L'histoire et la justice se sont données la main sans le savoir, la première rendant possible la seconde. Le procès a peut-être conforté l'histoire, non pas sur le plan des connaissances, mais sur celui de la pédagogie au profit du plus grand nombre, en somme des représentations de tout un chacun. Le procès de Bordeaux, même si ce ne fut jamais le but des magistrats, a fait plus que juger un homme. Il a fait écho à l'histoire*»<sup>60</sup>. La relazione tra giudizio giudiziario e giudizio storico rileva propriamente nella misura in cui essa riesce a dare conto di quell'indagine epistemologica che interroga lo statuto di verità o meglio, essa deve esser posta al fine di poter accedere all'affermazione della vera e autentica identità di una comunità.

Laddove si incorra in un processo che pretende di dire la storia, ciò che indubbiamente deve essere pensato non è il grado di ufficialità che così si conferisce a una certa serie di eventi. L'assunto che consente di ammettere un giudizio sulla storia ha infatti una valenza generale. Il fatto che la storia sia condotta in tribunale, pertanto, non sostanzia necessariamente un momento patologico nel corso della storia dell'umanità; piuttosto, quest'occasione si rivela, a un'analisi più approfondita, essenzialmente rappresentativa ed emblematicamente esplicativa di come un'identità, sia essa individuale o collettiva, possa essere messa in questione, e soprattutto possa essa stessa mettersi in questione in un «luogo» specifico, vale a dire nel *processo*.

Il giudizio, in questo senso, è parte costitutiva di quanto partecipa dell'essenza dell'identitario; consente di dire positivamente che qualcosa è, permette di affermare, e quest'atto dell'affermazione corrisponde e integra la verità di un soggetto, singolare o plurale. E in-

<sup>60</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon*, cit., p. 51, tr. it. nostra: «La storia e la giustizia si sono aiutate senza saperlo, la prima rendendo possibile la seconda. Il processo ha forse confortato la storia, non sul piano delle conoscenze, ma su quello della pedagogia a vantaggio dei molti, insomma tramite la rappresentazione dell'uno per tutti. Il processo di Bordeaux, sebbene non fosse lo scopo dei magistrati, ha fatto più che giudicare un uomo. Ha fatto eco alla storia».

sieme supera il soggetto stesso, poiché questo giudizio sulla storia del soggetto consente di dire non solo il soggetto, ma propriamente la sua autenticità, le sue radici, ciò che ne fa propriamente *quel* soggetto. In questi processi la domanda che si pone è in effetti una domanda *radicale*, radicalmente *aperta*. Il giudizio della storia, allora, si rivela come «radicamento»; esso non coincide e non si esaurisce nella sentenza che lo pone. Piuttosto, corrisponde, come afferma Arendt, alla suprema capacità dell'uomo: la più alta forma del pensiero che consente quindi di affermare e soprattutto e più essenzialmente, di affermarsi. «Pensare e ricordare sono modi in cui gli uomini mettono radici e prendono posto nel mondo – un mondo in cui tutti giungiamo come stranieri»<sup>61</sup>. Giungere come stranieri vuol dire, infatti, accedere a uno spazio recando con sé una domanda di senso: essere stranieri vuol dire infatti essere *estranei* e tale condizione implica una relazione; in tal senso, si convoca un incontro, si rappresenta cioè una domanda che non chiede semplicemente di trovare una risposta, ma che più essenzialmente, attraverso il suo costituirsi come tale, come domanda, comunica un'identità, che sebbene sconosciuta, (questo ciò che indica l'essere stranieri), è comunque percepibile, ravvisabile in questo giungere, che diviene, nel vocabolario arendtiano, un mettere radici, radicarsi appunto, identitariamente. Il giudizio, in altri termini, consiste in quest'identificazione che deve essere intesa non già come una definizione definitiva di un'identità, come cioè la cristallizzazione di un contenuto di senso che funga da risposta a quel domandare da cui pure il giudizio procede. Il giudizio è identificazione, comunica un identitario, nella misura in cui consiste di questo radicarsi, dà conto di questo convocarsi per mettere radici, autenticare la verità di cui si è espressione.

La centralità della dimensione identitaria in queste pagine è assai evidente. Del resto, che la storia sia un discorso identitario è certamente un assunto difficilmente discutibile. La peculiarità dell'approccio che qui si propone non può dunque esser rintracciato semplicemente in una risonanza da dare a quest'assunto. Piuttosto, il tentativo che qui si esprime è di riconoscere, a partire dal dato storico, nella forma stessa del giudizio, ciò che comunica e fonda un'identità. Occorre allora a questo punto indagare quest'aspetto.

<sup>61</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit, p. 86. Il giudizio, secondo Arendt, è propriamente l'attività del pensare. Consente di discernere, ma soprattutto di identificare. Per questo può dire che il pensare – ed il giudicare – costituiscono la possibilità di radicarsi, vale a dire di svilupparsi, cioè di crescere.

#### 4. La questione della responsabilità

Quando ci si trova innanzi a questi processi in cui è la storia a esser propriamente oggetto di indagine e di giudizio, si ha immediatamente l'impressione che la sentenza che da essi scaturisce abbia un valore che supera i processi stessi dai quali appunto proviene. Non si tratta cioè soltanto di un'indagine sulla responsabilità personale di un soggetto: quest'aspetto, evidentemente presente, non esaurisce il valore che, dal punto di vista epistemologico, possiamo rintracciare in questi processi. Questi processi assolvono una funzione ulteriore, che non è però quella, che parrebbe inevitabile quanto pericolosa, di *dire la storia*, di pronunciare cioè un giudizio sulla storia del passato, rendendo quindi conto di una *storia ufficiale*. Piuttosto, questa funzione ulteriore, che sembra inevitabile riconoscere a questi processi, consiste proprio nella loro capacità, e soprattutto nella necessità, che essi rispondano a una domanda che investe sì la storia, ma non la storia del passato, la storia passata che si sta interrogando. La domanda a cui questi processi devono rispondere infatti riguarda *la storia presente*, al tempo presente<sup>62</sup>. Essi quindi accolgono una domanda di senso che, sebbene non sia in alcun modo esplicitata nell'interrogazione giudiziaria, fornisce a quest'ultima il suo vero senso, cosicché la verità che quel processo indaga non si esaurisce soltanto nella ricostruzione storica di un certo evento, di un determinato fatto: quel giudizio non afferma solo una verità sul passato. Più essenzialmente, è la verità del presente che trova il suo spazio in quella sentenza. Un aspetto estremamente significativo, che si può infatti cogliere in questi processi, rinvia al fatto che solitamente in essi, così emblematici di questa ricerca di senso, le sentenze cui si perviene, per i più diversi motivi, risultano essere insoddisfacenti. Si riconoscono quindi perché la sentenza cui giungono, cui comunque possono giungere, risulta sempre, congenitamente, inadeguata, poiché i fatti che si giudicano sono incommensurabili con i normali, giuridici, criteri di giudizio<sup>63</sup>. Questa insoddisfazione indica allora propriamente da una

<sup>62</sup> Questo concetto viene formulato a partire dal lavoro di alcuni storici: in particolare in Francia, tra altri, H. ROUSSO, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, cit., p. 51: «*Si le passé peut éventuellement expliquer le présent – un truisme qui doit être constamment démontré, le présent permet en retour de mieux comprendre le passé: le passé tel qu'en-lui-même, "comme il a réellement été" – autre illusion à laquelle, malgré tout, peu d'historiens ont renoncé en dépit des discours relativistes –; le passé tel qu'il est porté par les usages culturels et sociaux de son propre temps et de ses contemporains. C'est en ce sens qu'il existe bien une histoire du temps présent*».

<sup>63</sup> In questo senso, GERMAINE TILLION, *A la recherche du vrai et du juste*, Seuil,

parte, l'esigenza di pervenire a una ricostruzione del passato che possa, in virtù della capacità definitoria conferita alla sentenza, essere riconosciuta come «autenticamente vera»; dall'altra, la consapevolezza dell'impossibilità epistemologica di un tale tipo di verità<sup>64</sup>.

Peculiare ed estremamente significativa è poi la modalità con la quale la storia è in essi convocata. La storia infatti vi accede non semplicemente come Sapere, vale a dire come scienza, con la sua grammatica e i suoi paradigmi, con i suoi criteri e le sue classificazioni; gli storici chiamati a intervenire in questi processi assumono infatti il ruolo di *testimoni*. In altri termini, la storia non svolge qui soltanto il compito di fornire elementi per la costituzione del giudizio, per integrare quegli aspetti relativi al fatto, attribuendo loro una garanzia di autenticità. Essere testimone conferisce a questa presenza della storia in questi giudizi una dimensione epistemologicamente complessa, ma certamente estremamente esplicativa ed emblematica del modo con il quale si deve dunque pensare il giudizio. Per tale ragione, occorrerà soffermarsi su questa precipua qualità della storia nel giudizio. Alcune considerazioni devono tuttavia essere preliminarmente poste.

I processi giudiziari in cui la storia è convocata come testimone offrono infatti un'occasione importante per ripensare il concetto stesso di giudizio: si può cioè riarticolare la relazione tra la domanda di senso posta e la risposta che essa convoca, di cui appunto il giudizio si costituisce, rilevando come momento essenziale di questa stessa relazione non sia la conclusione cui si giunge, bensì il modo, la modalità con la quale essa traduce e si traduce in un giudizio. In tal senso, diviene possibile riconsiderare le categorizzazioni tramite le quali di solito si formulano le considerazioni sulle qualità rispettive del giudizio dello storico e di quello proprio dei giudici, che ha luogo nei processi giudiziari.

L'idea di chiusura del giudizio giudiziario e l'apertura propria dell'attività dello storico convergono in questi processi, rivelando, nella sintesi della loro relazione, il senso profondo del giudizio, dell'atto

Paris, 2001, p. 164: «*Dans le public, certains ont dit que le verdict était sévère – ceux qui pensaient aux verdicts précédents –, d'autres ont dit qu'il ne l'était pas – ceux qui pensaient aux crimes commis. Mais en vérité, il n'est ni l'un ni l'autre, il est la conséquence quasi mathématique du procès.*».

<sup>64</sup> In questo senso si veda OLIVIER ABEL, *Justice et mal*, in A. GARAPON, *La justice et le mal*, Odile Jacob, Paris, 1997, p. 118: «*Nous revendrons pour finir sur cette épineuse question de l'«excès» du mal: excès par rapport à ce que l'on peut en dire, excès par rapport à l'action qui voudrait le réduire. Mais dans les formes de langage qui disent cet excès, le mal est de toute façon l'«inexplicable» que l'on raconte, l'«injustifiable» que l'on accuse, ou l'«insoutenable» dont on se plaint.*».

del giudicare, che non è propriamente un rispondere, nel senso di pervenire alla risposta, magari assumendo che quella stessa sia anche l'unica possibile, che sappia concludere, una volta e per sempre, l'indagine che quella domanda aveva avviato. Piuttosto, è nel porre al centro la domanda, nel suo renderla presente nel processo come spazio aperto in attesa di una sua definizione, che si può rintracciare il senso profondo del giudizio, che vale dunque come possibilità del *domandare*. È come se la presenza di questi eventi nelle sale giudiziarie, come oggetti del giudizio, dipendesse da una necessità: perpetuare una domanda e rintracciare proprio in questo «rifiuto» della chiusura il senso stesso del giudizio, che è tale allora come esclusione della possibilità della chiusura, intesa come oblio<sup>65</sup>. Poiché la cauzione del giudizio giudiziario sembra essere quella che di più, o meglio, consente di giudicare quei fatti così straordinari e, nel contempo, la straordinarietà di quei fatti impedisce che si possa veramente approdare a un giudizio, vale a dire a quel gesto cognitivo che permette, una volta per tutte, di chiudere la questione del senso.

Paradossalmente, è l'esatto contrario di quanto saremmo generalmente portati a credere: si pensa infatti che, poiché il giudizio giudiziario investe la responsabilità di un singolo, esso sia più circoscritto, vale a dire più limitato del giudizio storico, che non solo abbraccia un contesto più ampio, ma soprattutto non si chiude mai, in modo definitivo. Tuttavia, questi processi, che convocano la storia in qualità di testimone, pur continuando a costituire un momento che necessita di essere chiuso, attraverso la sentenza, mostrano la sostanziale aporia a cui il concetto di giudizio si espone; si rivela infatti in questi termini tutta la fragilità del giudizio, dal punto di vista epistemologico, data dall'incapacità di tradurre davvero una chiusura. Poiché ciò che la sentenza vorrebbe veder chiuso, e una volta per tutte, tramite il giudizio giudiziario, sfugge per sempre a tale definizione. Poiché la sentenza, mostrando in sé i caratteri di inadeguatezza rispetto alla domanda cui essa è supposta rispondere, porta con

<sup>65</sup> Attraverso questi processi, in cui la storia è convocata come testimone, diviene possibile porre in causa anche la relazione tra i concetti di memoria e oblio. Il prossimo capitolo si occuperà precisamente di quest'aspetto. Come si avrà modo di argomentare, infatti, la sentenza cui giungono questi giudizi, anziché «chiudere» la questione del senso, resta «aperta» come monito per il futuro, rivendicando per se stessa una presenza data nella forma dell'eternità. I giudizi, che questi processi giungono a formulare, non si consegnano cioè all'oblio, ma rimangono, si fissano, *per la memoria*. Sono peraltro estremamente rilevanti, anche sul piano epistemologico, le conseguenze derivanti da questa rappresentazione del giudizio: ciò che rende quindi essenziale una specifica attenzione all'analisi e alla messa in questione di questi stessi concetti di memoria e oblio.

sé, e per sempre, quell'incommensurabile, quell'irriducibile che connota propriamente il presente, l'oggi<sup>66</sup>.

#### 4.1. *La responsabilità in questione: ridefinire la responsabilità collettiva*

L'instaurarsi di questi processi investe in questo senso molto più che la responsabilità del singolo individuo che viene giudicato, molto più che il valore del singolo fatto che è propriamente condotto e discusso in giudizio. Certamente però tale dato, tale aspetto, è assai problematico. Assumere che il giudizio giudiziario investa qualcosa di più, e di più essenziale, della responsabilità del singolo, che si suppone debba accertare, pone in questione la sua stessa legittimità. Davvero possiamo accettare che tramite il processo a un individuo, tramite la responsabilità di quell'individuo si possa «processare», e per questa via determinare, una responsabilità più ampia, la responsabilità di un'intera comunità? Questo equivarrebbe a sostenere che ciascun individuo risponde non solo per se stesso, ma anche per altri, per il fatto cioè di essere ascrivibile come elemento di un gruppo di individui, come parte di una collettività: si stabilirebbe cioè il principio di una *responsabilità collettiva*<sup>67</sup>, indagata e accertata giuridicamente.

Gli aspetti problematici di una tale assunzione sono peraltro molteplici e tutti in contraddizione con l'essenza del diritto e del concetto di responsabilità giuridica. Si implicherebbe così, tra l'altro, la responsabilità anche per cose che non si sono fatte, ammettendo cioè una responsabilità anche in assenza di qualunque azione, di qualunque scelta<sup>68</sup>. Occorre allora considerare questo dato, innegabilmente

<sup>66</sup> ALAIN FINKIELKRAUT parla a questo proposito di una storia che diventa *eterno presente*, o *presenza eterna*: «*Reste à savoir... si le seul moyen pour que l'histoire n'est plus enfermée dans le carcan d'une loi scientifique, c'est que l'humanité n'ait plus d'histoire, mais une éternelle actualité*»; così in *La mémoire vaine*, cit., pp. 112-113. Specularmente, questi processi, che sono definiti secondo la loro destinazione, vale a dire *per la memoria*, divengono allora un tentativo: «*di coprire col processo, col valore eterno del processo, le malefatte...*». Così, S. SATTA, *Il mistero del processo*, cit., p. 22.

<sup>67</sup> Sul concetto di «responsabilità collettiva» si veda *infra*. Le considerazioni proposte in merito verteranno soprattutto sulla riflessione di Hannah Arendt. Cfr. H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit.; e ID., *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1992.

<sup>68</sup> Sulla questione dell'essere responsabili giuridicamente anche per cose che non si sono fatte, la riflessione in dottrina è assai ampia e ha investito in particolare l'ipotesi della responsabilità oggettiva, laddove, con le parole del Croce, si risponde giuridicamente non perché si sia responsabili di qualche cosa, ma perché *si è fatti*

presente laddove si sia confrontati con questi peculiarissimi giudizi, secondo una diversa prospettiva: non già quindi per concludere che in questi processi si sia affermata la possibilità, giuridicamente rilevante, di una responsabilità collettiva; piuttosto, ciò che sembra perentoriamente affermarsi in queste occasioni è una specifica caratteristica, una peculiare qualità del giudizio, che consiste nel trascendere se stesso: in questi giudizi, e forse più in generale in ogni giudizio, possiamo rintracciare questo valore che esorbita rispetto alla domanda esplicitamente posta; si tratta però di un esorbitare che non riguarda la risposta (un giudizio che dice di più di quanto gli è stato precipuamente domandato), ma rivela che la domanda stessa è più ampia: ciò che si chiedono questi processi, ciò che indagano, è più ampio di quanto viene esplicitamente enunciato. Esprime e si esprime tramite qualcosa che trascende il senso stesso che viene affermato<sup>69</sup>.

Non sarebbe altrimenti spiegabile la necessità, cui sembrano sottostare questi giudizi, di convocare non già un soggetto, lo storico, come *esperto* di una certa disciplina, ma propriamente un sapere, che come *testimone* deve intervenire perché si possa pervenire a una definizione della causa. Questa presenza della storia come sapere, che ci fa comprendere che in gioco c'è qualcosa di più della responsabilità del singolo soggetto imputato nel giudizio, ci consente, o forse ancor più ci impone, di mettere in questione questo stesso concetto, questo atto *inumano* e pure tutto umano, del giudicare<sup>70</sup>. Compito

*responsabili*. (B. CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945). Con riferimento al concetto di responsabilità si veda utilmente: UBERTO SCARPELLI, *Riflessioni sulla libertà politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo*, in R. ORECCHIA, *La responsabilità politica. Diritto e tempo*, cit.; NICOLA ABBAGNANO, *Il giudizio di responsabilità nella morale e nel diritto*, in *Rivista di filosofia*, 1957, n. 1; e l'ampio testo di HANS JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990. Particolare pregnanza, per le tesi sviluppate in questo capitolo, assumono le considerazioni di PAUL RICŒUR, *Le concept de responsabilité*, in «Esprit», 1994, n. 11, pp. 28-48, il quale afferma, p. 45: «Tutta la storia contemporanea di quello che viene chiamato il diritto della responsabilità, nel senso critico del termine, tende a far spazio all'idea di responsabilità senza colpa, sotto la pressione di concetti quali quelli di solidarietà, di sicurezza e di rischio, che tendono ad occupare il posto dell'idea di colpa». Si tratta allora di riconsiderare la questione della responsabilità, così com'è giuridicamente posta, nel legame che intrattiene con la dimensione morale. A partire da questo spunto, può allora essere ripensato altresì il concetto di *responsabilità collettiva*.

<sup>69</sup> In questo senso J. Habermas fa virare il senso dell'espressione «responsabilità collettiva», o più precisamente il suo omologo, vale a dire quello di «colpa collettiva» nel più significativo e pregnante senso di «memoria solidale». Cfr. in questo senso J. HABERMAS, *Storiografia e coscienza storica*, in RUSCONI G.E., *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 33 e segg.

<sup>70</sup> In questo senso assolutamente pertinente il rilievo di JEAN CARBONNIER, *Essai sur les lois*, Répertoire du Notariat Defrénois, Paris, 1979, p. 263: «Lorsque la

certamente arduo, la cui difficoltà traspare anche nelle riflessioni della stessa Arendt, la quale mette in evidenza come: «I giudici si diedero un gran da fare a spiegare che in un'aula di tribunale non si giudica un sistema, né la storia, né una tendenza storica, né un 'ismo' di qualsiasi tipo, l'antisemitismo per esempio, bensì una persona in carne ed ossa»<sup>71</sup>. Tuttavia, ciò che appare chiaro, anche a un osservatore poco attento, è che in quelle sedi effettivamente c'era in gioco molto di più. La difesa stessa di quei criminali si avvaleva della formula «atti di Stato» ed è la stessa Arendt a notare che: «La teoria che sta dietro la formula "atti di Stato" afferma che il potere sovrano può essere costretto, in particolari situazioni, a fare uso di mezzi criminali, se e quando è in gioco la sua stessa esistenza; la ragion di Stato, così recita l'argomento, non può essere frenata da considerazioni di carattere giuridico o morale, se e quando lo Stato stesso, con tutto ciò che esso implica, viene posto in questione»<sup>72</sup>. È evidente che questa formula interviene sul modo stesso di concepire la responsabilità personale, nel senso che, se non la esclude espressamente, tuttavia la «contestualizza», ne riconsidera l'estensione, ne mitiga la portata, gli effetti: la formula «ragion di Stato» oppone infatti al principio inderogabile della responsabilità delle proprie azioni, l'esistenza stessa dello Stato, vale a dire del luogo in cui quelle azioni assumono significato. In altri termini, si ammette la possibilità che, laddove in questione

*responsabilité morale se transforme en responsabilité civile est-ce toujours pour se durcir? La responsabilité morale est une angoisse qui s'étend à l'infini dans l'espace et dans le temps, qui fait de chacun de nous un fourreau de soi-même. La responsabilité civile, elle, coupe la chaîne de causalités, elle impose aux obligations la limite du possible et du raisonnable, elle se laisse grignoter par la prescription qui éteint, efface. La responsabilité civile met en nous l'oubli: c'est une grande libératrice. Le droit, quelquefois, a pour fonction de nous libérer des mœurs et de la morale».*

<sup>71</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 26.

<sup>72</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 32. In realtà, Arendt afferma che in questi processi si deve, o comunque, si dovrebbe decidere solo ed esclusivamente delle responsabilità personali, poiché non sarebbe possibile, dal punto di vista del giudizio giudiziario, appellarsi a responsabilità collettive. Secondo Arendt, lo slittamento verso la responsabilità collettiva permette l'assoluzione di tutti quei crimini, o comunque la sfumatura, l'alleggerimento della colpevolezza. Proprio al fine di non incorrere in tale rischio, Arendt richiama a una più ferma responsabilità personale come unico momento autenticamente fondante del giudizio: non vi sono infatti norme generali che possano essere imposte dall'interno al comportamento umano in materia di morale. Tuttavia, è la filosofa stessa a mettere in evidenza come di fatto in quei processi e per quei giudizi, fosse imprescindibile l'espansione del giudizio a un soggetto collettivo. L'aspetto certamente più peculiare di quei giudizi consiste infatti nel fatto che in questione vi fosse non tanto ciò che era stato compiuto dall'imputato, ma la rilevanza di questi processi risiedeva nel fatto che tramite il giudizio a quel soggetto, era un'intera comunità a interrogarsi sulle sue responsabilità ed a riconoscersi come tale.

sia l'esistenza stessa dello Stato, allora le azioni, normalmente riconducibili a una responsabilità personale, divengono invece elementi concorrenti alla formulazione di un'imputazione diversa, più ampia: siano cioè da ricondurre in capo a un soggetto che insieme li contiene tutti, poiché ne rende possibile ogni specifica manifestazione dei singoli di cui si costituisce.

Le formule «atti di Stato», «ragion di Stato» sono certamente tra le più complesse nelle implicazioni di ordine politico, etico, ma anche epistemologico e gnoseologico. Poiché richiamano e rinviando alla difficile, difficilissima, costruzione e identificazione del soggetto collettivo, principio e fine di ogni organizzazione statale, dall'Ottocento a oggi. Tuttavia, a margine di questa difficoltà, si rivela un aspetto assai importante che consente di proseguire la riflessione lungo la relazione tra storia e diritto. Si rende infatti evidente, attraverso tale formula, come a essere effettivamente posto in questione sia propriamente l'ordine dell'identità di una certa comunità. Con questa riflessione, come il processo al nazismo, o a qualunque 'ismo', così come Arendt afferma, si convoca il problema dell'identità, dell'essere stesso dello Stato come tale. In questo senso il discorso giuridico incontra, nella sua stessa essenza, al suo cuore stesso, il discorso storico, poiché è discorso identitario.

Ciò che dunque accomuna il giudizio della storia con il giudizio giudiziario si estrinseca chiaramente allorché questi giudizi si realizzano, si dipanano nel medesimo processo, e quindi è la storia a essere oggetto del giudizio giudiziario. Queste due forme di giudizio, che pure si svolgono secondo riti e narrative che, come si è mostrato, si inscrivono entro orizzonti diversi, rivelano il loro valore autentico: e vale a dire si rivelano essere momento fondamentale per la costituzione di un'identità che sia in grado di esprimere quanto nell'oggi, nel presente nella sua attualità, è una comunità.

#### 4.2. *La dimensione simbolica della responsabilità collettiva*

La presa in considerazione e l'analisi di questi processi costringe, obbliga, dunque, a confrontarsi con questo aspetto, quanto meno problematico della questione della responsabilità. Poiché il riconoscimento di un valore che – potremmo dire – supera la valutazione della responsabilità del singolo, per divenire occasione di un'interrogazione più ampia sul senso della comunità e sulla sua identità, pone evidentemente dei problemi. In altri termini, la domanda di senso è sempre più ampia di qualunque risposta possibile, o per converso, la possibilità della risposta si iscrive entro un domandare che è come tale irriducibile entro i margini di una qualunque rappresentazione defi-

nita. Arendt in proposito considera che tale slittamento dal singolare al plurale sia estremamente pericoloso, e comunque epistemologicamente scorretto, nella misura in cui contraddice il fondamento stesso della responsabilità, che è il principio primo delle relazioni intersoggettive<sup>73</sup>. Si chiede, infatti, se sia lecito o meno riconoscere, e dunque in qualche modo legittimare, il fatto che questi processi coinvolgano nel giudizio non già in via esclusiva il soggetto imputato, ma si trasformino in vere e proprie occasioni per interrogare una comunità su una responsabilità che diviene dunque collettiva. Pur trattandosi quindi di crimini, di condotte delittuose, la cui responsabilità rinvia per definizione al soggetto singolo, al soggetto cioè che come singolo è chiamato a rispondere, in questi processi si rivela un coinvolgimento collettivo. La responsabilità del singolo, in altri termini, pone in questione la responsabilità di ogni singolo, di ogni individuo che come tale ha accettato di costituire quel corpo che ha tragicamente agito, per mezzo delle sue singole parti. Non è soltanto l'imputato il soggetto su cui grava l'esigenza di rispondere, ma è ognuno, ciascun singolo individuo in quanto parte di quella comunità a doversi interrogare, a perpetuare quella domanda di responsabilità. In questo senso, allora, le considerazioni di Arendt trovano un limite. Il pericolo intrinseco di una responsabilità collettiva, cercata in tribunale, e che diviene quindi giuridicamente rilevante, non sembra costituire la modalità precipua con la quale tale responsabilità collettiva rileva. Essa infatti sembra piuttosto rinviare, e più essenzialmente, in una dimensione che potremmo definire come «simbolica». È nel potere simbolico, evocativo, di quel giudizio che trova allora spazio la responsabilità collettiva: su quel piano però essa può, e deve, esser riconosciuta come assolutamente rilevante.

Questi giudizi esprimono non soltanto quella specifica forma di

<sup>73</sup> In questo senso, H. ARENDT, *La banalità del male*, cit. La filosofa afferma infatti che l'unica forma di responsabilità che possiamo effettivamente sperimentare è quella personale, dalla quale peraltro non è in alcun modo possibile prescindere. In questo senso svolge, in particolare, alcune considerazioni sulla libertà di azione sotto la dittatura, che articola secondo la tesi per cui anche l'obbedienza costituisce una modalità di partecipazione. Non si può infatti invocare, secondo Arendt, l'esser stati costretti. Anche di fronte alla situazione apparentemente più coattiva, siamo comunque in grado di elaborare una scelta, in quanto dotati della capacità di pensiero, ciò che pertanto ci rende comunque e sempre responsabili. In questo senso si veda dell'autrice *Responsabilità e giudizio*, cit., in particolare, p. 16, laddove afferma: «(...) Mary McCarthy è stata la prima a mettere in luce questa fallacia: "se qualcuno ti punta addosso una pistola e ti dice "uccidi il tuo amico o io uccido te", ti sta semplicemente tentando". E anche se la tentazione, quando è in gioco la tua vita, può costituire un'attenuante giuridica, essa non offre comunque alcuna giustificazione morale del crimine».

responsabilità che è quella individuale e che è rappresentata dal suo ricadere su un soggetto, di investire l'individuo; essi esprimono altresì quella forma di responsabilità dalla quale non sappiamo prescindere, che è quella collettiva, che deve però essere intesa non in senso strettamente giuridico: ma propriamente in senso identitario. Responsabilità cioè davanti alla propria identità, alla possibilità dell'identificazione, dell'autoidentificarsi, come forma condivisa di un'identità, da parte di una collettività. Arendt afferma: «Questa forma di responsabilità per cose che non abbiamo fatto, questo assumerci le conseguenze di atti che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri ed è dovuto infondo al fatto che la facoltà dell'azione – la facoltà politica per eccellenza – può trovare un campo di attuazione solo nelle molte e variegate forme di comunità umana»<sup>74</sup>. E così incontriamo nella storia dell'umanità una serie di processi la natura dei quali supera, trascende i limiti stessi di quel giudizio che pure li identifica e li esprime. Per divenire momento simbolo, tipico, del senso della storia, attraverso il diritto, della comunità nella storia. Così, con riferimento al processo di Eichmann, Arendt sottolinea ancora come, propriamente, questo individuo rappresentasse simbolicamente un intero momento storico con il suo portato tragico; in altri termini, nella riflessione di Arendt, in quel processo, oggetto dell'indagine giudiziaria non è soltanto la responsabilità di un individuo di fronte a determinati capi d'accusa; quel processo infatti intende essenzialmente ricostituire un'identità che quelle accuse avevano messo in questione, e procede nel tentativo di rispondere all'istanza di giustizia che quella accusa porta con sé.

Sono peraltro molteplici gli esempi, che possiamo rintracciare nella nostra storia comune, capaci di esprimere la medesima dimensione simbolica<sup>75</sup>. In ognuno di essi diviene infatti possibile ravvisare non

<sup>74</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit. pp. 135-136.

<sup>75</sup> Se certamente possiamo considerare il processo a Eichmann come il più emblematico, perché rappresentativo ed evocativo di questa duplice valenza del giudizio giudiziario – che definisce la responsabilità del singolo, ma contestualmente mette in causa la responsabilità di una comunità di fronte alla sua identità –, esso non è ovviamente il solo. Possiamo infatti rintracciare la medesima *messa in questione* di un'identità collettiva anche in situazioni ben lontane dalla tragica esperienza del totalitarismo ed anche estremamente differenti tra loro. Un valido esempio può esser costituito dai processi contro i terroristi degli anni 70-80 in Italia, per esempio; per ragioni diverse, anche i grandi processi per mafia degli anni '90 rilevano per tale valenza «simbolica». Si tratta infatti di casi nei quali le responsabilità accertate non rispondono che in parte alla domanda che quei processi rappresentano, e che coinvolge l'intera comunità, nel tentativo che quindi essa stessa mette in atto per comprendere il suo presente, la sua identità. In questo senso, rinviamo, tra altri, a: M.

soltanto un processo che pretende di dire la colpevolezza di un individuo; bensì, un'occasione che testimonia, più particolarmente, di questo interrogarsi della comunità su se stessa e *per se stessa*. Riconoscere la responsabilità e condannare, più che rispondere alla domanda sull'autenticità e sulla rilevanza penale di quegli atti compiuti, dice e parla della capacità di una comunità di ammettere o negare il dolore – la tragicità degli eventi considerati – come momento fondante della società stessa. Philippe Nemo rileva criticamente: «*Ne sommes-nous pas aujourd'hui plus que jamais confrontés à cette logique judiciaire où c'est non pas simplement un homme qui est jugé, mais aussi l'histoire dans son ensemble?*»<sup>76</sup>. La logica giudiziaria per la quale si è o colpevoli o innocenti, per la quale dunque si è o parte di qualcosa o sua negazione, diviene paradigmatica del modo stesso di concepire l'essere una comunità: e così la storia aderisce a questa dicotomia e si scrive propriamente a partire da questa idea di dover integrare, e chiudere in qualche modo, qualcosa: un percorso, un'identità, un processo di identificazione.

Ritenere Eichmann responsabile dei suoi atti, più che parlare dell'accertamento, che pure c'è stato, del suo operato, testimonia di una comunità che si interroga sulla possibilità di riconoscere il male, anche al di sopra o al di là di quegli stessi strumenti, per lo più giuridici, che si è data<sup>77</sup>. Questi processi rivelano allora il loro valore simbolico poiché tramite essi, tramite queste situazioni particolari, e quegli individui particolari, si esibisce la generalità, vale a dire la generale convergenza su una precisa idea di giusto che chiede di essere affermata, poiché attraverso questa affermazione è il soggetto stesso

MARMO e L. MUSELLA (a cura di), *La costruzione della verità giudiziaria*, Cliopress, Napoli, 2003, in particolare il contributo di JEAN-LUIS BRIQUET, *L'histoire au tribunal. Jugement pénal et jugement politique dans le procès Andreotti*, p. 217: «*Le double acquittement d'Andreotti n'interdit pourtant en rien d'examiner les faits qui y ont été évoqués en fonction de leur valeur historique et politique, indépendamment de leur évaluation judiciaire. Par là l'interprétation des procès ne peut être close par la sentence. (...) La vérité à laquelle ils prétendent n'a pas le caractère d'un verdict définitif (...) c'est cette réalité (celle de relations entre la mafia et la politique) que le verdict des procès Andreotti ne peut en rien effacer et dont l'analyse historique des éléments de ces mêmes procès doit au contraire permettre, une nouvelle fois, la manifestation*».

<sup>76</sup> PHILIPPE NEMO, in H. ROUSSO, *La hantise du passé*, cit., p. 86. tr. it. nostra: «Non siamo sempre più confrontati con questa logica giudiziaria per la quale non è semplicemente un uomo ad essere giudicato, ma anche la storia tutta intera?».

<sup>77</sup> In questo senso si pone il rilievo di S. COTTA, *L'innocence et le droit, in Le Mythe de la peine*, Aubier, Paris, 1967, p. 50: «*Tout ce système lourd et compliqué de règles, de forme set finalement de sanctions et de peines, tout ce clos, à quoi sert-il sinon à permettre de s'ouvrir?*».

in capo al quale ricondurla che si costituisce come tale, e che individua e fonda la sua identità.

L'aspetto fondamentale che deve quindi essere colto allorché si è confrontati con questi processi, in cui è la storia a essere oggetto del giudizio, è allora la possibilità di *riconoscere nel giudizio giudiziario sulla storia un vero e proprio giudizio della storia, che la rende e la costituisce come tale, vale a dire come racconto di una comunità su di una comunità*. Questi processi testimoniano infatti della difficoltà, della crisi che una comunità vive, rispetto alla sua capacità di riconoscersi in quanto costituisce il fondamento del suo stesso essere, laddove esso sia stato profondamente negato, e quindi di saper riconciliarsi con quanto costituisce autenticamente il vero.

Alla base di questi processi vi è infatti quella dimensione di impossibile riconciliazione: si è di fronte all'inassumibile, eppure una qualche azione deve essere messa in atto e allora, questo agire si tradurrà, necessariamente, nel ripudio, attraverso la sua forma più solenne: la condanna<sup>78</sup>. Essa si insinua propriamente in quello spazio, in quella ferita che disgiunge, per congiungerli senza fine, i tempi del presente e del passato, dando come risultato non già una continuità o una sua interruzione. Più propriamente, questo giudizio è posto per testimoniare di quello iato, di quella frattura infinita, in cui un'identità, quella collettiva, si costituisce come tale. «A brillare per un istante attraverso questi laconici enunciati non sono – come vorrebbe l'enfasi patetica di una certa storia orale – gli eventi biografici di una storia personale, ma la scia luminosa di un'altra storia; non la memoria di un'esistenza oppressa, ma l'arsione muta di un ethos immemorabile; non il volto di un soggetto, ma la sconnesione fra il vivente e il parlante che ne segna il posto vuoto. Poiché una vita sussiste qui solo nell'infamia in cui è stata giocata e un nome vive unicamente nell'obbrobrio che l'ha coperto, qualcosa, in quest'obbrobrio, testimonia di essi al di là di ogni biografia»<sup>79</sup>.

Se, infatti, è vero che il processo giudiziario riguarda e investe il soggetto in prima persona allorché il giudizio storico riguarda una collettività; è però ugualmente vero che la storia, quando è condotta alla sbarra, quando entra nelle sale dei tribunali, trasforma il valore stesso del giudizio giudiziario che diviene luogo e momento di costituzione di una identità, che è necessariamente collettiva<sup>80</sup>. In altri

<sup>78</sup> H. ARENDT, «Là è accaduto qualcosa con cui non possiamo riconciliarci. Nessuno di noi può farlo». Così cit. in G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 65.

<sup>79</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 133.

<sup>80</sup> A. WIEWIORKA, *L'ère du témoin*, Plon, Paris, 1998, p. 81: «Le procès Eich-

termini, questi giudizi, che investono la storia, parlano in primo luogo della comunità che essi dispone e che tramite essi si costituisce e si orienta. Il riferimento alla comunità si rivela allora decisivo per la comprensione di questi giudizi, il cui valore non può esser ricondotto e ridotto alla valutazione di una responsabilità personale; ma è invece occasione per un interrogarsi collettivo. Fare riferimento alla comunità vuol dire evocare l'idea di una condivisione, presume cioè che ci sia un terreno comune nel quale ciascuno certamente agisce come singolo, ma la sua azione, il suo risultato rilevano in quanto egli è parte del tutto. Ed è proprio in questa prospettiva che si afferma come preponderante la questione della responsabilità: della storia davanti alla comunità e il suo reciproco, della comunità davanti alla sua storia. Tale dimensione si declina peraltro in molteplici modi, poiché se convoca e chiama sempre a rispondere il singolo, essa interviene propriamente nelle relazioni che ciascuno intrattiene con ciascun altro, di fronte al quale si è sempre, congenitamente, responsabili; e apre quindi alla sua imputazione secondo una formulazione collettiva. Una responsabilità che non riguarda le azioni compiute, o più in generale l'agire. Ma si rivela più propriamente, come *responsabilità per la verità*.

##### 5. Ancora sulla verità nel giudizio

La presenza della storia nei processi giudiziari consente di concepire questi ultimi come occasioni in cui una comunità si convoca non soltanto per interrogare quanto è avvenuto e per rispondere quindi all'esigenza di pervenire alla definizione di quei determinati fatti, o per lo meno non soltanto per definire un resoconto che si pretende ricostruttivo di un ordine cronologico. Poiché il giudicare implica il comprendere, questa esigenza traduce altresì, e per ciò che qui rileva, primariamente, il bisogno e la possibilità di una «identificazione», in una duplice accezione. Si tratta cioè di identificare ciò che *fa* problema; ma anche, si tratta di identificarsi, di stabilire ciò che incontra o meno la propria identità, singola o collettiva. Questa duplice identificazione vuol dire, allora, che attraverso l'analisi, la ricostruzione di un fatto, ciò che contestualmente si realizza è un processo di autoanalisi: ci si rimette in questione, nella propria essenza di co-

*mann marque un véritable tournant dans l'émergence de la mémoire du génocide... celle où la mémoire du génocide devient constitutive d'une certaine identité juive tout en revendiquant fortement sa présence dans l'espace public. (...) Pour la première fois, un procès se fixe comme objectif explicite de donner une leçon d'histoire».*

munità; si reinterroga quindi propriamente il fondamento costitutivo di quell'essere in comunità, attraverso quella specifica forma di accertamento del vero propria del diritto.

La storia è scandagliata, quindi, è costruita-ricostruita al fine di pervenire a una definizione giuridica, ma anche al fine di porre un giudizio di responsabilità che possa esser condiviso da quella stessa comunità che la interroga, che quindi si interroga su se stessa. Il processo avviene, in questo senso, il luogo nel quale ed entro il quale si costruisce-ricostruisce la storia, vale a dire si costruisce-ricostruisce l'identità di un popolo. È, in effetti, evidente in questi processi che il *giudizio sulla storia* diviene *giudizio della storia*, cioè ciò tramite cui una società si costituisce come tale e si identifica, secondo però una modalità specifica, che non è certamente inessenziale rispetto al compito che si assume di svolgere. Tale identificazione avviene infatti a partire dal concetto di verità, dalla possibile enunciazione in verità della sua storia, che chiede di essere autenticata; e tale processo di autenticazione avviene attraverso la forma più solenne, vale a dire quella giuridica. Nei momenti in cui la storia diviene l'oggetto di un giudizio giudiziario, non si perviene soltanto a un giudizio su alcuni fatti; molto più essenzialmente, si identificano i valori attorno ai quali organizzare quei fatti, e consentire così la comprensione di quegli stessi. In altri termini, si riconoscono come fondanti alcuni principi, alcuni valori. La rilevanza di questa considerazione, però, risulta ancora maggiore laddove si prenda in considerazione propriamente il percorso tramite cui si perviene a tale identificazione. L'accertamento giudiziale infatti consente di attribuire uno statuto veritativo che, come è stato evidenziato nel precedente capitolo, assume – nell'ambito del giudizio in cui è affermato – un valore assoluto. Affermare che dunque in questi particolari procedimenti giudiziari tale statuto di verità venga attribuito e investa i principi ed i valori tramite i quali si identifica una comunità, può rivelarsi parossistico e imporre pertanto alcuni ordini di considerazioni.

Il discorso storico, come resoconto di quanto è accaduto, non esaurisce la domanda di senso: si impone l'esigenza di una cauzione, di una ipostatizzazione, precisamente ciò che avviene con la sentenza. *«Rien ne semble séparer la liberté de réécriture permanente de l'histoire et l'effet de clôture de la sentence. L'horizon de l'historien n'a pas de limites a priori alors que la mission politique du juge est de prononcer un arrêt qui fixe les faits aux yeux de l'opinion. Le juge recherche dans l'investigation les éléments d'une preuve qui étaye son jugement de culpabilité; l'historien puise dans l'investigation les arguments d'une explication»*<sup>81</sup>. A questa precipua distinzione, strenua-

<sup>81</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papone. Des procès pour la mémoire*, cit.,

mente difesa, tuttavia si oppone l'esigenza della storia di porsi essa stessa come capace di esprimere non solo una spiegazione, una fra altre; ma propriamente qualcosa che possa rivendicare per se stesso la qualità definitoria e definitiva. Questa lettura «giudiziaria» della storia costituisce, in un certo senso, il paradigma tramite il quale accedere alla verità.

Il tribunale diviene così *topos* di una precisa rappresentazione del conoscere che pone quindi la questione del senso, e in questo caso del senso della storia, come accessibile perché capace di assumere una forma definita. Si può cioè comprendere la storia nella misura in cui essa viene posta in questione, diviene cioè domanda di un questionare più ampio che investe il modo stesso di concepirsi in relazione con gli altri. Si afferma infatti che sulla storia debba incombere il giudizio affinché essa possa rivelare incontrovertibilmente il suo senso, il suo significato profondo. La rappresentazione della storia come un campo intrinsecamente aperto di conoscenze precipita, deve precipitare, in una forma che possa definire, determinare, in maniera definitiva, il suo senso. L'oggetto di indagine, il passato, viene ripresentato, ricostruito al fine precipuo di ricondurlo entro uno spazio definito, che lo mostri carico di senso. Quest'operazione, questa attribuzione di significato, diviene formalmente ineccepibile, e cioè espletata, allorché essa è condotta in tribunale.

Nel tribunale questa ricerca del senso assume i caratteri della certezza e della definitività: attraverso la sentenza si conferisce alla storia un senso pieno, completo, definitivo. Sarebbe tuttavia profondamente erroneo ritenere che questa affermazione significhi che in quel tribunale la storia sia «giudicata». Congruentemente con le considerazioni precedentemente esposte, si può rilevare come a esser oggetto del giudizio è infatti non già la storia, bensì la comunità che tramite essa si interroga su se stessa. Si delinea così questa duplice prospettiva che la presenza della storia in tribunale determina. Allorquando è la storia a essere in qualche modo condotta nelle sedi giudiziarie, si realizza un'esperienza specifica per la collettività intesa come comunità: *«A l'issue d'une guerre, une société mobilise ses ressources juridiques pour passer d'un monde à un autre et fonder ainsi sa nouvelle légitimité. (...) Toute la question est de savoir comment une com-*

p. 26, tr. it. nostra: «Nulla sembra distinguere meglio la libertà di riscrittura permanente della storia e l'effetto di chiusura della sentenza. L'orizzonte dello storico non ha dei limiti a priori, mentre la missione politica del giudice consiste nel pronunciare una sentenza che fissi i fatti agli occhi dell'opinione. Il giudice ricerca nell'investigazione gli elementi di una prova che consenta il suo giudizio di colpevolezza; lo storico pone nell'investigazione gli argomenti per una giustificazione».

*munauté politique se représente à la fois le passé criminel avec lequel rompre et un avenir commun fondé sur des valeurs démocratiques*»<sup>82</sup>. Decidere di rapportarsi al proprio passato tramite le forme giuridiche dei processi allora assume una duplice valenza: da una parte individua il modo specifico di relazionarsi con la temporalità. La storia che entra nelle sale giudiziarie consente di misurare, infatti, ciò che identifica una società in un certo presente. Questi processi, che raccontano il passato e che intendono quindi includere il passato entro uno specifico quadro di senso, questi processi dicono il presente. Dall'altra, questa precipua modalità evidenzia anche uno specifico rapporto con l'idea di verità, che diviene fulcro del modo di intendersi nel mondo. Si intende cioè identificare una verità intorno alla quale poter costituire e ricostituire la comunità stessa, o, in altri termini: «*il s'agit moins de punir le mal que de contribuer à reconstruire une identité collective blessée et à rendre ses droits à la vérité*»<sup>83</sup>. Laddove pertanto si proceda alla qualificazione in termini giudiziari della storia, si intende riconciliare la comunità con la verità che essa esprime. Si intende cioè ricondurre entro l'inclusività di cui la comunità testimonia, la possibilità della verità; e, per converso, si intende riconoscere in quella verità enunciata quanto propriamente appartiene a quella comunità<sup>84</sup>. La storia in tribunale testimonia allora in primo luogo di questo tentativo di riconciliazione che è una tensione – tra la verità e la possibilità di apprensione della verità da parte di una comunità –; in altri termini, gli strumenti giuridici consentono di tradurre la storia in una forma di verità che appartiene alla comunità.

<sup>82</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon*, cit., p. 23, tr. it. nostra: «Alla fine di una guerra, una società mobilita tutte le sue risorse giuridiche per passare da un mondo a un altro e fondare così la sua nuova legittimità. (...) La questione fondamentale è sapere dunque come una comunità politica si rappresenta, ciascuna volta, il passato criminale con il quale rompere e l'avvenire comune fondato su valori democratici».

<sup>83</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon*, cit., p. 33, tr. it. nostra: «Si tratta meno di punire il male quanto piuttosto di contribuire a ricostruire una identità collettiva ferita, e di rendere giustizia alla verità». Si prosegue inoltre affermando: «*Le jugement du tribunal et l'expertise de l'historien contribuent à reconstruire le rapport d'une communauté politique à sa mémoire. (...) Leur seule ambition est de façonner une politique de l'oubli pour rendre l'avenir collectif possible. Chacun à sa place, ils réalisent une œuvre de justice d'un type nouveau*».

<sup>84</sup> In questo senso R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, cit., pp. 48-49: «La storiografia diventa quindi una grande opera di decifrazione di noi stessi, uno strumento per dare significato alla nostra vita. L'esperienza immediata, miope, che ho degli eventi storici acquista il carattere di una peregrinatio nel tempo solo se riesco a tradurre l'immediatezza del mio vivere nel senso di un movimento, a cui partecipo e da cui sono spinto, che riguarda tutta l'umanità».

Consentono alla comunità di appropriarsi della sua verità, della verità su se stessa.

Si dovrebbe allora concludere, con Cicerone, «*hystoira vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur*»<sup>85</sup>? Nonostante l'autorevolezza della fonte, ancora una volta, riportare le considerazioni sulla presenza della storia in tribunale all'indubbia e incontrovertibile capacità della storia di fornire elementi fondamentali per la ricostruzione dei fatti oggetto del giudizio, non è propriamente corretto. Anzi, appare quasi più fondato l'ordine di considerazioni opposto, per il quale la verità che la storia enuncia cerca adesso, in questo luogo simbolico che è il processo, una cauzione che le conferisca autorità attraverso il carattere di assolutezza che la sentenza garantisce.

La rilevanza della questione della verità da questo punto di vista rinvia alla sua dimensione propriamente euristica: poiché, è evidente, l'interesse non è già nelle risposte che la ricerca del vero consente di formulare, od ammette nei margini di quel giudizio; ma propriamente, quest'ultimo risiede in questo incessante comporre e ricomporre i dati di cui quel ricercare si costituisce e tramite cui quel giudicare si realizza o semplicemente, si può realizzare. La dimensione del domandare così indica da una parte, l'esigenza di *dire la verità*, di consegnarsi a essa nella sua forma più perentoria, la sentenza; dall'altra, la stessa inesauribilità del contenuto di quel domandare. Questi processi allora testimoniano di questo nodo insolubile, di questa aporia metodologica, per la quale la verità ricercata non può mai essere attesa, sebbene se ne assuma la sua forma più indiscutibile<sup>86</sup>. Proprio su ciò che di più, congenitamente, si sottrae alla definizione (l'identità), si riversa questa attenzione spasmodica alla sua definizione. L'aspettativa (la comprensione piena e incontrovertibile della propria identità) si confonde con l'esperienza (ciò che è stato), o meglio cerca in essa il suo senso, ma il risultato cui perviene, anziché offrirsi come soluzione di quell'indagare, di quel procedere, diviene la manifestazione della sua impossibilità.

L'effetto riconnesso a tale ridimensionamento della verità storica

<sup>85</sup> Così CICERONE, *De Oratore*, cit., II Libro, 9, 36, p. 325.

<sup>86</sup> GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. VII: «Il dubbio, infatti, al contrario del radicale scetticismo, presuppone l'afferrabilità delle cose umane, ma, insieme, l'insicurezza di averle afferrate veramente, cioè la consapevolezza del carattere necessariamente fallibile o mai completamente perfetto della conoscenza umana, cioè ancora la coscienza che la profondità delle cose, pur se sondabile, è però inesauribile».

consiste nel fare di quest'ultima non già una verità ufficiale (rischio giustamente paventato, e tuttavia non necessariamente realizzato), ma piuttosto la premessa teorica per la possibilità stessa del giudizio. Si delinea così uno specifico e peculiare rapporto che individua l'attività del giudicare e che consiste nel porre questa attività tra due poli, la *verità sul passato* da una parte, e dall'altra il giudizio dato nel presente, che diviene così *verità del presente*.

Il giudizio e la verità quindi si pongono sulla medesima linea prospettica, senza pretendere però di costituire l'uno la determinazione dell'altra. Disegnano invece entrambi quel percorso tramite il quale si rende possibile la sintesi di quell'antitesi gnoseologica tra le categorie del passato e del presente. O, in altri termini, consentono il percorso che conduce alla definizione – indefinitamente aperta – della propria identità. Certamente, non si intende escludere che in un processo si proceda alla ricostruzione temporale che consiste nel mettere in relazione il passato, il presente e il futuro: tuttavia, diviene adesso evidente come questa medesima relazione, che intenderebbe dare conto dell'articolazione con la quale si struttura un giudizio, non colga che un solo aspetto di un'assai più complessa situazione che consente, in particolare, di rilevare come queste categorie temporali altro non siano che categorie gnoseologiche con le quali ciò che effettivamente si ricostruisce, si spiega, si organizza, non è l'ordine temporale degli eventi, anzi, forse non è davvero nulla che abbia a che fare con il tempo. La questione della verità nel giudizio si rivela dunque come categoria atemporale e in particolare, nella misura in cui viene ravvisata non solo con riferimento ai fatti in causa, ma anche, e più essenzialmente come questione relativa all'identità, allora se ne percepisce la sua natura immanente e trascendente insieme, così come evocavamo all'inizio del precedente capitolo.

La verità che dà sostanza al giudizio si manifesta quindi come categoria gnoseologica, e rileva sempre, costitutivamente, per ciò che in essa manca: tale aspetto si esplicita, si manifesta nella maniera più eclatante quando la verità entra nel giudizio attraverso quella forma specifica che assume la testimonianza. L'accertamento del vero infatti, sia nel giudizio di uno storico, sia in quello di un giurista, procede attraverso l'acquisizione di prove. Tra queste, ruolo preponderante, in quanto strumento di prova per eccellenza, assume la testimonianza. Essa gioca un ruolo importantissimo sia per la definizione del giudizio, sia poiché consente di rilevare alcuni elementi del giudizio, proprio attraverso l'analisi della sua essenza. Il concetto stesso di giudizio può allora essere inteso nella sua profonda essenza proprio tramite l'analisi di quello che rappresenta uno degli elementi che partecipano alla sua stessa costituzione. Possiamo cioè comprendere molto

del giudizio se mettiamo in questione, analizziamo l'istituto della testimonianza. La specificità della prova testimoniale si rivela estremamente fertile allorché a testimoniare sia chiamata la storia stessa. Si amplificano, infatti, in tali occasioni quegli elementi che contraddistinguono sempre il concetto stesso di testimonianza, che necessitano dunque di essere indagati<sup>87</sup>.

## 6. La testimonianza della storia

Tra le molteplici considerazioni che i processi svoltisi in Francia negli anni '90 – la cui particolarità è stata l'aver convocato la storia a intervenire direttamente per la definizione della causa – autorizzano e consentono, un elemento certamente fondamentale risiede nella modalità con la quale si realizza questo accesso della storia in tribunale: la testimonianza. Gli storici, infatti, sono chiamati a deporre non già al pari di qualunque altro scienziato, e cioè in qualità di esperti, bensì come *testimoni*. L'ingresso della storia nel processo avviene dunque secondo una modalità specifica, e pure estremamente problematica: la testimonianza conferisce a tale partecipazione degli storici uno status certamente assai peculiare, che evidentemente reca con sé conseguenze assai rilevanti dal punto di vista epistemologico. Occorre allora propriamente analizzare questa condizione, vale a dire l'essere testimone, a partire dalla considerazione delle caratteristiche che si possono rintracciare nell'istituto stesso della testimonianza, così come esso è rappresentato nella storia e nel diritto.

Notoriamente, entrambe le narrative, giudiziaria e storica, si costruiscono, come rileva Ginzburg, a partire dall'idea di testimonianza quale forma incontestabile di *prova*<sup>88</sup>. Procedendo infatti dalla insopprimibile comunanza che queste due scienze condividono ed esprimono, proprio per il fatto che, come rilevato da Ginzburg, il voca-

<sup>87</sup> Le considerazioni che verranno presentate sul concetto di testimonianza trovano la loro più ampia pertinenza nei processi francesi degli anni '90, da cui propriamente procedono. In realtà, però, la tesi che si propone in queste pagine, intende estendere queste stesse riflessioni all'analisi del concetto di giudizio in generale.

<sup>88</sup> CARLO GINZBURG, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 53: «Aristotele identifica nella Retorica un nucleo razionale: la prova, o meglio, le prove. Il nesso tra la storiografia, così come è stata intesa dai Moderni e la retorica, nell'accezione di Aristotele, va cercato qui, anche se, come si vedrà, la nostra nozione di prova è molto diversa dalla sua». Nonostante la differenziazione che Ginzburg pone, indubbiamente il concetto di prova, proprio come *nucleo razionale* identifica il momento nel quale i due giudizi, della storia e del diritto, si rivelano nella loro profonda affinità. Affinità che si evidenzia quando è appunto la storia a essere imputata o testimone del giudizio.

bolario stesso dello storico appartiene alla retorica giudiziaria, si può riconoscere la centralità dell'istituto della testimonianza nell'elaborazione di entrambe queste discipline: «*Le nozioni di prova e verità sono parte costitutiva del mestiere dello storico*»<sup>89</sup>, così come evidentemente strutturano la possibilità stessa di un qualunque giudizio giudiziario. In altri termini: se è possibile pensare ed esprimere un giudizio, per entrambe queste scienze, esso può avvenire esclusivamente sulla base di prove che attestino la veridicità di quanto affermato. E, tra le prove, la testimonianza occupa indubbiamente un ruolo di primaria importanza.

Per tale ragione, il concetto di testimonianza risulta centrale per queste riflessioni, che incarnano entrambe il valore della verità: quest'ultima, diviene possibile, accertabile attraverso quei *segni indicativi o frammenti*<sup>90</sup> che portano alla comprensione dell'intero e che si collocano nella testimonianza. Si rivela, quindi, non appena si evoca la testimonianza, un rapporto tra la parte e il tutto, laddove il tutto, cioè il senso che si ricerca, risulta accessibile solo tramite questa parzialità. La frammentarietà testimonia così di un intero, di una completezza non completamente disponibile, in sé inaccessibile dunque, e che pur tuttavia si rivela come condizione di possibilità del dire, di ogni dire in generale e del dire la verità in particolare. È dunque a partire da questa irriducibilità che la testimonianza esprime il suo senso più proprio. Vi è qualcosa in essa che non è espressamente affermato, e che pure costituisce la possibilità di qualunque affermazione.

Si può dunque agevolmente riconoscere il ruolo importante giocato dalla testimonianza nei confronti della storia come sapere, ma tutt'altro che ovvie e scontate sono le considerazioni che permettono di riconoscere in questa scienza, nella storia stessa, un efficace testimone. Se infatti, si può rilevare come: «*L'écriture de l'histoire ne peut se faire sans "témoignages", au sens large que lui donne Marc Bloch, c'est-à-dire sans des traces, dont les archives constituent l'essentiel, qui*

<sup>89</sup> C. GINZBURG, *Il giudice e lo storico*, cit., p. 13. Tuttavia, secondo M. HALBWACHS, *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, cit., p. 125: «*Un moment vient, cependant, où les chemins se séparent. Quand le savant a observé et expliqué, sa tâche est finie. Au juge il reste encore à rendre sa sentence*». Nella riflessione storicogiuridica, infatti, si continua a mantenere questa distinzione. La lettura che qui si propone, tuttavia, non intende negare le differenze, quanto piuttosto mostrare – ed è la tesi che anima quest'intero lavoro – come la consistenza tra le due attività consenta di accedere alla comprensione di quel modo specifico con cui una comunità si pone e si costituisce come tale. La storia è cioè testimonianza, testimone del senso della comunità.

<sup>90</sup> A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 485.

*permettent cette écriture*», la considerazione che deve conseguire immediatamente a tale assunto, evidenzia come la testimonianza su cui la storia, come scienza, si costruisce, procede sempre da quello sguardo che la coglie; l'autrice infatti prosegue affermando: «*Mais elle ne peut non plus s'écrire sans historiens, c'est-à-dire sans hommes ou femmes qui, du présent de leur expérience de vie, de leur désir de connaître, tentent de comprendre et de mettre en récit cette connaissance pour la transmettre, interrogent le passé à partir des traces que ce même passé leur a légués*»<sup>91</sup>. La testimonianza che la storia dà, è dunque in primo luogo testimonianza del soggetto che ricostruisce quel discorso: esprime, o patisce, questa specifica dimensione soggettiva. È, in altri termini, nello sguardo del testimone che si costituisce la storia. Essere testimone della storia diviene così la condizione di possibilità della storia stessa: senza testimone non c'è passato, dunque non c'è storia. Il discorso storico dipende dal testimone.

La testimonianza riveste un ruolo centrale nella costruzione stessa di questa scienza; e tuttavia, quel passaggio che porta a concepire la storia stessa come testimone, quel passaggio cioè che fa della storia «testimonianza di verità» risulta problematico, e tutt'altro che scontato, a causa della dimensione squisitamente soggettiva del suo testimoniare. Ma vi è una ragione ulteriore che complica il rapporto tra la testimonianza e la storia, o meglio che mina la capacità della storia di essere in sé testimone, e tale ragione risiede nella struttura stessa del concetto di testimonianza. Poiché, in effetti, la testimonianza intrattiene un rapporto specifico con la verità, che si declina, in particolare, a partire da ciò che in essa manca. In altri termini, la caratteristica principale di una testimonianza risiede nel suo essere e porsi sempre come parziale rispetto alla verità che enuncia. Per questa ragione, «*Si la justice au travail attendait des historiens une vérité scientifique telle qu'après leur intervention elle puisse dire – causa locuta est – elle se leurrait sur leur rapport et elle fuirait sa responsabilité. (...) Les historiens ont comparu à titre de témoins et non d'experts. Voyez le serment qu'on leur fait prêter. Les experts jurent simplement "d'apporter leur concours à la justice en leur honneur et conscience". L'engagement exigé des historiens est d'une autre portée... jurer de*

<sup>91</sup> A. WIEWIORKA, *L'ère du témoin*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «La scrittura della storia non può farsi senza "testimonianza" nel senso ampio che gli conferisce Marc Bloch, vale a dire senza quelle tracce, di cui gli archivi costituiscono l'essenza, che permettono questa scrittura. Ma essa non può scriversi senza gli storici, vale a dire senza quegli uomini e quelle donne che, dal presente della loro esperienza di vita, del loro desiderio di conoscere, tentano di comprendere e di rendere in un racconto questa conoscenza per trasmetterla, interrogano il passato a partire dalle tracce che quel passato offre loro».

dire “*la vérité, toute la vérité, rien que la vérité*”, voilà une étrange exigence... “*La vérité*” soit, telle qu’on l’éprouve, “*rien que la vérité*”, passe encore toujours dans les limites du savoir scientifique, mais “*toute la vérité*” c’est ce qu’on ne peut pas promettre sans une sorte d’*ébriété intellectuelle*»<sup>92</sup>. Indubbiamente, questo il plesso problematico più impegnativo allorquando si consideri la testimonianza della storia. Dire *tutta* la verità, e non solo: lasciare che essa venga certificata, autenticata, assolutizzata dalla sentenza; ciò implicherebbe evidentemente l’assunzione prodromica di una modalità specifica di considerare la testimonianza e la verità, per la quale quest’ultima potrebbe essere colta nella sua assolutezza, tramite la testimonianza stessa, capace così di esaurire l’indagine sul senso.

Chiedere agli storici di testimoniare allora implicherebbe una precisa prospettiva epistemologica per la quale si potrebbe riportare, nei termini esatti in cui si è svolto, un certo passato. Questo evidentemente entra in conflitto con tutto ciò che sappiamo della storia e del suo rapporto con il passato, così come lo abbiamo presentato nel capitolo precedente. Anzi, su di una sola considerazione possiamo dire convergono ormai pressoché tutti gli studiosi, e vale a dire sulla impossibilità di questa restituzione integrale. La storia non può, infatti, ripresentare i fatti così come sono realmente accaduti: nella testimonianza, nell’atto del testimoniare, si afferma infatti qualcosa che supera l’esperienza individuale di cui è espressione e al tempo stesso rimane, rispetto a essa, comunque incapace di restituirne la sua interezza<sup>93</sup>. La storia è sempre la ricostruzione problematica e incompleta di ciò che non c’è più. Lo storico quindi, «*médiateur entre le passé et le présent, il a la charge,*

<sup>92</sup> In questo senso il rilievo critico di J.-N. JEANNENEY, *Le passé dans le prétoire*, cit., pp. 14-15, tr. it. nostra: «Se la giustizia attendesse dagli storici una verità scientifica, tale che dopo il loro intervento essa potesse affermare – causa locuta est – essa si baserebbe sul loro rapporto e rifuggirebbe dalla sua responsabilità. (...) gli storici sono comparsi a titolo di testimoni e non di esperti. Si guardi il giuramento che hanno dovuto prestare. Gli esperti giurano semplicemente “di portare il loro contributo alla giustizia nel loro onore e coscienza”. L’impegno richiesto agli storici è di un’altra portata... devono giurare di dire “la verità, tutta la verità, nient’altro che la verità”. Ecco una strana esigenza. “La verità” passi, così come viene provata, “nient’altro che la verità”, passi ancora sempre nei limiti delle conoscenze scientifiche, ma “tutta la verità” è qualcosa che non si può promettere senza una sorta di ubriachezza intellettuale».

<sup>93</sup> In questo senso si veda A. WIEWIORKA, *L’ère du témoin*, cit., p. 79. Ugualmente, p. 165: «*L’historien se retrouve devant le témoignage du déporté, dans une situation impossible. Il doit – c’est son métier – être, comme le rappelle Pierre Labourie, “un trouble-mémoire”, attentif à rappeler que des lignes de partage existent que tous les écarts ne sont pas réductibles. Ecart entre la conviction de l’expérience vécue et les interrogations critiques portées de plus loin sur le déroulement du passé.*

*lui qui travaille sur et dans le temps, de l'ordonner et de lui donner sens*»<sup>94</sup>. E in questo suo procedere si rende testimone o meglio, conferisce al suo racconto e al suo raccontare lo statuto di testimonianza.

Essere testimone per la storia vuol dire propriamente tentare di ripristinare la continuità interrotta tra questi tempi del presente e del passato, una continuità che tuttavia non si dà mai come tale, che rimane cioè sempre, inderogabilmente, indisponibile e che pertanto può essere solo parzialmente ricostruita. È, in effetti, nel modo in cui alcuni fatti del passato sono organizzati a esprimere un senso<sup>95</sup>. Todorov ricorda: «*Le passé est fait d'événements multiples, à signification indéterminée: ce sont les acteurs présents qui décident de doter ces événements d'une valeur indubitable*»<sup>96</sup>. Il testimone infatti è, per definizione, colui che non può che dire un frammento, una parte, certo non il tutto. Non può, in alcun modo dire *tutta la verità*. Un sapere marcato di provvisorio, come la storia è stata definita, non può peraltro che rifuggire da una tale pretesa. Comprensibili divengono, in questo senso, le proteste sollevate dagli storici, plausibili i rifiuti di illustri rappresentanti di questa disciplina a intervenire in tali occasioni in veste di testimoni nel tentativo, declinando l'invito a prendere parte a questi processi, di salvaguardare l'essenza stessa della disciplina che rappresentano<sup>97</sup>. Uno statuto specifico, particolare, che necessita di essere definito e indubbiamente apre a una serie di im-

<sup>94</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., p. 305, tr. it. nostra: «Mediatore tra il passato e il presente, ha il compito, lui che lavora sul tempo e nel tempo, di ordinarlo e di dargli senso».

<sup>95</sup> P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 30: «*Reconstituer un événement ou plutôt une série d'événements, ou une situation, à partir des documents, c'est élaborer une conduite d'objectivité d'un type propre, mais irrécusable: car cette reconstitution suppose que le document soit interrogé, forcé à parler; que l'historien aille à la rencontre de son sens, en lançant vers lui une hypothèse de travail; c'est cette recherche qui à la fois élève la trace à la dignité de fait historique. Le document n'était pas document avant que l'historien n'ait songé à lui poser une question, et ainsi l'historien institue, si l'on peut dire, du document en arrière de lui et à partir de son observation; par là même il institue des faits historiques*».

<sup>96</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du bien*, Laffront, Paris, 2000, p. 157, tr. it. nostra: «Il passato è fatto di avvenimenti molteplici, con significazioni indeterminate: sono gli attori presenti che decidono di dotare questi avvenimenti di un valore indubitabile». L'autore specifica ulteriormente, p. 191: «*Le passé historique, pas plus que l'ordre de la nature, n'a de sens en lui-même, ne secrète tout seul aucun valeur; sens et valeur leur viennent des sujets humains qui les interrogent et les jugent*». Nella medesima prospettiva, si veda ID., *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991, p. 36: «*Les événements ne relèvent jamais tous seuls leur sens, les faits ne sont pas transparents; pour nous apprendre quelque chose, ils ont bien besoin d'être interprétés*».

<sup>97</sup> In questo senso va dunque letto il rifiuto di eminenti storici (tra altri, Henry Rousso) a partecipare alla definizione della causa nel processo a Papon.

portanti considerazioni. Rousseau ammonisce infatti: «*On ne convoque pas l'Histoire comme des témoins au tribunal; le travail de l'historien consiste bien à "remettre le passé dans le présent, mais pour mieux appréhender la distance qui nous en sépare, pour rendre compte de l'altérité, du changement intervenu"*»<sup>98</sup>. La difficoltà per lo storico di riconoscersi in questo ruolo e di riconoscere alla storia lo statuto di testimone dipende propriamente dalla difficoltà di ricondurre la storia entro i margini certi e definitivi del giudicato. Si evidenzia come questa testimonianza della storia, questo testimoniare traduca quanto è al di là della storia stessa e della possibilità per essa di determinare la verità in modo incontrovertibile.

Inoltre, se si considera, parallelamente, la testimonianza dal punto di vista strettamente processuale, non possono che emergere immediatamente i limiti stessi di questo istituto. Nonostante i quali, tuttavia, la testimonianza resta il più forte strumento di prova, tanto che *non abbiamo nulla di meglio di una testimonianza per accertare la verità, che un'altra testimonianza*<sup>99</sup>. Giuridicamente, quindi, la testimonianza rivela la sua struttura in qualche modo aporetica: se infatti essa è normalmente individuata come lo strumento per antonomasia tramite il quale pervenire all'accertamento del vero in un giudizio, certamente essa resta, in quanto tale, estremamente labile, affidata com'è alla capacità necessariamente limitata della sua inclusività. Tuttavia, ogni testimonianza in un processo è accompagnata, o meglio, preceduta, da questo giuramento, che appunto impone di dire *tutta* la verità. E poiché è chiaro che questo non significa riconoscere al testimone una capacità gnoseologicamente impossibile, in questa contraddizione, o difficoltà teorica, possiamo allora forse rintracciare qualcosa di più essenziale, qualcosa che ha cioè a che fare con l'essenza stessa della testimonianza. Si apre, in altri termini, lo spazio per una riflessione differente, che in particolare procede dal riconoscimento nella testimo-

<sup>98</sup> Egli riconduce sostanzialmente e primariamente a questo argomento la sua decisione di non partecipare, in veste di testimone, al processo Papon. H. Rousseau, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, cit., p. 710, tr. it. nostra: «Non si convoca la Storia come testimone in tribunale; il lavoro dello storico consiste a rimettere il passato nel presente, ma per poter meglio comprendere la distanza che ci separa, per rendere conto dell'alterità, del cambiamento intervenuto».

<sup>99</sup> In questo senso, P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 182: «*Il ne faudra toutefois pas oublier que tout ne commence pas aux archives, mais avec le témoignage, et que, quoi qu'il en soit du manque principal de fiabilité du témoignage, nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'est passée, à quoi quelqu'un atteste avoir assisté en personne, et que le principal, sinon parfois le seul recours, en dehors d'autres types de documents, reste la confrontation entre témoignages*».

nianza di una lacuna, che è però come tale capace di portare al senso, e quindi propriamente determinare il giudizio.

La riflessione che sembra allora possibile proporre consente di rilevare come la testimonianza renda possibile il giudizio, il giudicare, non già perché capace di ripresentare negli esatti termini in cui si è svolto un certo passato; ma in quanto comunica propriamente un'impossibilità: attraverso la testimonianza, attraverso la parola del testimone, si rende manifesta propriamente l'incapacità di dire, di riportare nella forma del «detto» ciò che appunto si indaga e che si ricostruisce; tale indicibilità si rivela come il fondamento di ogni dire. In altri termini, la possibilità del giudizio dipende propriamente da questa struttura stessa della testimonianza che, quando è convocata come strumento di accertamento del vero, traduce in primo luogo quest'impossibilità di dire tutto, di dire *tutta la verità*. Tale impossibilità dunque fonda propriamente ogni discorso in verità.

### 6.1. *La lacuna significativa*

Si deve allora interrogare questa presenza della storia convocata in tribunale in questi casi in qualità di testimone, a partire dalla comprensione di questo istituto come capace di portare al senso, all'accertamento della verità, attraverso ciò che precipuamente non è in esso rintracciabile, a partire quindi dal riconoscimento in esso di una *lacuna significativa*.

Si comprende così il perché di una convocazione in qualità di testimone, si comprende perché lo storico non sia chiamato semplicemente in qualità di esperto, ma gli venga invece chiesto di testimoniare sulla storia. Ciò che è propriamente oggetto del giudizio non può in effetti essere giudicato, o meglio: vi è qualcosa che rifugge la sua definizione stessa; non si tratta pertanto di applicare una tecnica: non disponiamo di criteri certi, anzi, sappiamo che in quanto viene riportato c'è qualcosa che risulta esorbitante rispetto ai normali, giuridici, criteri di giudizio. Risuona pertinente l'interrogazione che Lyotard pone nel suo testo sul giusto e che Derrida riprende nei seguenti termini: «*Comment juger alors qu'on ne peut pas ne pas juger tandis qu'on n'en a ni le droit, ni le pouvoir, ni les moyens? ni les critères. C'est la demande adressée, comme vous le savez, au juste, dans "Au juste". La réponse à la question posée au juste, c'est "on juge sans critères. On est dans la position du prudent aristotélicien qui juge du juste et de l'injuste sans critères..." ou encore: "Absolument, je juge. Mais si on me demande quels sont les critères de mon jugement, je n'aurai évidemment pas de réponse à donner"*»<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> JACQUES DERRIDA, *Préjugés devant la loi*, in ID., *La faculté de juger*, Les Edi-

Attraverso l'analisi del concetto di testimonianza emerge dunque un aspetto essenziale in riferimento alla questione del giudizio. Si evidenzia allora come caratteristica del giudizio sia questo suo poggiarsi su elementi, la testimonianza è in questo senso emblematica, che non sono in grado di esaurirne totalmente il senso. In altri termini, questo giudicare senza criteri significa riconoscerne la sua completa disponibilità. Derrida prosegue infatti la sua riflessione notando come: «*L'absence de critères est la loi, si l'on peut dire, si les critères étaient simplement disponibles, si la loi était présente, là devant nous, il n'y aurait pas de jugement. Il y aurait tout au plus savoir, technique, application d'un code, apparence de décision, faux procès ou encore récit, simulacre narratif au sujet du jugement. Il n'y aurait pas lieu de juger ou de s'inquiéter du jugement, il n'y aurait plus à se demander "comment juger"?*»<sup>101</sup>. Si esplicita in questo senso la definizione aristotelica che porta a riconoscere nel giudizio una Krisis. Ciò su cui giudichiamo è congenitamente insufficiente, poiché quel giudizio stesso si struttura sulla base di una mancanza. Mancanza di criteri, di strumenti certi e inequivocabili, ma anche, e forse più essenzialmente, mancanza essenziale, relativa cioè all'essenza stessa di ciò che è fatto oggetto di giudizio.

Assumere questa mancanza, tuttavia, non dispensa affatto dal giudizio: non conduce a una resa di fronte a un inassumibile, non costituisce in alcun modo una riduzione, pragmatica, dell'umana capacità della comprensione; ma propriamente la fonda, la rende possibile. «*Car l'absence de critériologie, la structure imprésentable de la loi des lois ne nous dispense pas de juger à tous le sens, théorique et pragmatique de ce mot, nous venons de voir pourquoi; au contraire, elle ne nous en joint de nous présenter devant la loi et de répondre a priori de nous devant elle qui n'est pas là. En cela aussi nous sommes, quoi que nous en ayons, des préjugés. Quelques préjugés que nous ayons, d'abord nous en sommes*»<sup>102</sup>. Evocata dalle parole stesse

tions de Minuit, Paris, 1985, p. 94, tr. it. nostra: «Come giudicare dal momento che non si può che giudicare senza averne né il diritto, né il potere, né i mezzi? Né i criteri. È la domanda rivolta, come si sa, giustamente, ne "il giusto". La risposta a tale questione è "si giudica senza criteri. Siamo nella posizione del prudente aristotelico che giudica del giusto e dell'ingiusto senza criteri..." o ancora, «assolutamente giudico. Ma se mi si domanda quali siano i criteri del mio giudizio, non avrò evidentemente alcuna risposta da dare».

<sup>101</sup> J. DERRIDA, *Préjugés devant la loi*, cit., p. 95, tr. it. nostra: «L'assenza di criteri è la legge, se così si può dire. Se i criteri fossero semplicemente disponibili, se la legge fosse presente, là, davanti a noi, non vi sarebbe il giudizio. Ci sarebbe al massimo sapere, tecnica, applicazione di un codice, apparenza di una decisione, falsi processi, o ancora, racconti, simulacri narrativi a nome del giudizio. Non avrebbe luogo alcun giudicare o interrogare il giudizio, non si dovrebbe più domandarsi "come giudicare?"».

<sup>102</sup> J. DERRIDA, *Préjugés devant la loi*, cit., p. 95, tr. it. nostra: «Poiché l'assenza

di Derrida ritorna prepotentemente la questione identitaria, che nel giudizio trova il suo spazio vitale. Essa si rivela, in particolare, tramite questo rapporto tra presenza e assenza in cui è propriamente ciò che non c'è – la legge davanti a noi – a fondare, a consentire il giudizio. Un giudizio presente, in virtù di questa assenza congenita. Un giudizio sul presente, che lo pone, lo integra, a partire proprio dalla sua incommensurabilità. In questo quadro si rende evidente la complessità di questo peculiare statuto riservato alla storia: testimone, e cioè *testis*, vale a dire il soggetto che non è coinvolto in prima persona, ma che ha visto e che può pertanto riportare, narrare, i fatti a cui ha assistito; ma anche *superstes*, colui che ha superato, che è sopravvissuto a un certo evento e che è quindi totalmente coinvolto in ciò di cui narra<sup>103</sup>. Una volta infatti che un evento si è concluso, allorché un certo fatto si è realizzato integralmente ed è possibile individuarne un inizio e una fine, si può guardare indietro, e interrogarsi su quanto avvenuto, al fine precipuo di attribuire, o riconoscere, il senso più proprio. In questa attribuzione di senso si rintraccia la possibilità di proiettarsi nel futuro, si consente cioè di poter rendere possibile un futuro, in quanto si ridisegna sostanzialmente l'orizzonte<sup>104</sup>. È dunque in questo senso che si può affermare che attraverso questi giudizi una comunità si interroga in primo luogo su se stessa<sup>105</sup>, poiché attraverso queste indagini, poste entro la grammatica processuale, ciò che realmente si compie, è disegnare un orizzonte di senso entro il quale propriamente collocarsi come comunità.

di criteriologia, la struttura impresentabile della legge delle leggi non ci dispensa dal giudicare in tutti i sensi del termine, teorico e pragmatico, abbiamo appena visto perché, al contrario, ci ingiunge di presentarci davanti alla legge e di rispondere a priori di noi davanti ad essa che non c'è. In questo siamo anche, quali che siano, dei pregiudizi. Quali che siano i pregiudizi, noi siamo in essi».

<sup>103</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 15: «In latino ci sono due parole per dire il testimone. La prima, *testis*, da cui deriva il nostro termine testimone, significa etimologicamente colui che si pone come terzo, in un processo o in una lite tra due contendenti. La seconda, *superstes*, indica colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne testimonianza».

<sup>104</sup> In questo senso, si veda R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., p. 306, il quale afferma: «L'orizzonte si riferisce a quella linea dietro la quale si schiude, in futuro, un nuovo spazio di esperienza, che peraltro non è ancora visibile. Nonostante la possibilità di prognosi, l'accessibilità del futuro incontra un limite assoluto, poiché non è passibile di esperienza».

<sup>105</sup> Riprendendo le parole di Siéyes (*Qu'est-ce qu'est le Tiers Etat*, Paris, 1789), R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., rileva come questo procedere nel giudizio sul passato per consentire la comprensione del presente consista in effetti in un procedimento a questo inverso, che in particolare, come afferma a p. 50, fa sì che: «giudicare ciò che accade secondo ciò che è accaduto, mi pare significhi giudicare quanto è conosciuto a partire dall'ignoto».

La rilevanza dunque di queste situazioni processuali non è da ricercare soltanto e direttamente nella materia trattata; piuttosto, è nel modo di trattare quella determinata materia che si disvela il modo stesso di essere di una certa comunità. Il testimone in questo senso è, allora, etimologicamente anche *martis*<sup>106</sup>, e cioè colui che si sacrifica, che si offre al sacrificio per affermare, nel gesto più estremo, un valore, un insieme di principi, in breve, l'essenza stessa di una comunità. E che, tramite questo sacrificio, l'aver vissuto l'evento sino alla sua fine, rende evincibile il senso e insieme, contestualmente, rende l'avvenire possibile.

La testimonianza, in questo senso, mostra quest'aspetto: essa presenta, pone nel presente qualcosa che è ontologicamente non è più; ma la modalità di tale presentazione (che non si riduce per questo a una presentificazione) è nel rivelare in ciò che presenta, qualcosa di assente: ogni testimonianza infatti si presenta sempre come parziale. In effetti, considerando questi processi in cui è la storia a essere propriamente il testimone, vale a dire lo strumento tramite il quale si pretende di accertare il vero, si pretende cioè di giudicare, ciò che si avverte è come in quella testimonianza ciò che manca, ciò che non può esser testimoniato consente propriamente di comprendere il senso autentico di questi giudizi. Ciò che non c'è, che non può essere restituito, permette che la comprensione si realizzi. E di più. In quella testimonianza della storia si manifesta come elemento consustanziale al giudizio la sua inassumibilità. La testimonianza, nella sua ontologica parzialità, traduce l'apertura della dimensione del giudicare.

Corrisponde cioè, questa testimonianza, a una incapacità di dire, che non si riferisce semplicemente al fatto che si intende narrare, ma che rinvia invece a qualcosa di più ampio, che ha a che fare con il modo stesso di intendersi nel mondo. Questi processi divengono, e sono riconosciuti del resto, come il paradigma significante di ciò che una data comunità è. «Veramente storico è ciò che adempie il tempo non in direzione del futuro né semplicemente verso il passato, ma nell'eccedenza di un medio»<sup>107</sup>. Quest'idea di scarto, di incolmabile medietà tra due momenti è propriamente ciò che dà legittimità alla sentenza di essere convocata; è ciò che esprime il suo senso più proprio; non chiusura del giudizio, del dire, ma riconoscimento dell'impossibilità di un arrestare del dire; dichiarazione di un'irrinunciabile

<sup>106</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 24: «Testimone si dice in greco *martis*. I primi Padri della Chiesa ne trassero il termine *martirium* per indicare la morte dei Cristiani perseguitati che testimoniavano così della loro fede (...) Deriva da un verbo che significa 'ricordare'».

<sup>107</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 148.

necessità di continuare a dire, sebbene senza continuità, rinunciando quindi alla pretesa di restituire un *continuum* di cui non si dispone. In questo senso Finkielkraut rinvia a quell'*abisso incolmabile* che si insinua tra l'avvenimento reale e l'evento storico sul quale incombe il giudizio, riconoscendo in quest'ultimo la sua incommensurabilità<sup>108</sup>, l'impossibilità cioè di definire ciò su cui pure insiste.

Il giudizio della storia, quando si formula tramite la forma giudiziaria, infatti, non si traduce soltanto in una sentenza che chiude la questione del senso che con il processo è stata indagata; piuttosto, rappresenta il perpetuarsi della domanda che investe una comunità. In questo senso può essere intesa l'eccedenza a cui si riferisce Agamben. Vi è qualcosa che eccede, poiché quella sentenza testimonia non soltanto del suggello che alla storia viene dato tramite il giudicato. Ma è propriamente *testimonianza*: affermazione nella forma di una presenza di qualcosa che non c'è, che essenzialmente non è, non è più. Concepire la storia come testimonianza significa dunque sollecitare fino al limite estremo la sua capacità di *rispondere*. La testimonianza apre infatti alla questione dell'incertezza: insinua un dubbio nel passato, vale a dire in ciò che è finito, dunque impermeabile a qualunque cambiamento, e lo rende al presente – presenza del giudizio – come parte di un intero; in altri termini, come capace di esprimere un senso solo in rapporto a un'unità a cui appartiene congenitamente e che resta tuttavia in se stessa indisponibile, indicibile. «*Le passé est un donné qui ne laisse plus de place au possible. (...) L'incertitude est alors en nous, dans notre mémoire ou celle de nos témoins*»<sup>109</sup>. Nell'impossibilità di restituire attraverso il racconto l'integralità di quel passato, che pure viene raccontato nella sua interezza attraverso la testimonianza, si rintraccia allora quella dimensione specifica del giudizio, che non corrisponde mai solamente a una riarticolazione poiché traduce, tramite essa, questa riarticolazione del passato, di fatti avvenuti e conclusi, qualcosa di più, che sfugge però, nel suo manifestarsi, a una definizione precipua. Qualcosa si afferma, e in tale affermarsi, tuttavia si sottrae alla possibilità di essere detenuto in quanto tale. In questo senso, allora, si può affermare che nel processo la domanda che si pone costituisce uno spazio entro il quale un'identità si definisce.

L'aspetto essenziale con cui occorre confrontarsi riguarda l'essenza stessa del giudizio. Il giudizio, poiché si rivolge a ciò che è *stato*, si

<sup>108</sup> A. FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, cit., p. 11.

<sup>109</sup> M. BLOCH, *Apologie sur l'Histoire*, cit., pp. 115-116, tr. it. nostra: «Il passato è un dato che non lascia più spazio al possibile. (...) L'incertezza è allora in noi, nella nostra memoria o in quella dei nostri testimoni».

apre e si fonda inderogabilmente su una lacuna. Ciò che manca, che costitutivamente manca nella testimonianza, diviene allora propriamente ciò che dà senso a quel domandare, a quell'indagare. «Ad un certo punto, è apparso evidente che la testimonianza conteneva come sua parte essenziale una lacuna, che i superstiti testimoniavano, cioè, per qualcosa che non poteva essere testimoniato, commentare la loro testimonianza ha significato necessariamente interrogare quella lacuna – o, piuttosto, provare ad ascoltarla»<sup>110</sup>. Tramite la testimonianza emerge l'irripetibilità e, per conseguenza, la sua inenunciabilità, di quanto è passato. Il passato appartiene per definizione a un tempo andato, che non è più, che *non può* più essere; come tale, esso è costitutivamente un'assenza. «È opportuno riflettere su questa lacuna, che mette in questione il senso stesso della testimonianza e, con esso, l'identità e l'attendibilità dei testimoni. (...) Il testimone, di solito, testimonia per la verità e la giustizia e da queste la sua parola trae consistenza e pienezza. Ma qui la testimonianza vale essenzialmente per ciò che in essa manca»<sup>111</sup>. È solo tramite questa assenza posta al principio stesso della conoscenza che propriamente si può accedere al senso. Provare ad ascoltare una lacuna. È l'invito che Agamben propone. Se accolto, questo invito permette allora di intrattenersi in essa; permette, in altri termini, di individuare in essa il *luogo* a partire dal quale e nel quale collocare una riflessione. Questa lacuna infatti non sarà colmata dal giudizio, ma propriamente conferirà a quest'ultimo il suo statuto di senso.

Il rapporto tra testimonianza e storia, della storia cioè come testimone, si costituisce allora di un gioco di continuo rimando tra presenza e assenza: presenza dell'incertezza e assenza del passato; ma anche, presenza di quanto è stato e assenza nel senso di mancanza, di incompletezza, di impossibile riconciliazione con quanto è presente, ma pure indicibile. Ed è propriamente questo gioco che interferisce, e comunque sempre inerte, con la comunità, con la sua profonda ed autentica identità. «...Il divario riguarda la struttura stessa della testimonianza. Da una parte, infatti, ciò che è avvenuto nei campi appare ai superstiti come l'unica cosa vera e, come tale, assolutamente indimenticabile; dall'altro, questa verità è, esattamente nella stessa misura, inimmaginabile, cioè irriducibile agli elementi reali che la costituiscono»<sup>112</sup>.

È offerta così la possibilità, attraverso il testimone, di ricongiungere, su di un piano squisitamente gnoseologico, l'attività del giudice

<sup>110</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 9.

<sup>111</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 31.

<sup>112</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 8.

e dello storico, per pensare la loro «ambigua» relazione. L'ambiguità di questa relazione consiste precisamente nel rivelare come entrambe queste dimensioni cognitive si inscrivano entro una figura di una totalità inarticolata, che resta tuttavia indisponibile, indicibile. «*Tout témoignage s'insère dans un réseau de discours. Un fait à lui seul ne témoigne pas, il ne témoigne que s'il est interprété. Le témoin est donc un témoignnant, et la validité de son témoignage passe par un discours qui se veut porteur d'unité entre le témoignage des faits et le témoignage du sens*»<sup>113</sup>. La testimonianza infatti corrisponde e supera la realtà stessa di cui testimonia; congenitamente essa si presenta sempre come incapace di restituire integralmente quanto ormai non è più.

Quando allora è la storia a essere *testimone* nel processo, essa porterà nel giudizio non solo «i fatti» così come sono accaduti; insieme a essi porterà la lacuna con cui sono intrinsecamente legati nella testimonianza, e precisamente in questa lacuna si potrà rintracciare il senso autentico di questi giudizi, e vale a dire il loro valore identitario. «*Car loin d'être la perception elle-même, le témoignage est une construction, un "artefact": à l'instar de l'histoire, puisque ce qui définit l'histoire, c'est-à-dire une construction élaborée à partir de traces – les documents soumis par l'historien au crible de la critique – et articulée selon une argumentation intelligible et significative*»<sup>114</sup>. Questo artefatto che è la testimonianza consente allora di porre secondo una relazione dialettica la memoria e la storia, consente cioè di confrontarsi con un passato che non passa, e che restando, impegna in un'indagine sul suo senso inesaurita e inesauribile, che trova nel processo giudiziario la sua forma più compiuta. «*Seule une articulation réfléchie entre ces deux pôles pourrait pondérer les tenants du devoir de mémoire, tentés de mépriser le droit pour faire triompher leur cause*»<sup>115</sup>. La diffidenza degli storici di fronte alla presenza della storia in tribunale, laddove a essa viene imposto di essere testimone, può tro-

<sup>113</sup> F. BÉDARIDA, *Touvier, le dossier de l'accusation*, cit., p. 33, tr. it. nostra: «Ogni testimonianza si inserisce in un discorso. Un fatto da solo non testimonia di nulla, testimonia solo se interpretato. Il testimone è dunque un testimoniante e la validità della sua testimonianza passa da un discorso che si vuole portatore di unità tra la testimonianza del fatto e la testimonianza del senso».

<sup>114</sup> F. BÉDARIDA, *Touvier, le dossier de l'accusation*, cit., p. 33, tr. it. nostra: «Poiché, lungi dall'essere la percezione stessa, la testimonianza è una costruzione, un artefatto: come la storia, dal momento che ciò che definisce la storia, vale a dire una costruzione elaborata a partire da tracce – i documenti sottomessi dallo storico alla lente della critica – e articolata secondo un'argomentazione intelligibile e significativa».

<sup>115</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon. Des procès pour la mémoire*, cit., p. 27, tr. it. nostra: «Soltanto un'articolazione pensata entro questi due poli potrebbe ponderare i sostenitori del dovere di memoria, tentati di disprezzare il diritto per far trionfare la propria causa».

vare ragione di una sua attenuazione proprio in quanto essa è convocata al fine di lasciare aperto il passato, e dunque testimoniare *per la memoria*. Si può allora concludere con Bédarida, come «*Dans ces conditions, où fixer la ligne de partage entre témoigner devant un tribunal, témoigner devant le Tribunal de l'histoire, témoigner devant une assemblée, témoigner devant un public de lecteurs, chacun des acteurs – historien et témoin – dans chacun de ces situations convoquant la vérité et engageant sa responsabilité?*»<sup>116</sup>. La relazione tra storia e giudizio, che si pone propriamente attraverso quest'articolazione tra presenza e assenza di cui la testimonianza si costituisce, diviene allora possibilità ed espressione per la giustizia, per la costruzione di un avvenire riconciliato, ovvero per la possibilità stessa di questo avvenire e di questa riconciliazione, che si pone sul piano squisitamente epistemologico e che investe e riguarda il nostro stesso modo di concepire la verità: il nostro rapporto alla verità è allora misura della giustizia. La relazione tra storia e giudizio è quindi, in questo senso, relazione *per la giustizia*<sup>117</sup>. La giustizia, per questa via evocata, rileva dunque nella misura in cui è espressione di verità, nel senso che il vero è essenzialmente implicato nel giusto<sup>118</sup>. E in questa imprescindibile relazione tra verità e giustizia si apre dunque la necessaria – nonché inesauribile – riflessione sulla sua possibilità, e sulla modalità con la quale a essa si può accedere.

<sup>116</sup> F. BÉDARIDA, *Touvier, le dossier de l'accusation*, cit., p. 33, tr. it. nostra: «In queste condizioni, dove fissare la linea di distinzione tra il testimoniare davanti ad un tribunale, testimoniare davanti al tribunale della storia, testimoniare davanti ad una assemblea, testimoniare davanti un pubblico di lettori, considerando che ciascuno – storico o testimone – in ciascuna situazione convocherà la verità ed impegnerà la sua responsabilità?».

<sup>117</sup> G. TILLION, *A la recherche du vraie et du juste*, cit., p. 397: «*Mais la justice n'est pas faite pour qu'une vieille génération enseigne pédagogiquement un fragment d'histoire à la jeunesse. A mon avis, la justice est (d'abord) faite pour protéger la société contemporaine contre des contemporains dangereux, immédiatement dangereux, et pour mesurer le degré de leur responsabilités.*».

<sup>118</sup> P. RICŒUR, *Giustizia e verità*, in *Le Juste 2*, Editions Esprit, Paris, 2001.

## Capitolo III

### *Il processo e la memoria*

SOMMARIO: 1. Il fine del processo. – 2. I processi per la memoria. - 2.1. Il linguaggio della memoria. - 2.2. Essere per la memoria. – 3. La memoria e l'oblio. - 3.1. La memoria. - 3.2. L'oblio. - 3.3. Memoria e oblio come categorie metafisiche. – 4. La temporalità negata.- 4.1. La presenza del passato. - 4.2. Imprescrittibilità.

#### 1. *Il fine del processo*

Il riferimento privilegiato per poter comprendere pienamente le implicazioni dell'ambigua relazione tra storia e diritto non può che essere costituito, come anticipato, dai processi cosiddetti *per la memoria*. È infatti propriamente in queste situazioni processuali che si rivela la problematicità, ma anche la consistenza essenziale di tale relazione, per la comprensione del giudizio. Non soltanto in quanto la storia è ivi convocata in qualità di testimone; ma, più propriamente, in quanto attraverso l'endiadi tra processo e memoria, che la presenza della storia determina, si manifesta l'aporeticità della struttura temporale con la quale diritto e storia si relazionano o, comunque, sono supposti entrare in relazione tra loro; a partire da questa *temporalità inversa*, che così si evoca, si apre alla possibilità di ripensare la questione stessa del giudizio, prescindendo da qualunque riferimento a una temporalità e garantendo così epistemologicamente la possibilità di assumere questo concetto, il giudizio, come espressione (vero e proprio luogo) della questione identitaria, a cui ci siamo riferiti lungo queste pagine. In tal senso, allora, si può comprendere come: «Il tempo della collettività non ha né il compito di spiegare il presente, né quello di prevedere il futuro, ma neppure rimane inerte sotto il peso del passato; esso ha la funzione di creare una durata tutta propria. Si configura in una stabilità necessaria, in una singolarità esemplare dove ogni gruppo inventa la propria storia, nel possesso di una memoria che appartiene a lui solo e che differisce in modo fondamentale da quella del gruppo vicino. (...) Il tempo serve per creare

l'idea del Diverso. La memoria collettiva, allora, appare come un segno di diversificazione, dove il possesso di una storia che non si condivide con gli altri conferisce al gruppo la sua identità»<sup>1</sup>.

Si raccolgono, infatti, intorno alla relazione tra processo e memoria, una molteplice quantità di plessi problematici, nelle cui pieghe si tratta ora di intrattenersi: si deve, in altri termini, propriamente interrogare questa categorizzazione tramite la quale si dà corpo all'idea per cui il senso del processo risiede, o meglio, è collocato, nella sua finalità; ciò significa che quel processo avrà senso nella misura in cui sarà capace di far risuonare la sentenza cui giungerà, costituendo così un monito per le azioni future; occorre quindi indagare da una parte, la possibilità per un processo di corrispondere propriamente a questa funzione, potremmo dire pedagogica, che sembra così essergli attribuita; e dall'altra, occorre interrogare questa nozione stessa di memoria che, se *prima facie* sembra rinviare a un puro trattenere (la memoria di un computer in questo senso è estremamente emblematica), si rivela, a un'indagine più approfondita, invece, effettivamente capace di esprimere senso a partire da ciò che in essa manca<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Così FRANÇOISE ZONABEND, *La memoria lunga. I giorni della storia*, [1980, Puf, Paris], tr. it., Armando Armando, Roma, 1982, p. 205. Il luogo del discernimento (in tal senso, per antonomasia, il processo) è quello in cui si elabora un'identità. Attraverso i processi cosiddetti *per la memoria* si individua dunque lo spazio pubblico in cui la memoria collettiva trova luogo e il suo possesso da parte di una comunità può esser rivendicato. In questi termini, quella stessa comunità trova la sua identità o, meglio, la sceglie, la costituisce. Su questo aspetto della scelta dell'identità come forma espressiva della libertà, vero e proprio fondamento di qualunque vivere comune, rinviemo al prossimo capitolo. Sia sufficiente qui portare l'attenzione sulla dimensione identitaria entro un orizzonte che nega qualunque riferimento a una predestinazione, a una forma della necessarietà. L'identità non è un destino, ma una scelta. Una scelta libera, rispetto alla quale siamo quindi tenuti, tutti, come singoli, ad assumerne la responsabilità. Il giudizio in questo senso costituisce, allora, il luogo in cui si assume propriamente una tale responsabilità. Il giudizio giudiziario, in alcuni casi specifici – come i processi per la memoria – costituisce per conseguenza il luogo in cui si assume collettivamente, nella forma più solenne, la responsabilità della propria identità. Rinviamo al prossimo capitolo per gli approfondimenti su questo punto.

<sup>2</sup> TZVETAN TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du bien*, Ed. Laffront, Paris, 2000, p. 139, rileva come non vi sia niente di più erroneo che parlare di «memoria» con riferimento all'attività realizzata dal computer, mancando in questa attività l'elemento che, secondo l'autore francese, invece contraddistingue l'essenza stessa della memoria, e vale a dire l'oblio. Questo deve essere inteso però non come pura dimenticanza, ma propriamente come *lacuna significante*. Su questo punto rinviemo al paragrafo seguente di questo capitolo, in cui sarà propriamente messa in discussione la modalità con la quale si concepisce e si definisce la memoria. Ci atterremo invece, in questa prima fase, alle considerazioni sulla memoria congruenti con il senso comune, per saggiarne la validità e verificarne le aporeticità.

In breve, si deve allora mettere in questione quest'idea di *processo per la memoria*, analizzando ciascun elemento di questa endiadi e verificando la consistenza della loro interazione. I luoghi problematici che quest'espressione rintraccia si dislocano in effetti su più livelli: in primissimo luogo, introdurre una finalità ulteriore, rispetto a quella che il processo in sé realizza, entra in netta contraddizione con l'idea per la quale appunto esso ha potuto esser definito come «atto senza scopo»<sup>3</sup>; in quanto tale, esso dovrebbe trovare in sé il suo scopo e non rispondere ad alcuna altra funzione se non a quella di pervenire al discernimento della causa. Come si può allora introdurre questa finalità ulteriore senza tradirne o variarne l'essenza stessa? E, data l'impossibilità di evitare di produrre tale variazione, quali conseguenze essa implica, a livello della struttura, del contenuto di ciò che appunto diviene «quel processo»?

Nella prospettiva aperta da tali questioni, occorrerà allora comprendere che cosa significhi propriamente attribuire questa finalità al processo, ciò che conduce ad affrontare l'altro luogo problematico individuato da questa relazione tra processo e memoria: se infatti la finalità ulteriore è rintracciata nella memoria, si dovrà propriamente mettere in questione questo stesso concetto per comprendere che cosa si indichi con esso, quali significazioni possa sopportare e quali conseguenze siano a esse riconnesse. In particolare, procedendo in questa analisi, diverrà inevitabile indagare la relazione del concetto di memoria con il suo opposto, o piuttosto omologo, e vale a dire quello di oblio. In questa relazione tra memoria e oblio risiede infatti l'aspetto, da una parte più complesso e problematico, dall'altro però anche più importante e significativo, per consentire la comprensione di ciascuno dei termini convocati, comprensione tramite la quale, in particolare, diviene altresì possibile attestare il senso autentico di quell'atto cognitivo che perviene a un giudizio.

La relazione tra memoria e oblio è, in effetti, assai centrale per la comprensione del concetto di giudizio. E ciò vale non solo in via esclusiva in queste occasioni specifiche che ora consideriamo, dunque in questi processi *per la memoria*; questa relazione, infatti, in quanto riprende e comunica un rapporto tra una presenza e un'assenza, può

<sup>3</sup> L'espressione, che è stata già presa in considerazione nel capitolo precedente, è di SALVATORE SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, 1994, p. 24, laddove afferma: «Se uno scopo al processo si vuole assegnare questo non può essere che il giudizio; e *processus iudicii* infatti era l'antica formula, contrattasi poi, quasi per antonomasia, in processo. Ma il giudizio non è uno scopo esterno al processo, perché il processo non è altro che giudizio e formazione di giudizio: esso dunque, se ha uno scopo, lo ha in se stesso, il che è come dire che non ne ha alcuno. Veramente processo e giudizio sono atti senza scopo, i soli atti della vita che non hanno uno scopo».

validamente costituire una spiegazione capace di dare senso al concetto di processo in generale. Si tratterà, infatti, come avremo modo di argomentare, di uscire dalla rappresentazione temporale con la quale tali due concetti – memoria e oblio – sono generalmente presentati, rendendo in tal modo possibile la loro considerazione come categorie metafisiche. Con tale definizione si intende infatti dare propriamente conto della necessarietà di un riferimento a qualcosa di ulteriore rispetto al concetto evocato – sia esso quello di memoria o quello di oblio – tramite il quale però quello stesso concetto può essere compreso, diviene propriamente comprensibile. In altri termini, la memoria e l'oblio sono capaci di fare senso se riportate a una ermeneutica precisa, per la quale appunto la definizione del senso procede dalla attestazione di un assente, grazie al quale e in virtù del quale la presenza, ciò che si presenta alla sguardo, rivela il suo senso<sup>4</sup>.

Si procederà dunque assumendo come inessenziale la struttura temporale che riconduce il concetto di memoria a un trattenimento del passato, e quello di oblio, invece, alla sua perdita definitiva: e in questa sospensione della dimensione temporale, il riferimento alla memoria e all'oblio, nuovamente definiti, consentirà di rendere pienamente comprensibile la qualificazione in termini di *imprescrittibilità* che è riconnessa ai crimini oggetto di questi *processi per la memoria*<sup>5</sup>. Con questo istituto, come si vedrà, è stato possibile dichiarare come «sempre perseguibili» determinati fatti (emblematica in questo senso la categoria dei crimini contro l'umanità)<sup>6</sup>: se in generale infatti

<sup>4</sup> Questa ermeneutica, che viene definita come *della presenza dell'assenza*, e che consiste nel ritenere che il senso, la sua possibilità, procedano dall'attestazione di un assente in virtù del quale ciò che è presente rivela il suo senso, appartiene all'impostazione di PATRICK NERHOT, così come presentata ne *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008. È a tale impostazione che si farà prevalentemente riferimento nella riflessione che qui si presenta.

<sup>5</sup> Sulla rilevanza dell'imprescrittibilità si rinvia a: WLADIMIR JANKÉLEVITCH, *L'imprescrittibile*, Seuil, Paris, 1986. Sulla peculiare dimensione temporale che si evidenzia in questi processi, e sulle conseguenze che essa determina, si rinvia ugualmente oltre, in questo capitolo. Si può tuttavia considerare preliminarmente, in questo senso, con Jacques Derrida, come quest'istituto dell'imprescrittibilità: «si rivolge all'ordine trascendente dell'incondizionale, del perdono e dell'imperdonabile, verso una sorta di antistoricità, ovvero di eternità e di giudizio finale che va oltre la storia e il tempo finito del diritto: mai più, “in eterno”, ovunque e sempre, il crimine contro l'umanità sarà passibile di essere processato e l'archivio giudiziario non verrà mai cancellato». Così in J. DERRIDA, *Le siècle et le pardon*, in «Le Monde des débats», n. 9, 1999, p. 16.

<sup>6</sup> Su questa peculiare categoria di crimini, e sulle difficoltà che essa implica, avremo modo di intrattenerci nel paragrafo quarto di questo capitolo. Si deve però precisare sin da subito come questa tipologia di crimini si differenzi radicalmente da ogni altro delitto di diritto comune. Possiamo in tal senso rilevare con A. Garapon: «L'e-

il trascorrere del tempo determina, attraverso l'istituto della prescrizione, la perseguibilità o meno dei fatti criminosi, in queste ipotesi invece, il tempo non sortisce alcun effetto sulla rilevanza giuridica di quei fatti. Non importa quale numero di anni sia trascorso dalla commissione di questi fatti criminosi, essi non perderanno mai la loro rilevanza giuridica, potranno per conseguenza continuare a esser perseguiti: in questo senso, l'imprescrittibilità costituisce una vera e propria traduzione giuridica dell'*eterno* e permette così di interrogare, di mettere in questione la pretesa temporalità che il giudizio dovrebbe esprimere<sup>7</sup>. Questo concetto di imprescrittibilità si rivela in effetti estremamente fertile per una riflessione sul giudizio in quanto testimonianza propriamente della sospensione temporale che appunto in un giudizio si attesta. Il riferimento all'eternità, espresso dall'imprescrittibilità, diviene così la chiave tramite la quale pensare il giudizio, in quanto propriamente consente di astrarre da qualunque riferimento a una temporalità la rappresentazione del giudizio stesso<sup>8</sup>.

Si profila dunque in questi termini una duplice dimensione del

spressione crimini contro l'umanità indica sia una nuova categoria di crimini (alla stregua dei delitti contro il patrimonio, contro la persona o la pubblica amministrazione), che un crimine specifico all'interno della stessa categoria» e rispetto a questa specifica categoria Garapon nota come: «A differenza dei delitti di diritto comune, il crimine contro l'umanità si caratterizza meno per il suo risultato che per le modalità in cui si compie. Contrariamente al crimine ordinario, non si consuma con la morte fisica, ma con la «morte prima della morte». Così in A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 93 e p. 103.

<sup>7</sup> In questo senso A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 42: «Il crimine contro l'umanità arresta la storia, interrompe lo scorrere del tempo, sospende il destino di un popolo e rende inutile qualsiasi giustificazione storica». L'autore prosegue notando come, p. 43: «Gli avvenimenti storici non sono più giudicati dalla storia o all'interno della storia, bensì al di fuori di essa, in forza dei crimini che hanno generato».

<sup>8</sup> In questi termini si pone il rilievo di A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 44: «La storia è giudicata secondo un criterio esterno alla storia: quello del diritto. Il diritto è insensibile al tempo, ecco perché esso è per natura ultrastorico. Sminuzza le azioni degli uomini e vieta a sé di risalire troppo indietro. Per questa nuova utopia democratica il tribunale della storia si trasforma nella storia di un tribunale. Essa interpreta il tribunale di Norimberga non solo come il più grande processo della storia, ma anche come il primo processo della storia; per la prima volta, il verdetto delle armi diviene oggetto di un *judicial review*. Alla forza anonima del destino, la giustizia pretende di sostituire quella della ragione: ecco il dogma di questa nuova religione». Si delinea precisamente in questi termini la novità e la portata di questa classificazione. Essa non solo quindi si distingue per la tipologia, la natura, dei crimini che pretende di includere, ma soprattutto in quanto consente di superare, o meglio rovesciare, la rappresentazione stessa ed il valore del giudizio che se ne occupa, a partire dalla dimensione temporale, che viene di fatto espulsa per la comprensione di questa stessa categoria.

giudizio rispetto al concetto di memoria: da una parte infatti, l'eternità, evocata dal riferimento alla memoria, istituita come fine dell'indagine processuale, sancisce in qualche modo la non utilità, o comunque l'inefficienza della struttura temporale con cui si rappresenta il giudizio e spinge quindi a identificarne una definizione che sappia fare a meno del riferimento al tempo. Dall'altra, è proprio a partire da questo rifiuto del tempo, che la memoria determina, che diviene evidente l'imprescindibilità di un riferimento a un'istanza trascendente, insita nel giudizio, tramite la quale questo possa validamente esprimere il suo senso stesso. Il passaggio, da un'impostazione che articola ogni ragionare sulla relazione causale tra un passato e un presente, a un'impostazione nella quale a entrare in relazione non sono categorie temporali, bensì metafisiche, si istituisce proprio a partire dalla sospensione temporale che questi processi per la memoria sembrano voler tradurre<sup>9</sup>.

Questo riferimento all'eterno, che l'essere per la memoria suggerisce, rende infatti manifesta l'esigenza, e l'impossibilità, di prescindere da un'istanza ulteriore tramite la quale articolare la relazione tra memoria e oblio, tra memoria e storia e dunque tra storia e verità, allorquando quest'ultima è ricercata sul piano giuridico. L'imprescindibilità di questo riferimento a qualcosa di ulteriore, del resto, si attesta propriamente nella definizione stessa di questi termini: o meglio, nell'impossibilità di giungere a una definizione che sappia dar conto dell'uno senza l'altro. L'inaggrabile intreccio tra le definizioni di questi due concetti porta allora a cercare un piano altro, laddove possano esser consistenti con il senso che intendono esprimere. E su quel piano – metafisico – rivelano altresì il senso del giudizio, del giudicare, che certamente non consiste semplicemente di una giustapposizione tra la causa e il suo effetto, ma che si afferma, anch'esso, nell'articolazione tra un'assenza e una presenza.

A partire dunque da questi nodi tematici (riducibili sostanzialmente a due punti distinti, sebbene tra loro siano fortemente interconnessi, e vale a dire la relazione tra memoria e oblio, e l'analisi della struttura temporale del processo, o meglio, della vera e propria negazione della temporalità stessa che il processo di fatto traduce) si potrà approdare a una riflessione, certamente non conclusiva, che svolgeremo nel prossimo capitolo, sul concetto di giudizio, sul suo

<sup>9</sup> A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 55: «La storia non si ferma mai; la condizione storica non ci concede tregua. La storia non termina, non può essere sospesa. Giudicare la storia significa trovarsi ancora nella storia. Dichiarare di astrarsi dalla storia è altrettanto folle che pretendere di liberarsi dalla condizione umana».

statuto essenziale, sulla sua struttura, che ritrova nel concetto di libertà il suo fondamento.

## 2. I processi per la memoria

Cosa si intende dunque con l'espressione «processi per la memoria»? Indica, letteralmente, tale sintagma, quelle situazioni processuali che assumono la peculiare finalità dichiarata: la memoria. Si tratta di situazioni in cui l'obiettivo del processo non è soltanto di pervenire a un giudizio che consenta di discernere i fatti in causa; si affianca a questa, che è riconosciuta come la normale struttura di un qualunque processo, un'ulteriore finalità, e vale a dire la memoria. Ciò che ivi sarà statuito dovrà esser ricordato, non dovrà cioè cessare la sua esistenza, che dovrà invece tradursi propriamente in un permanere.

La particolarità di tale obiettivo, che questi processi si propongono di realizzare attraverso le sentenze cui giungono, rinvia e dipende in primo luogo dalla specificità e gravità dell'oggetto che in essi viene discusso. In primissima istanza, dunque, i processi *per la memoria* si distinguono in base al loro oggetto: in tali occasioni, infatti, non sono soltanto le azioni dei singoli a essere indagate e accertate, secondo il *proprium* di ogni processo; vero e proprio fulcro della ricerca giudiziaria è ivi costituito dall'esigenza di ricomporre, attraverso quel giudizio, e di tessere tramite quelle sentenze, quel *testuto* delle relazioni sociali liso, o più propriamente stracciato, dall'eccezionalità criminosa di quei fatti<sup>10</sup>. Un'eccezionalità capace propriamente di minare il fondamento stesso del vivere comune, e che

<sup>10</sup> La specifica natura riconosciuta ai crimini oggetto dei *processi per la memoria* sarà approfonditamente considerata nel quarto paragrafo di questo capitolo, a cui pertanto si rinvia. Occorre tuttavia sottolineare sin d'ora che l'eccezionalità che si riconosce non rinvia tanto, o soltanto, all'efferatezza, alla gravità di quelle azioni, di quei fatti, che pure è innegabile, ma che da sola non sarebbe sufficiente a distinguere questa tipologia di crimini da altre forme criminose. Piuttosto, è proprio nella struttura stessa di essi che si rintraccia l'elemento dirimente, capace di conferire una qualità specifica a essi: è cioè il fatto che essi siano stati perpetrati negando l'essenza dell'umano, e di fatto dimostrando un'istanza di inumanità nell'umano, che conferisce a questi crimini la loro peculiarità e che impone, appunto, la straordinarietà della risposta a essi. Essi vengono infatti definiti come *crimini contro l'umanità* ed a essi corrisponde uno statuto giuridico precipuo, vale a dire le perenne perseguibilità. In questo senso si veda A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 106: «In che cosa si differenzia un crimine contro l'umanità da un delitto comune? Non solo per il dato quantitativo, né per l'estrema crudeltà, né perché distruggerebbe qualche qualità innata, ma quale testimone dell'annullamento di ogni relazione umana».

dunque impone ed esige una risposta che sia essa stessa eccezionale. Si tratta, in altri termini, molto semplicemente, di rispondere a fatti eccezionali con misure eccezionali<sup>11</sup>.

Con questa locuzione, *processi per la memoria*, si indicano, quindi, quelle situazioni speciali, quei procedimenti che si distinguono da tutti gli altri in forza di questa differenza relativa all'oggetto su cui incombono<sup>12</sup>. Tuttavia, questa semplice e quasi ovvia relazione istituita sul piano giuridico, per la quale alla straordinarietà dei crimini (contro l'intero genere umano, contro cioè non un singolo, od un gruppo, bensì contro l'essenza stessa dell'uomo, contro la natura dell'umano) viene riconnessa una risposta giuridica straordinaria (la perseguibilità *ad libitum*, tramite la qualificazione di imprescrittibilità riconnessa a queste forme di reato), determina conseguenze affatto semplici o scontate. E consente, in particolare, di ripensare la struttura epistemologica stessa del giudizio. Quest'ultimo si rivela così essere non già semplice risultato di un'operazione quasi meccanicamente determinata, consistente nell'apporre una certa risposta giuridica a un certo dato di fatto, e in questi precisi casi facendo corrispondere alla sproporzionata efferatezza e gravità del fatto oggetto di giudizio, la infinitezza della condanna (tradotta appunto dalla pretesa, che convoca una precisa rappresentazione della dimensione temporale, di esser posta *per la memoria*); ma il giudizio che incombe su questi fatti diviene invece spazio pubblico in cui costituire propriamente una certa identità o comunque consentire la possibilità della sua venuta in essere<sup>13</sup>.

La peculiarità dell'oggetto trattato in questi processi, che consente propriamente di distinguerli da tutti i processi in generale, se da una parte rivela l'autentica valenza di questi giudizi, individuandola non già nella condanna – o assoluzione – del singolo, quanto piuttosto nel monito che essa dovrà saper tradurre per il futuro e per la col-

<sup>11</sup> In questo senso si veda, FRANÇOIS BÉDARIDA, *Touvier, Le dossier de l'accusation*, Seuil, Paris, 1996, pp. 26 e seg.

<sup>12</sup> Non si nega in effetti semplicemente un diritto, ma secondo l'espressione di H. Arendt, *il diritto ad avere diritti*. La vittima prova in effetti «l'esperienza traumatizzante di non appartenere al mondo, una delle esperienze più radicali e dièerate dell'uomo». Così in H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999, p. 302.

<sup>13</sup> ANNETTE WIEWIORKA, *L'ère du témoin*, Plon, Paris, 1998, p. 81: «*Le procès Eichmann marque un véritable tournant dans l'émergence de la mémoire du génocide... celle où la mémoire du génocide devient constitutive d'une certaine identité juive tout en revendiquant fortement sa présence dans l'espace public. (...) Pour la première fois, un procès se fixe comme objectif explicite de donner une leçon d'histoire*». Su quest'ultimo riferimento dell'autrice, vale a dire sulla funzione «pedagogica», riconosciuta ed attribuita a questi processi, ed alle implicazioni a essa riconnesse, si rinvia al prossimo paragrafo.

lettività, per la comunità tutta intera; dall'altra, consente di mettere in questione la nozione stessa di giudizio, dal punto di vista della sua struttura – in quanto fissare la memoria come finalità del giudizio impone di procedere secondo una temporalità inversa rispetto a quanto generalmente il giudizio sembra tradurre –; ma soprattutto, e conseguentemente, rispetto alla sua essenza stessa, che potrà esser rintracciata nella dimensione identitaria. Ecco dunque come il riferimento alla memoria trova la sua legittimità. Porre la memoria come fine consente infatti di realizzare, attraverso questi giudizi, la riscrittura della identità collettiva da parte di una comunità che propriamente decide, non soltanto di giudicare certi fatti, ma di giudicarsi, di assumere la responsabilità davanti alla sua storia. Questa sembra costituire, in termini brevi ed essenziali, una valida ragione che impone a una riflessione sul giudizio di confrontarsi, e di intrattenersi, su questa *figura* – affatto semplice – che è la memoria<sup>14</sup>.

Se dunque si considerano questi processi a partire propriamente da questo angolo visuale, allora si chiarificano molti degli aspetti problematici e si dissolvono le aporie segnalate nelle precedenti pagine di questo lavoro, che trovano nella rappresentazione della dimensione temporale l'aspetto fondamentale. Come avremo modo di argomentare nel proseguimento di questo capitolo, infatti, l'analisi della temporalità evocata in tali giudizi risulta invertita (ciò che è supposto chiudere, come un solenne sigillo, si ritrova invece ad aprire per sempre, a consegnare cioè quanto afferma a un'eternità). Questa inversione conduce quindi alla rappresentazione del giudizio stesso come dimensione atemporale, e permette così di spostare la riflessione sul giudizio su di un piano metafisico. In altri termini, la rimessa in discussione, attraverso l'analisi della temporalità, della capacità del processo di tradurre un'istanza identitaria, costituisce il risultato della propedeutica rimessa in discussione dei concetti stessi tramite i quali si articola il processo in generale, e quello *per la memoria*, in particolare. Se, in effetti, si riconosce in tali situazioni un'occasione necessaria che una comunità si dà per mettere in discussione il suo fondamento stesso, se dunque si concepiscono questi processi come il luogo entro il quale dare forma, o semplicemente affermare, la propria identità, allora diviene comprensibile la necessità della convocazione della storia, secondo quel ruolo specifico e carico di implicazioni che è appunto la *testimonianza*.

<sup>14</sup> La memoria è *figura* nel senso che dei suoi tratti, che disegnano il profilo del ricordo, più che determinare l'apprensione del contenuto che trattengono, consentono di configurare quella indicibile, e infinita, rete di relazioni che la memoria stessa intrattiene con ciò che è oblio.

La presenza della storia, convocata come testimone, infatti, ha rivestito in queste occasioni un ruolo evidentemente assai importante e fondamentale, in quanto è divenuta strumento, vero e proprio mezzo, tramite il quale raggiungere tale fine, rendere cioè la memoria possibile. La testimonianza degli storici, infatti, come evidenziato nel precedente capitolo, rivela il suo autentico valore solo se compresa, non già come ricostruzione, seppure parziale, di un quadro più ampio all'interno del quale i fatti oggetto del giudizio devono esser ricompresi; ma, più essenzialmente, come capace di esprimere propriamente un senso a partire da quella che abbiamo definito essere una lacuna significativa. La testimonianza, in altri termini, non rileva per ciò che restituisce, quanto per ciò che tramite essa non può esser restituito e che pur tuttavia vale come condizione per la comprensione di quanto avvenuto<sup>15</sup>. Come è stato rilevato nel capitolo precedente, la testimonianza vale per ciò che in essa manca; ed è proprio questa impossibilità di integralità, che la testimonianza congenitamente esprime, che diviene capace di condurre al senso, che consente che un senso sia attestato<sup>16</sup>. In altri termini, riconoscere che la storia *non è tutto il passato, ma nemmeno ciò che resta di esso*, e cioè che essa non è in grado di restituire una totalità, che pure però occorre presupporre, consente di riconoscere che la questione del senso, di qualunque indagine cognitiva in generale, e processuale in particolare, convoca sempre il riferimento a qualcosa di ulteriore e ultroneo (rispetto agli elementi che propriamente fanno l'oggetto dell'indagine, della ricerca): in tale ulteriorità si può allora propriamente rintracciare ciò che rende possibile l'accertamento stesso del senso.

A esser quindi oggetto del giudizio di questi processi restano i

<sup>15</sup> In questo senso si veda: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 26: «È testimonianza in quanto segno che mostra». Ciò che tuttavia, come tale, non si dà; ciò che resta dunque un'impossibile presenza in se stesso. Questa impossibile presenza diviene allora condizione stessa per l'attestazione di qualunque presenza; al principio di ogni affermazione di una presenza rintracciamo in questo senso l'assenza.

<sup>16</sup> In questo senso, P. RICCEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 432: «Or, l'expérience à transmettre est celle d'une inhumanité sans commune mesure avec l'expérience de l'homme ordinaire. C'est en ce sens qu'il s'agit d'expérience à la limite. (...) une raison supplémentaire de la difficulté à communiquer tient au fait que le témoin a été lui-même sans distance aux événements, il n'y a pas assisté; à peine en a-t-il été l'agent, l'acteur; il en été la victime». In questo senso si veda anche la riflessione di A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 102: «Il crimine contro l'umanità ci conduce alla categoria di vittima assoluta. (...) La vittima assoluta incarna un nuovo modo di stare al mondo o, più esattamente, un non essere. (...) La battaglia resta una forma di riconoscimento, mentre il crimine contro l'umanità è un delitto di indifferenza».

fatti, gli eventi la cui responsabilità va accertata, e tuttavia, si rende evidente che l'esigenza di attribuire delle responsabilità scaturisce atavicamente dalla necessità di ripensare, attraverso quelle sentenze, al senso stesso da dare alla comunità, alla costituzione stessa della comunità nella quale riconoscersi e identificarsi. Ciò che orienta quei processi, come un filo rosso che ne segna il senso autentico, è questa ulteriore, ma essenziale, ricerca che investe il soggetto – collettivo – che propriamente avvia quel ricercare. Si tratta in altri termini di una sorta di autoanalisi che un soggetto collettivo realizza, a partire dalla messa in discussione della sua stessa esistenza, della possibilità per la propria esistenza. Una presenza strumentale, dunque, quella della storia, e pure certamente consistentemente problematica: non si è trattato infatti di processare la storia attraverso questi giudizi, di chiudere la storia, e il discorso da questa prodotto, tramite una sentenza che incombesse appunto su di essa<sup>17</sup>. Elemento, questo, che, come è stato evidenziato nelle pagine precedenti, sarebbe entrato fortemente in contraddizione con l'essenza stessa di tutto ciò che possa esser ricondotto entro il concetto di storia e riconosciuto come il fare storia; e che pertanto non avrebbe potuto trovare realizzazione senza negare l'essenza stessa di questo sapere, di questa scienza. Piuttosto, la presenza della storia, come sapere, trova la sua giustificazione propriamente nella capacità, che le è propria, di *dare un linguaggio alla memoria*<sup>18</sup>. Di identificare, cioè, la strada lungo la quale consentire alla memoria di accedere al processo e di potervi trovare espressione. E non solo. La storia, attraverso le sue testimonianze, si è resa infatti vero e proprio strumento a servizio della memoria, affinché essa

<sup>17</sup> In questo senso si pone il rilievo di J.-F. LYOTARD, *Au juste*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1979, p. 141: «C'est qu'il n'y a pas de raison de l'histoire. Je veux dire que personne ne peut se placer en position d'énonciateur sur le cours des choses. Et par conséquent il n'y a pas de tribunal d'où l'on pourra juger quelle est la raison de l'histoire. C'est une position kantienne, si l'on pense à la deuxième Critique, et même à la troisième Critique. (...) Il n'y a pas de savoir en matière d'éthique. Et donc il n'y a pas de savoir non plus en matière de politique».

<sup>18</sup> JEAN-PAUL JEAN – DENIS SALAS, *Barbie, Touvier, Papon. Des procès pour la mémoire*, Editions Autrement, Paris, 2002, p. 21: «A quoi servent ces procès si loin de la guerre? Sont-ils organisés seulement pour juger un homme? Ou sont-ils, plus largement, un but politique, pédagogique ou mémoriel? Faut-il donner au juge la fonction de délivrer une vérité historique ou, plus simplement, celle de restituer aux victimes un espace de parole pour sortir du silence?». Fornire uno spazio per la parola, uscire dal silenzio, sono propriamente figure retoriche tramite le quali si evidenzia la ragione stessa che giustifica la presenza della storia, e vale a dire «aprire» nel giudizio, nel processo, un luogo capace di ospitare, di accogliere un senso «altro», ulteriore: e vale a dire precipuamente testimoniare non solo dell'accaduto, dei fatti che nella narrazione storica sono ricostruiti; ma anche dell'intestimoniabile – che condanna al silenzio – ma che deve esser ricordato, che dà senso alla memoria.

divenisse possibile, realizzabile, esperibile. Si delinea così una relazione tra storia e memoria che però è tutt'altro che lineare. Piuttosto, si rivelano in questa relazione le problematiche riconnesse ai singoli concetti, di storia e memoria, e nella relazione queste difficoltà si amplificano. La storia dà un linguaggio alla memoria e la istituisce come fine. Ma resta da indagare cosa significhi questo restituire ciò che è memoria e come questa possa allora trasformarsi in un obiettivo da raggiungere. Su questi due aspetti occorre ora soffermarsi.

### 2.1. *Il linguaggio della memoria*

La rilevanza di questi processi per la memoria non rinvia pertanto esclusivamente all'oggetto di cui si occupano. Se esso certamente rappresenta il primo elemento tramite il quale riconoscerne la natura peculiare, è però evidente che la specificità ricondotta a queste situazioni è relativa al fatto che esse consentono un'approfondita analisi del concetto di giudizio. In questo senso, questi processi non già per la gravità e peculiarità dei crimini di cui si occupano, ma propriamente per la loro specifica struttura epistemologica, rivelatrice peraltro della struttura stessa del giudizio, possono essere considerati veri e propri *exempla*<sup>19</sup>: sono cioè momenti simbolici assurti a insegnamento per il futuro, e a partire dai quali è stato possibile ricostruire propriamente un'identità collettiva e proiettarla in un futuro, o meglio, rendere possibile il suo futuro, il suo avvenire<sup>20</sup>. Paul Ricœur

<sup>19</sup> In questo senso, FRANÇOIS BÉDARIDA, *Touvier. Le dossier de l'accusation*, Seuil, Paris, 1996, pp. 14-15: «Car l'essence de l'affaire Touvier, ce qui en fait sans conteste la force d'impact et la violence, c'est la valeur de symbole qu'elle a acquis. De là son caractère absolu. De là la nature radicale et sans rémission des batailles qu'elle a suscitées». Riprendendo il pensiero di Von Humboldt, con una citazione tratta da Werke, Darmsatdt, 1960, I, 590, REINHART KOSELLECK, *Futuro passato*, Marietti, Genova, [1979], 1986, p. 43, afferma: «La storia non insegna tanto a fare o non fare ciò che bisogna fare o evitare: così i suoi esempi che spesso sviano e raramente insegnano. La sua utilità vera e incommensurabile sta nell'animare e affinare il senso della realtà più con la forma che avvolge gli eventi che con gli eventi stessi». MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *Vers une politique de la responsabilité*, in «Esprit», 1998, p. 50: «Les exemples jouent alors le rôle que jouent les schémas à l'égard des concepts purs de l'entendement: ils sont les intuitions à l'aide des quelles nous confirmons la réalité de ce qui se rapport à la conduite pratique, éthique et politique».

<sup>20</sup> JEAN-LUC NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, [1988], 2000, p. 10, rileva polemicamente come: «La nota costante e dominante della storia del mondo moderno è proprio la libera e risoluta rinuncia alla libertà. Sappiamo che può raggiungere l'orrore assoluto di una "umanità" (professatasi "superumana") che mette a morte, in modo esemplare, un'altra parte dell'umanità (dichiarata "subumana"), per riconoscere in se stessa l'exemplum dell'umanità». Rilevante appare, in questa sede,

afferma in tal senso: «*C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif*»<sup>21</sup>. La strada indicata da Ricœur perché la memoria possa divenire propriamente un progetto, possa cioè esprimere e costituire validamente un fine da raggiungere e da realizzare, consiste dunque nel riconoscimento della capacità del giudizio di estrarre, dalla infinita varietà degli eventi accaduti, il valore esemplare che in alcuni di essi si può rintracciare, o meglio, istituire come tale; in altri termini, per il filosofo francese, con la giustizia si sottrae all'oblio quanto può assurgere a valore di esempio e che, come tale, diviene memoria. Si tratta dunque di atto inverso rispetto a quanto si crede: non è la memoria a imporsi sul processo, per determinarne il fine, è invece il processo che cerca, che crea e determina ciò che deve essere ricordato, ciò che deve essere memoria.

Dei molteplici strumenti dei quali il processo si avvale, tuttavia, ve n'è uno che è per antonomasia capace di realizzare questo compito, ed è ovviamente la testimonianza. Tuttavia, proprio la particolarità dell'esempio che qui è in gioco richiede che a testimoniare, a rendere testimonianza non sia semplicemente un individuo, un soggetto, bensì un sapere: la storia. È quindi nel compito, certamente arduo, che il processo assume, che si rivela la ragione per la quale la storia, come sapere, come scienza, ha potuto esser convocata come testimone. Se si segue dunque la riflessione di Ricœur, il ruolo giocato dalla storia in questi processi per la memoria diviene comprensibile, e carico di significato. Resta tuttavia da precisare la modalità con la quale la storia può realizzare questo compito che le è stato affidato. La storia entra infatti entro la grammatica processuale divenendo propriamente linguaggio tramite il quale articolare il dovere di memoria, tramite cui rendere appunto la memoria possibile.

Si instaura, quindi, la memoria propriamente su questa instabile piattaforma semantica che la testimonianza della storia costituisce.

l'assunto che riconduce la questione identitaria, vale a dire la possibilità di riconoscersi e propriamente identificarsi come comunità, all'*exemplum*. Ancor più interessante che questa considerazione si inserisca proprio entro uno schema processuale: la condanna a morte. In altri termini, sebbene la riflessione di Nancy muova, di fatto, da una prospettiva sensibilmente differente da quella assunta in queste pagine, tuttavia, si può rintracciare una struttura comune, che può quindi esser considerata estremamente significativa.

<sup>21</sup> PAUL RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 107, tr. it. nostra: «È la giustizia che, estrapolando dai ricordi traumatici il loro valore esemplare, trasforma la memoria in progetto; ed è questo stesso progetto di giustizia a conferire al dovere di memoria la forma del futuro e dell'imperativo».

Un'instabilità dovuta non solo al fatto, preso in considerazione nel precedente capitolo, dell'incompletezza congenita che la testimonianza, ogni testimoniare, comporta; ma più essenzialmente per la natura stessa del linguaggio che appunto determina la memoria: se infatti la storia, in quanto testimone, fornisce il linguaggio tramite cui la memoria si attesta, risulta subito evidente la specificità di questo linguaggio, che è tale propriamente a partire da ciò che non dice, da ciò che non può dire. Un linguaggio che si rivela quindi incapace di propriamente articolarsi, perché una comprensione possa realizzarsi, e che necessita invece, per poter compiutamente condurre al senso, qualcosa di ulteriore, un'assenza – la lacuna evocata – che diviene significante<sup>22</sup>. La difficoltà del linguaggio di dire integralmente attesta così la memoria, che è tale proprio in forza di questa mancanza.

Tuttavia, assumere la memoria come finalità di questi giudizi che convocano la storia a testimoniare, e che si costruiscono propriamente attraverso il contributo che essa dà, tramite la strada che essa lastrica, risulta estremamente dissonante con il concetto stesso di storia<sup>23</sup>. Indiscutibile sembra infatti essere la distinzione individuata tra storia e memoria: l'una fatta per dare conto dei cambiamenti, l'altra per mantenere vive le similitudini, le somiglianze<sup>24</sup>; l'una posta per affermare una verità sul passato di cui narra, l'altra capace di tradurre quel passato nel presente, al presente<sup>25</sup>. Si riconosce dunque, in generale, una netta distinzione tra questi due concetti. Storia e memoria rappre-

<sup>22</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 63: «Il linguaggio appare per questo il luogo principale della lotta contro l'effetto del tempo, il linguaggio infatti deve sapersi pensare come ciò che è insensibile agli effetti del "tempo": la parola è parola, il che vuol dire senso definito, processo cognitivo finito, quale che sia il suo tempo. Questa "presenza" sorge così nel cuore stesso del problema del linguaggio».

<sup>23</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal*, cit., p. 224: «Le culte de la mémoire ne sert pas toujours bien l'Histoire, on en dira autant de la justice, quand celle-ci cesse d'être une source de documents à analyser par l'histoire, et devenir une mise en scène du savoir historique».

<sup>24</sup> In questo senso, MAURICE HALWBACHS, *La mémoire collective*, Puf, Paris, 1968, pp. 77-78: «L'histoire est un tableau des changements, et il est naturel qu'elle se persuade que les sociétés changent sans cesse, parce qu'elle fixe son regard sur l'ensemble (...) La mémoire collective est un tableau des ressemblances, et il est naturel qu'elle se persuade que le groupe reste, est resté le même, parce qu'elle fixe son attention sur le groupe, et ce qui a changé, ce sont les relations ou contacts du groupe avec les autres».

<sup>25</sup> In questi termini si pone la definizione di HENRY ROUSSO, *La hantise du passé*, Les Editions textuels, Paris, 1998, p. 22: «L'histoire des historiens est une démarche de connaissance (...) La mémoire n'est pas une démarche de connaissance, mais elle relève de l'existentiel, voire de l'incontrôlable. (...) L'histoire, au contraire, est supposé remettre le passé dans le présent mais pour mieux appréhender la distance qui nous en sépare, pour rendre conte de l'altérité, du changement intervenu».

senterebbero infatti due atti cognitivi totalmente differenti: l'una rinvierebbe al trattenere, a qualcosa cioè di assolutamente presente, allorché la storia si fonderebbe propriamente sul passato, come discorso cioè su qualcosa che è stato e che può esser conosciuto solo a partire da tracce, nei confronti delle quali soltanto diviene configurabile una detenzione. La storia, in altri termini, non detiene, ma afferma ciò che ricostruisce, tramite quei segni, quei frammenti, che soli possono esser effettivamente detenuti, e per un fine preciso entro il quale sono sempre già iscritti: testimoniare di un intero, sebbene questo resti, come tale, indisponibile. La memoria, per contro, è la detenzione: il ricordo di qualcosa, di qualcuno, non è che la sua presenza, vivida e ferma. Si trattiene, si tiene, ciò che avrebbe potuto esser destinato all'oblio e che invece, attraverso la memoria, viene a esso sottratto. Dunque, nulla di più diverso che questi due concetti, nulla di più lontano che la memoria e la storia.

L'antinomia tra questi due concetti appare insormontabile e, per conseguenza, diviene difficile comprendere l'apparente complicità che sembrano invece realizzare in questi processi, per cui un termine è a servizio dell'altro, o più propriamente strumento affinché l'altro possa venire in essere e realizzarsi, vero e proprio linguaggio tramite il quale l'altro può articolarsi ed esprimere un senso. E, se da una parte, la nozione di storia, come abbiamo potuto precedentemente considerare, trova proprio nel carattere dell'apertura infinita, cui appartiene, l'elemento che maggiormente la connota, il più essenziale; occorre allora, dall'altra, comprendere come questa apertura possa conciliarsi con la presa che la memoria pretende di tradurre; in altri termini, affinché si chiarifichi il senso che la relazione tra storia e memoria esprime, occorre propriamente interrogare il senso stesso di questo concetto di memoria che è, evidentemente, tutt'altro che scontato.

## 2.2. Essere per la memoria

Se dunque i *processi per la memoria* si distinguono per il loro oggetto, assurgendo così a una categoria precisa di giudizi, sta proprio in questo fine, che pretendono di realizzare, l'aspetto maggiormente problematico. Cosa significhi esattamente «essere per la memoria» deve pertanto essere esplicitato. In questo senso, particolarmente fertile risulta essere la riflessione di Ricœur<sup>26</sup>, il quale individua una di-

<sup>26</sup> In questo senso, FRANÇOIS BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Editions Complexe, CNRS, Paris, 2003, afferma, p. 257: «A l'encontre d'une menaçante juridicisation de l'histoire (le tribunal de la justice n'est-il pas en train de supplanter le tribunal de l'histoire?) Ricœur expose son ambition mi-philosophique, mi-civique,

reazione precisa, che non si limita semplicemente a opporre tra loro i termini di storia e memoria, e anzi procede dall'analisi del concetto di memoria come rappresentazione di ciò che non c'è più, dell'assente quindi, per evidenziare come essa, in particolare, intrattenga con la storia una relazione inseparabile, intricata e, di fatto, imprescindibile. Nel decifrare l'atto mnemonico, infatti, resta insuperabile il riferimento al *passato* che viene però posto, riproposto, come *presente*. *La memoria è del passato*, secondo la definizione di Aristotele: il legame tra questa e il discorso sul passato, che la storia riproduce, è per tale ragione imprescindibile. Ma la memoria è altresì l'atto che rende presente questo passato, che lo rende *al* presente. L'indagine sul concetto di memoria dunque impone di interrogare questa stessa nozione a partire dall'articolazione, solo apparentemente temporale, tra questi tempi che in verità si coniugano senza congiungersi mai.

Il concetto di memoria, peraltro, non si rivela problematico soltanto con riferimento alla relazione che intrattiene con la nozione di storia, o più in generale, con la temporalità, con la possibilità di una rappresentazione temporale che lo individui correttamente (aspetto, questo certamente centrale, che approfondiremo più avanti). La memoria assume una rilevanza problematica altresì allorquando sia considerata come fine, quando cioè pretende di assurgere a finalità propria del processo, sostituendosi, od aggiungendosi, a quel compito essenziale e primario che consiste nel discernere una certa causa in un senso od in un altro. L'aspetto più significativo, infatti, che questi processi evidenziano, risiede proprio nel fatto che assumono una funzione che, almeno a una prima analisi, non soltanto si aggiunge al consueto compito affidato al processo, ma sembrerebbe propriamente contraddirne l'essenza stessa.

Più della responsabilità di Eichmann, è nel far assurgere la sua condotta a emblema del male assoluto che si rivela il senso più proprio del processo di Gerusalemme. Questi processi, in altri termini, si propongono quindi non soltanto di decidere su quanto accaduto, di stabilire quale valore giuridico riconoscere a un determinato avvenimento; ma propriamente, si preoccupano di conferire a quell'avvenimento, a quei fatti, uno statuto specifico: quei fatti devono essere ricordati. E la funzione svolta dalle sentenze che su di essi incombono, allora, non consiste in una chiusura, ma propriamente nel mantenere aperta la questione che indagano, nel mantenere viva l'attenzione su quanto da essi disposto attraverso le sentenze. Con la pre-

*d'une "politique de la juste mémoire" et explique lumineusement comment il importe, tout en croisant les interrogations du présent, de pratiquer les distinctions nécessaires entre justice et histoire, entre le travail de l'historien et celui du juge».*

senza della storia in questi processi si pretende, infatti, realizzare una sorta di perpetuità: la finitezza del giudizio giudiziario finisce così con il trasformarsi e assumere la qualità dell'eternità della storia, nella sua infinitezza. Questo rovesciamento della struttura temporale del giudizio impone certamente diversi ordini di considerazioni, e un'attenzione specifica, alla quale si consacreranno alcune pagine dei prossimi paragrafi di questo capitolo. Ci soffermiamo, invece, per il momento, sulla capacità di questi processi di realizzare il fine previsto, vale a dire la memoria. La chiusura infatti che il processo, ogni processo, dovrebbe garantire diviene, in queste occasioni, permanenza. Traduce un'eternità. *Essere per la memoria* significa infatti, primariamente, tradurre l'idea di una stasi, di una perpetuità<sup>27</sup>. È propriamente nel persistere della condanna che si rintraccia il senso autentico di quel giudicare.

La perpetuità del senso viene non semplicemente attestata, ma si rivela essere un elemento costitutivo del senso stesso che si attribuisce, che si riconosce a quei fatti. Non si tratta cioè soltanto di affermare il senso di qualche cosa, attraverso la definizione che la sentenza garantisce; ma si tratta invece di attribuire a quel determinato evento, a quella determinata serie di fatti, un senso specifico, di cui è parte integrante questo dovere assoluto di essere ricordato; il dovere di memoria, di essere cioè perennemente ricordato, partecipa all'individuazione dell'essenza stessa di questi fatti, che risultano così propriamente ontologicamente differenti. Si attribuisce quindi a essi uno statuto ontico precipuo, e vale a dire quello della perpetuità, dell'essere destinati cioè a rimanere vividi, presenti seppure passati. Lo strumento tramite il quale si realizza questa variazione ontologica è dunque la sentenza, che assolve in questo senso il compito di mantenere «vivo» quel fatto, attraverso il monito a che esso non sia dimenticato, attraverso il suo essere disposta *per la memoria*. Più essenzialmente, questo essere *per la memoria* significa precipuamente non ammettere fine. Cristallizzarsi in una permanenza. Uscire da una rappresentazione del senso in chiave temporale, che cioè consegna alla progressione, alla scansione temporale, la possibilità di essere affermato, la possibilità cioè della sua comprensione. Questi processi infatti parlano al presente, o meglio, nel presente introducono un passato. Non già perché quest'ultimo sia capace, di per sé, di rivelare il

<sup>27</sup> PAOLO ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 13: «Nella tradizione filosofica, ed anche nel comune modo di pensare, la memoria sembra far riferimento ad una persistenza, ad una realtà in qualche modo intatta e continua, la reminiscenza (o anamnesi o rievocazione) rinvia invece alla capacità di recuperare qualcosa che si possedeva un tempo e che è stato dimenticato».

suo senso, che troverebbe pertanto nel processo soltanto uno spazio per essere riaffermato. L'interrogativo che essi pongono riguarda, più essenzialmente, la possibilità del giudizio di *dire* attraverso la storia, di svelare cioè attraverso la verità che la storia afferma, il senso di una comunità.

L'epistemologia della testimonianza della storia conduce a evidenziare come la peculiarità dei crimini commessi, e per i quali si invoca il giudizio nella sua forma più solenne, quella giuridica, richieda che venga attribuito a quella sentenza uno statuto particolare. È infatti proprio l'impossibilità di chiudere ciò di cui testimonia adesso la sentenza: in altri termini, la caratteristica principale di questi processi consiste dunque nel porsi in quanto statuizioni sull'inarchiviabile. L'impossibilità di archiviare, di chiudere in modo definitivo ciò che si indaga, traduce e spiega allora non solo il senso stesso di questi processi, ma soprattutto il perché del loro porsi, anche a distanza così ampia di tempo rispetto al momento in cui sono stati commessi i fatti di cui si discute<sup>28</sup>. Quella rappresentazione, che uniformemente designa il processo come ciò che chiude definitivamente, sembra qui

<sup>28</sup> J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon. Dès procès pour la mémoire*, come già cit., p. 21: «A quoi servent-ils ces procès si loin de la guerre? Sont-ils organisés seulement pour juger un homme? Ou sont-ils, plus largement, un but politique, pédagogique ou mémoriel?». Sull'opportunità di questi processi così distanti dalla commissione dei fatti contestati vi è stato un ampio dibattito. Tuttavia, l'interesse di questa riflessione non risiede tanto nel fatto di riconoscere la legittimità o l'opportunità di questi processi, quanto piuttosto di rilevare in essi la struttura epistemologica tramite la quale poter accedere alla comprensione del concetto stesso di giudizio. In questo senso si può allora rilevare come il trascorrere del tempo, che generalmente attenua l'interesse del diritto a intervenire per affermarne giuridicamente la rilevanza, in queste situazioni in qualche modo ne accentua propriamente l'attenzione da parte del diritto. Come se, proprio il fatto che questi processi siano instaurati a una distanza di tempo assai ampia rispetto al momento della commissione dei fatti oggetto della causa potesse ancor più sottolineare la squalificazione giuridica a essi riconnessa. Si inserisce peraltro su questo punto un ulteriore elemento problematico relativo alla questione cosiddetta della «giustizia dei vincitori». Si sostiene infatti che questi procedimenti giudiziari, tardivi, problematici dal punto di vista strettamente legale, trovassero la loro ragion d'essere in una pura questione di forza: appunto i vincitori che impongono il loro paradigma della giustizia. La specificità, tuttavia, riconosciuta ai crimini in questione consente anche un'altra lettura, che Garapon enuncia in questi termini: «L'espressione "giustizia dei vincitori" suona quindi come uno slogan che di solito non viene messo in discussione. Il processo Barbie è espressione di una giustizia dei vincitori? E il processo Papon? È una giustizia delle vittime piuttosto che dei vincitori». E prosegue affermando: «secondo Karl Jaspers, il processo di Norimberga fu senza dubbio manifestazione della giustizia dei vincitori, nel senso che i vincitori hanno dato prova di volersi "assumere, come risultato della loro vittoria, la responsabilità dell'umanità, e non solamente dei loro stati"», così in A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 56 e p. 58.

rispondere a un'esigenza opposta: vale a dire propriamente di *non chiudere*, di non consegnare all'oblio, affinché sia invece possibile *dare alla memoria*. A differenza quindi del normale corso dei processi, che si occupano del passato qualificandolo secondo la categoria del giusto e dell'ingiusto, questi processi rivelano una peculiarità, una specificità: in questa specificità risiede il senso della locuzione con cui tali processi sono definiti. Il passato viene così convocato non soltanto come aspetto, momento, sul quale ragionare, del quale stabilire il senso, il significato. Il passato viene qui convocato perché possa essere assunto come indimenticabile, al fine cioè di non lasciare che passi. Con questi giudizi si intende infatti non semplicemente procedere alla qualificazione di un certo passato, ma piuttosto, intervenire sull'essenza stessa di quel passato, per variarne sostanzialmente il suo statuto di senso. Quel passato non può passare<sup>29</sup>. Il riferimento alla memoria serve allora per indicare questa idea di possesso per sempre: o, in altri termini, questa infinita capacità del passato di rimanere presente, senza soluzioni di continuità nel suo manifestarsi, nel suo essere apprensibile, nella possibilità che di esso sia dato conto. Questo passato rimane lì, non soltanto offerto alla possibilità della sua conoscenza e della sua comprensione, attraverso quella sentenza che ne definisce il senso; ma propriamente capace, nella sua stasi, a determinare il senso di ciò che avverrà. Questo significa, in poche parole, che le sentenze cui i processi giungeranno – cui sono giunti – non devono essere affatto considerate come la chiusura, l'ultima parola pronunciata dalla legge per attestare il senso di quanto avvenuto. Ma invece, propriamente come l'impossibilità di chiudere, con una parola, con una sentenza, ciò su cui essa stessa incombe. «Essere per la memoria» significa dunque fissare il senso, come un fermo immagine la cui proiezione non subisce interruzione. Questi processi assolverebbero così una funzione precisa, e peculiare, che consiste nel non lasciare passare il passato. Ma invece trattenerlo, trasformandolo così in un monito, un avviso, per tutte le azioni future.

La pretesa della storia di insegnare, di essere propriamente *magistra vitae*, infatti, assume in questo contesto una forma specifica data dalla richiesta di questa cauzione giuridica<sup>30</sup>. Si comprende dunque la

<sup>29</sup> Quest'espressione è abitualmente evocata per indicare da una parte la condizione di uno stato psicologico collettivo nei confronti di alcuni momenti della storia dell'umanità; dall'altra, precipuamente, l'essenza dell'indagine cognitiva affidata a questi processi e che in particolare consisterebbe propriamente nel «rimediare» al passato, interferendo con la sua ontologica capacità di *passare*. Sulla problematicità di tale duplice profilo della definizione, si veda la colletanea a cura di G.E. RUSCONI, *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987.

<sup>30</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine, Du crime contre l'humanité*, Galli-

qualità specifica con cui la storia entra in questi processi: essa è infatti testimone, testimonia cioè del passato, ma anche è testimone di se stessa e per se stessa. Per insegnare a se stessa, per dare un'impronta al suo futuro<sup>31</sup>. Traccia, in qualche modo, l'orma nella quale i fatti futuri dovranno adagiarsi. Questo significa che la sua testimonianza, che vale, ribadiamo ancora, per ciò che in essa manca, esprime il suo valore più proprio, non già con riferimento ai fatti che ricostruisce, ma perché in quella mancanza, in quella lacuna congenita che la struttura, si crea lo spazio per un senso futuro, per il senso da dare al futuro. Si scrive, attraverso la sentenza, l'orizzonte entro il quale porre il senso della storia. La ricerca del senso di quei fatti passati, operata tramite il ricorso alla storia, diviene essa stessa già senso: pretendendo però di essere non già senso del passato, che viene ricondotto nel presente, bensì anticipazione del senso da dare al futuro. Non solo il passato non passa, ma propriamente diviene, in quanto tale, possibilità per il futuro.

Se si guarda alla funzione svolta da questi processi non si fatica allora a riconoscere in essi anche una sorta di «azione pedagogica»<sup>32</sup>

mard, Paris, 1989, p. 13 rileva problematicamente: «*On a dit un peu vite de ce procès qu'il fut une grande leçon d'histoire à l'usage des jeunes générations: son prix, au contraire, tient tout entier dans la volonté exprimée et accomplie par la justice d'arracher – une dernière fois peut-être – les crimes nazis au linceul de l'histoire*».

<sup>31</sup> JEAN-LUC NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 9: «La storia, nella sua effettività, avanza sempre senza guardare e senza guardarsi, senza nemmeno vedersi avanzare. Il che non vuol dire che essa sia al contrario di una storia autocosciente, una forza oscura e cieca: poiché è appunto una contrapposizione simile che bisogna qui sospendere per pensare un'altra storicità della storia. E per far questo si deve far ricorso a un altro pensiero della libertà. Poiché, forse, la storia non è ciò che si svolge e si concatena, come il tempo di una causalità, ma è ciò che si sorprende. (...) La storia è in tal senso la libertà dell'essere – o l'essere nella sua libertà. Il pensiero è posto oggi – dalla storia e dalla sua storia – dinanzi alla necessità di pensare questa im-previdenza, questa im-providenza, o questa sorpresa che fa sorgere la libertà».

<sup>32</sup> In questo senso, F. BÉDARIDA, *Touvier. Le dossier de l'accusation*, cit., p. 28: «*C'est de là qu'est née l'exigence pédagogique qui est à la base des procès pour crimes contre l'humanité. Une mémoire à préserver, une leçon à perpétuer: voilà ce qui commande la vigilance*». Di avviso contrario invece Bertrand Poirot – Delpech, in J. JEAN – D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon*, cit., p. 37: «*(...) N'attendons pas donc une démonstration pédagogique de ces procès. Par eux-mêmes, ils n'ont rien d'exemplaire. Leur seule fonction est de révéler des faits prouvés qu'ont entraîné la responsabilité individuelle des personnes jugées*». Il valore attribuito a questi processi è dunque certamente controverso, poiché se da una parte si riconosce in essi il superamento della rilevanza della responsabilità individuale dei soggetti giudicati, in favore della peculiarità di quanto è giudicato, che necessita una sorta di giudizio «collettivo», inteso come giudizio che una comunità dà a se stessa; dall'altra, si ravvisa il rischio insito in tale approccio – peraltro estremamente evidente – che consiste nello sminuire il contributo del singolo attraverso l'evocazione di una sorta di responsa-

che discende ed è implicata dalla prima – vale a dire la condanna di quanto ne è all'oggetto; la memoria, in questo senso, non sarebbe infatti un fine in sé – ricordare quanto è avvenuto – ma servirebbe propriamente allo scopo di imprimere un senso anche al futuro, insegnando ciò che non dovrà esser fatto, ciò che non dovrà mai più accadere; in altri termini, essere per la memoria significa «ricordare affinché non accada più quanto in quei processi ora si condanna»<sup>33</sup>. Tuttavia, se questa è la spiegazione più ovvia e scontata del senso da riconoscere e attribuire a questi processi, essa si rivela anche estremamente problematica. Non già perché essi costituiscano, o pretendano di costituire, un monito, un insegnamento. O non soltanto per questo. Come, in effetti, avverte Germaine Tillion, *con il suo senso della litote*, certamente vi è un pericolo insito nell'attribuzione di tale funzione pedagogica, poiché essa, in qualche modo, trasforma anche il senso delle azioni che in quei processi sono giudicate: «*La justice n'est pas faite uniquement pour qu'une vieille génération enseigne pédagogiquement un fragment d'histoire à la jeunesse*»<sup>34</sup>. La problematicità di una tale concezione del processo rinvia proprio alla attenuazione, anche solo possibile, non necessariamente realizzata, del sentimento di responsabilità per il singolo soggetto che è effettivamente imputato in quel giudizio. Dire, in effetti, che la sentenza possa costituire un monito per le azioni future sposta in qualche modo il baricentro della questione dal fatto commesso, e quindi dalla squalificazione a esso riconnessa, alla prevenzione per il futuro. Come dire che il fulcro della questione oggetto del giudizio non sia tanto di af-

bilità *diffusa*, poiché l'azione del singolo si ritiene debba essere considerata come parte di un quadro di senso più ampio, entro il quale essa andrebbe appunto collocata. Quale debba essere il modo corretto per considerare queste situazioni resta certamente indecidibile: in questa sede, tuttavia, l'attenzione che si ritiene di poter conferire a questi processi, dipende dalla dimensione epistemologica che evidenziano, tramite la quale è possibile considerare ed analizzare la nozione di giudizio in generale. Offrono, cioè, questi processi, un'occasione per ripensare appunto la struttura stessa del giudizio, del giudicare.

<sup>33</sup> Il riconoscimento di questa funzione, peraltro, non è esente da critiche; in questo senso, si veda, problematicamente, A. WIEWIORKA, *L'ère du témoin*, cit., p. 115: «*Était-ce la fonction d'un procès de prétendre tout en jugeant un homme à ce que l'histoire fut retracée? Si des interrogations se font jour sur la valeur d'une justice qui postule d'emblée une finalité autre que la sienne, personne ne s'interroge alors sur les répercussions que confère à l'écriture de l'histoire une justice qui se donne comme but précisément d'écrire l'Histoire, ni d'ailleurs sur la signification de l'écriture d'une histoire à partir des seuls témoignages, des témoignages qui expriment une telle souffrance que personne, même l'avocat de la défense, n'ose critiquer*».

<sup>34</sup> GERMAINE TILLION, *A la recherche du vrai et du juste*, Seuil, Paris, 2001, Avant propos, p. 12, tr. it. nostra: «La giustizia non è fatta unicamente affinché una vecchia generazione insegni pedagogicamente un frammento di storia alla gioventù».

fermare la colpevolezza di un singolo; ma piuttosto di assegnare al futuro una direzione precisa, che sia capace di escludere quel tipo di condotte.

Si realizzerebbe così un'eccessiva esemplificazione sul concetto stesso di giudizio, che certamente non può corrispondere semplicemente a una lezione per il futuro, che il passato ammonirebbe di ricevere; il riferimento a una qualche azione pedagogica, che comunque può esser riconnessa a questi giudizi, deve essere inteso diversamente: e cioè non già semplicemente come avvertimento per il futuro, ma più profondamente e autenticamente, come rimessa in questione del presente, come possibilità che la collettività si dà per ri-congiungersi intorno a quel giudizio e vivere in comunità nel suo presente. Se quindi, da una parte, certamente la memoria assume e svolge questo compito di insegnare, e di segnare, ciò che dovrà essere, ammonendo in particolare su quanto non dovrà mai più accadere; tuttavia, occorre sempre tener ben presente che questa capacità della memoria di individuare il senso da dare al futuro non esaurisce la funzione che la memoria svolge. Questa capacità della memoria di accogliere, o addirittura anticipare, il senso del futuro, in quanto posta al fine di imprimere a quest'ultimo una certa direzione e non un'altra, questa peculiarità della memoria di dire prima cosa dovrà, o meglio, non dovrà più accadere, questa funzione anticipatrice non è che una delle conseguenze che essa implica. La memoria, attraverso la testimonianza della storia, spiega anche e comunica qualcosa che ha a che fare con l'essenza stessa dell'uomo. Il che significa che attraverso questi giudizi si conferisce propriamente alle vittime il loro statuto di vittime<sup>35</sup>; in altri termini, questi processi consentono, e hanno consentito, di dare alla memoria uno spazio entro il quale articolare, con la sua sintassi, il senso stesso che una comunità esprime, poiché pongono la questione fondamentale sullo statuto che il passato occupa in una società, *per* una società. Essi scorrono lungo la traccia che il passato ha lasciato per restituirla – taglio sul vivo – al presente, per renderla nel presente. Al fine cioè di rendere al presente questo passato che non si intende lasciar passare. Si fornisce così una grammatica con la quale articolare quella complessa relazione che intercorre tra l'evento passato e la sua testimonianza presente, quella relazione cioè tra il passato e l'esigenza di trattenerne la sua essenza

<sup>35</sup> A. WIEWIORKA, *L'ère du témoin*, cit., p. 117: «*Le procès Eichmann a libéré la parole des témoins. Il a créé une demande sociale de témoignages, comme le feront plus tard en France Barbie, Touvier, Papon. (...) En revanche, avec le procès Eichmann, le survivant acquiert son identité sociale de survivant, parce que la société la lui reconnaît*».

nel presente. Si approda così a quell'ossimoro (il passato presente) tramite il quale però si consente l'affermazione del senso: non certamente e semplicemente la verità su quel certo passato, ma, proprio secondo la lezione di Jankélévitch, la verità sull'essenza stessa dell'uomo<sup>36</sup>. In tale prospettiva, quindi, si crea uno spazio entro il quale si consente il venir in essere della comunità stessa come comunità: le vittime assumono il loro statuto di vittime, vengono riconosciute come tali; le relazioni tra gli individui si ordinano così tramite la forma del riconoscimento garantita attraverso la sentenza. E in particolare, quest'ultima vale, prima ancora che perché capace di definire (stabilisce infatti la colpevolezza o l'innocenza), in quanto fornisce questa occasione, questa possibilità di riconoscersi intorno a una determinata idea di umanità. Ci si auto-afferma dunque, attraverso questo riconoscimento, attraverso la possibilità di questo riconoscimento, che il processo attraverso la memoria consente.

I tribunali della memoria così svolgono la funzione primaria non già di giudicare la storia, o soltanto di svolgere un'azione pedagogica per il futuro. Non parlano, questi giudizi, né al passato, né al futuro. Essi parlano al presente del presente; testimoniano cioè di un'ansia, di un'angoscia che investe l'identitario, vale a dire di ciò che identifica propriamente l'umano, l'umanità dell'uomo. Rispondono, ricomponendola, alla domanda che investe la collettività che s'interroga sulla sua identità, sulla sua responsabilità davanti alla giustizia. Per questa ragione, come nota Wiewiorka, «*Ces procès intéressent l'historien à plusieurs titres. Ils sont d'abord, en soi, des événements; ils fournissent ensuite une masse de documents: archives, témoignages, qui servent à l'écriture de l'histoire de la Seconde Guerre Mondiale; ils ont enfin ouvert une ère nouvelle: celle où, dans une large fraction de l'opinion publique, s'est établi un lien indissoluble, insécable, dont il faut scruter la pertinence, entre mémoire, histoire et justice*»<sup>37</sup>. La questione della memoria conduce la riflessione a indagare la questione della giustizia; anzi, si presenta in questi processi (che assumono propriamente la memoria come fine, finalità da raggiungere) come condizione di

<sup>36</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, cit., p. 22. Si rinvia oltre in questo capitolo per un approfondimento su questo punto.

<sup>37</sup> A. WIEVIORKA, *Justice, histoire et mémoire. De Nuremberg à Jérusalem*, in «*Droit et société*», n. 38, 1998, tr. it. nostra: «Questi processi interessano lo storico sotto diversi titoli. Sono innanzitutto in se stessi degli eventi; forniscono, in seguito, una gran quantità di documenti: archivi, testimonianze che servono per scrivere la storia della Seconda Guerra Mondiale; hanno aperto infine un'era nuova: quella in cui in un'ampia parte dell'opinione pubblica si è stabilito un legame indissolubile, del quale occorre la pertinenza, tra memoria, storia e giustizia».

possibilità perché la giustizia possa essere affermata, possa trovare un'occasione per realizzarsi.

La relazione tra storia e memoria conduce alla giustizia o, inversamente, la giustizia, vale a dire il discernere il giusto e l'ingiusto, costituisce il luogo, l'occasione perché la storia possa servire la memoria. In altri termini, è intorno a questo concetto di memoria che si dispongono le più complesse relazioni degli elementi tramite i quali si perviene all'identificazione del senso del concetto di giudizio: essa lega intorno a sé la storia, la giustizia, il tempo e contestualmente, ne rovescia il senso, il modo della relazione, la stessa possibilità: è dunque nell'identificazione e nella comprensione del concetto di memoria che si determina la possibilità della comprensione del giudizio. Occorre allora analizzare specificatamente il suo significato, o meglio, le sue molteplici e differenti significazioni.

### 3. *La memoria e l'oblio*

Emerge chiaramente, dalle riflessioni appena esposte, la centralità del concetto di memoria, ma altrettanto chiara è anche la complessità che questo concetto esprime. Il ruolo giocato dalla memoria nel processo, e la relazione che dunque questi due elementi intrattengono tra loro, dipende dalla modalità con la quale la prima è concepita e rappresentata. L'accesso della memoria nel processo avviene peraltro non soltanto allorché essa sia istituita precipuamente come fine, come finalità e obiettivo a cui il processo deve rivolgersi. Essa infatti è altresì sempre convocata attraverso la forma della testimonianza. Ogni qualvolta un atto testimoniale concorra per la definizione di un giudizio, la memoria trova la forma precipua con la quale manifestarsi e dunque, reca con sé quegli aspetti problematici che la sua stessa essenza esprime, e così obbliga a sciogliere questi nodi teorici, laddove si voglia realizzare la comprensione della nozione stessa di giudizio. In altri termini, un'analisi che voglia spendersi sul concetto di giudizio non può prescindere dalla considerazione del concetto di memoria, nella sua poliedricità e nelle implicazioni che a essa sono riconnesse.

La verità del passato, che il giudizio intende propriamente accertare e statuire, viene dunque stabilita attraverso il contributo che il testimone apporta, e questo si sostanzia propriamente nel tentativo di ricostruire un discorso sul passato, che sia in grado però di esprimere il suo senso nel presente, al presente<sup>38</sup>. In particolare, la pretesa

<sup>38</sup> H. Rousso, *La hantise du passé*, cit, p. 50: «Un historien, comme n'importe

che sta alla base della testimonianza, e che consiste nel rendere presente quanto è assente, rivela come sia proprio questa assenza a dare il senso della presenza. La possibilità di comprendere un certo fatto, per poter apporre su di esso un certo giudizio, risiede infatti nella capacità, accordata a un soggetto<sup>39</sup> – che, in particolare, in questi processi, detiene una conoscenza scientifica, fatta di schemi, strumenti e regole – di ricostruire e ripresentare quanto è avvenuto, quanto si è realizzato. In particolare, lo storico, come testimone nei processi per la memoria, assume questo duplice compito: da un lato, infatti, la sua testimonianza sarà espressione di quella forma specifica di memoria – che è quella collettiva – in quanto il suo discorso dovrà propriamente ricostruire narrativamente quell'insieme di fatti che costituisce il patrimonio di quella data comunità; dall'altra, però, la sua testimonianza deve saper tradurre, cioè portare, condurre, questo passato nel presente, *nel* quale e *per il quale* esso è chiamato a testimoniare. In questo senso, il lavoro dello storico consiste, propriamente, nel costante sforzo di sottrarre i fatti del passato all'oblio: quest'ultimo rappresenta, nella concezione comune, precipuamente la perdita definitiva, la finitudine assoluta cui si consegna quanto ha smesso di essere presente, quanto è dunque, essenzialmente e irrimediabilmente, *passato*. In questa sottrazione – del passato all'oblio – si insinua propriamente la testimonianza dello storico, tramite la quale si fornisce un contenuto (e una forma) alla memoria nel processo. Il testimoniare si traduce in un ricordo e quest'ultimo prende la sua forma nella relazione che intrattiene con quanto è dimenticato; in altri termini, è l'oblio a costituire parte integrante ed essenziale della memoria, di ciò che è ricordato. L'epistemologia della testimonianza convoca dunque la relazione tra memoria e oblio. Questa relazione, generalmente presentata in termini opposizionali, per cui appunto la memoria sarebbe l'esatto opposto dell'oblio, peraltro, si rivela essere

*quel individu, parle toujours du passé au présent. Il reconstitue des discours et des actes du passé avec un langage, des concepts et des préoccupations qui sont ceux de son temps et il s'adresse à ses contemporains. Son objectif est de restituer avec la plus grande fidélité possible une vérité du passé qu'il peut tenter d'établir grâce à des documents érigés en preuves*». Propriamente in tale aspetto risiede allora la pertinenza della sua testimonianza.

<sup>39</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal, tentation du bien*, cit., p. 141: «*Le témoin: j'appelle ainsi l'individu qui convoque ses souvenirs pour donner une forme, donc un sens, à sa vie et se constituer ainsi une identité*». Estendendo allora tale considerazione a quella specifica testimonianza data dallo storico, diviene comprensibile l'assunto per il quale attraverso la memoria si costruisce-ricostruisce l'identità di una certa comunità.

estremamente complessa e necessita quindi di essere analizzata a partire dalla considerazione dei singoli elementi di cui si costituisce.

### 3.1. *La memoria*

Definire la nozione di memoria risulta particolarmente difficile. Il concetto di memoria si declina infatti diversamente a seconda della scienza che lo convoca: scienze cognitive, neurologiche, psichiatria, sociologia o filosofia rinviano a significazioni di questo medesimo termine estremamente eterogenee tra loro. Molteplici sono infatti i campi semantici su cui questo termine può insistere, anche se, grossolanamente, restringendo l'attenzione alla prospettiva filosofica, si possono distinguere principalmente due modalità per identificare il significato di questa nozione. Si profilano, infatti, almeno due concezioni, alternative tra loro, se non opposte, con le quali è possibile svolgere un'analisi di tale concetto, sebbene si possa evidenziare fin da subito come siano entrambe incapaci di esaurire il contenuto di senso che questo termine esprime: entrambe, quindi, si rivelano in qualche modo inesaurive. La prima definizione, di ordine generale, quasi intuitiva, presentata così come appartiene al senso comune, concepisce la memoria come forma del ricordo. La memoria cioè coincide con il ricordo e l'atto mnemonico quindi resta ascritto entro questa facoltà, non meglio precisata, che fa sì che rimangano «imprese» nella mente alcune «immagini». Per quanto efficace, questa immagine dell'impronta, dell'orma che alcuni fatti, alcuni eventi, sono capaci di lasciare in noi, rimane che essa è totalmente tautologica poiché, in primo luogo, non sa in alcun modo dare conto di come avvenga tale «impressione» (che in alcuni casi, certamente, può avere la stessa consistenza del marchio a fuoco sulla carne, ma che rimane, anche in queste ipotesi, una modalità assolutamente indisponibile di apprensione di qualche cosa, che propriamente prescinde totalmente dalla volontarietà dell'atto che la evoca e la pone); e ancora, non sa produrre argomentazioni accettabili del perché alcuni eventi lascino il segno e altri invece passino senza lasciare alcuna traccia della loro esistenza e si consegnino silenziosamente e impercettibilmente all'oblio<sup>40</sup>. Seguendo, dunque, questa impostazione si dovrebbe conclu-

<sup>40</sup> In questo senso, P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 9: «*Quelle peut être, demande l'auteur, la vérité de la mémoire dès lors que les choses passées sont irrévocablement absentes? La mémoire ne semble-t-elle pas nous mettre en contact avec elles par la présence à l'absence que les Grecs ont exploré sous la conduite de la métaphore de l'empreinte?*» ed afferma dunque, p. 21: «*Il appartient en effet à la notion d'inscription de comporter référence à l'autre; l'autre que l'affection en tant que telle. L'absence comme l'autre de la présence.*»

dere che la memoria corrisponda propriamente a ciò che ricordiamo. Nulla di più. Ciò che rende evidente, quasi imbarazzante, l'incapacità di quest'approccio di produrre una definizione del concetto di memoria che sia realmente in grado di darne conto, di renderla comprensibile.

Se si prende in considerazione, invece, un approccio più sofisticato, che indaga quindi la memoria a partire dalle più elaborate rappresentazioni filosofiche, si perviene a una definizione del concetto di memoria che la individua come ciò che si insedia entro una precisa rappresentazione temporale: in questo senso si afferma infatti che «la memoria è il luogo proprio dove si sperimenta il tempo»<sup>41</sup>. La memoria quindi, secondo questo approccio, non può esser compresa se non a partire dalla sua iscrizione entro una temporalità; congruentemente con tale impostazione, infatti il concetto di tempo è necessario per l'identificazione della sua essenza stessa, in quanto essa opera propriamente istituendo una relazione precisa tra passato (contenuto che essa assumerà), presente (occasione per la sua esistenza) e futuro (che diviene, tramite questa, possibile). Tuttavia, è proprio nel modo in cui questi tre tempi sono articolati che si rende manifesta la difficoltà epistemologica di questa pretesa relazione<sup>42</sup>: poiché in effetti, si pretende, quando si evoca la memoria a partire da una categorizzazione temporale, di poter trattare queste categorie temporali come se fossero effettivamente elementi dati di un ragionamento. Si procede cioè assumendo che il passato, in particolare, abbia la consistenza di un oggetto che la memoria porterebbe nel presente al fine di determinare il futuro. È peraltro evidente che tale modo di concepire le categorie di passato presente e futuro è erroneo e profondamente scorretto poiché si basa su un assunto epistemologicamente impossibile, che riconduce appunto queste categorie temporali a entità ontologicamente rilevabili, a dati, a oggetti<sup>43</sup>. Data questa impossibilità, allora si impone la necessità di rovesciare questa stessa struttura temporale entro la quale la memoria è pensata e rappresentata. In altri termini, anche in questo caso, la definizione di memoria cui

<sup>41</sup> C. FABRO, *Il libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, casale Monferrato, 2000, p. 58.

<sup>42</sup> Proprio su questo aspetto si concentrerà l'analisi in queste pagine. Si veda dunque, in merito, il proseguimento di questo capitolo.

<sup>43</sup> A lungo ci siamo intrattenuti nel capitolo I, e in parte anche nel capitolo II, di questo lavoro sulla impossibilità di relazionarsi al passato a partire dalla sua oggettificazione. La rappresentazione di ciò che qualifichiamo come passato non può in alcun modo essere ricondotta a un oggetto; si individua per contro solo narrativamente, con le conseguenze che ciò comporta. Rinviamo pertanto ai succitati capitoli per le considerazioni in merito.

si perviene risulta essere o illogica, e conseguentemente inabilitata alla possibilità di darne razionalmente conto; o aporetica, in quanto strutturata su nozioni che devono essere rovesciate nel loro senso, per poter esser consistenti con il ragionamento che le invoca e che le convoca. Come accennato, dunque, entrambe queste concezioni della nozione di memoria, se da una parte riconducono il concetto di memoria in definizioni che vorrebbero esplicitarne il senso; dall'altro, lasciano aperte le contraddizioni che si determinano allorquando appunto si cerchi di pervenire alla sua essenza o, più semplicemente si provi a mettere in relazione questo concetto di memoria con altri, (siano essi il concetto di processo, o, come già visto, il concetto di storia); ogni qualvolta si intenda dunque introdurre la memoria come elemento di un ragionamento. Si può allora provare a identificare una definizione di memoria che superi queste contraddizioni, a partire proprio dallo spazio aperto da queste aporeticità. Tuttavia, occorre preliminarmente prendere in considerazione, identificare e analizzare precipuamente ciò che rende la definizione di memoria inconsistente con quella che sembra essere propriamente la sua essenza<sup>44</sup>.

Certamente è un concetto complesso quello di memoria: quando Ricœur lo indaga, nel suo testo *La memoria, la storia, l'oblio*, la definisce come «l'enigma di un'immagine che si dà come presenza di una cosa assente»<sup>45</sup>. La complessità di questo concetto risiede, secondo Ricœur, proprio nel suo stesso oggetto, che è appunto il passato, in particolare in quanto la memoria intende dar conto della «*passéité du passé*»<sup>46</sup>. E ugualmente assai complessa è pure la sua natura: essa è infatti definita da Ricœur come un'immagine, vale a dire che, per il filosofo francese, la memoria è *in primis* rappresentazione: rappresentazione di un passato che resta quindi passato, ma che diviene

<sup>44</sup> L'approdo a cui si tenta di arrivare in questo lavoro sulla memoria consiste infatti nel riconoscere in essa una «categoria metafisica» e vale dire concepire la memoria come espressione di una modalità precisa di accedere al senso che consiste in un'ermeneutica precisa: «la metafisica della presenza dell'assenza». L'espressione è di P. Nerhot, dalla cui impostazione filosofica le considerazioni che si propongono in questo testo muovono per gran parte. Secondo questa prospettiva, e come avremo modo di valutare, «La memoria significa che posso accedere a quel che è come manifestazione di quel che "non è". La memoria corrisponde alla presenza dell'assenza». Così in NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 298. È precisamente su questa presenza dell'assenza, e sulle implicazioni che da questa modalità di concepire il senso discendono, che si incentrerà dunque questo paragrafo.

<sup>45</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. II, tr. nostra.

<sup>46</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 7. La peculiarità di quest'espressione scoraggia il tentativo della traduzione; tuttavia, sebbene possa risultare cacofonica, Ricœur sembra qui voler propriamente indicare la «passatezza del passato», il fatto cioè che di questo passato ciò che rileva sia il suo essere stato.

presente propriamente attraverso la sua rappresentazione. Sono dunque sufficienti questi primi elementi di definizione per avvertire l'intensità della problematicità che questo concetto suscita o, per usare il vocabolario del filosofo francese, la sua enigmaticità. Questa enigmaticità si rivela peraltro sotto diversi profili. La memoria è un'immagine, o più propriamente rappresentazione, una proiezione cioè di qualcosa che è stato: dunque un passato, ma che pure, in quanto riprodotto e trattenuto tramite la sua rappresentazione, continua a essere presente, nella forma appunto del ricordo<sup>47</sup>. Vi è dunque una duplice modalità con la quale la memoria «si presenta» alla mente. Essa è, infatti, in quanto presenza, ciò che permane; ma insieme, proprio perché presenta al presente un passato, lo rivivifica, lo conduce propriamente, è anche ciò che appartiene all'andamento delle cose del mondo. In altri termini, «La memoria è il riprendersi, il ripristinarsi della vita vissuta»<sup>48</sup>. È insieme permanenza e rinnovamento continuo<sup>49</sup>.

Per ciò che attiene al suo contenuto, si può rilevare come indiscutibilmente la memoria ha a oggetto il passato, in quanto dà conto propriamente, secondo l'espressione ricœuriana già citata, della *passéité du passé*. Quest'espressione nuovamente evidenzia il permanere di qualcosa (la *passéité*), ma esplicita anche la natura di questo qualcosa che compie quest'attività del permanere: e tale natura è proprio il fatto di essere «passato», e cioè di non essere più. La struttura ontologica della memoria consiste quindi nel presentarsi come permanere di qualcosa che non è, che non è più. Per farlo deve quindi poter ricondurre questo passato entro una forma della presenza: si trat-

<sup>47</sup> In questo senso si veda anche GINO CAPOZZI, *L'individuo, il tempo e la storia*, Jovene, Napoli, 1979, p. 67: «Divenire e fatto spiegano come si determina nella coscienza la memoria, il primo come forma, il secondo come contenuto. Eccone la definizione. Il divenire della coscienza è la memoria del fatto. La distinzione di fatto e divenire della coscienza è la ragione logica della funzione psicologica della memoria». Il riferimento alla memoria in questo senso indica contestualmente ciò che permane – e quindi conseguentemente si sottrae al cambiamento – e ciò che pure testimonia propriamente di ciò che, nella sua presenza eterna, si muove con il tempo, si muove nel tempo.

<sup>48</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 40, frammento n. 138.

<sup>49</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 152: «La memoria porta l'uomo a concepire l'immutabile, a concepire ciò che non passa, in nome del senso, in quel che passa passando. In questo senso qualcosa "è", ma ciò significa che ogni sapere si basa su una rappresentazione che dispone il problema metafisico della presenza dell'assenza». È precisamente entro questa prospettiva che si intendono collocare le riflessioni su questa relazione tra memoria e oblio. A tal fine, occorre tuttavia procedere in prima battuta alla presentazione delle consuete definizioni di questi termini.

tiene cioè quel passato, lo si tiene, e in tale apprensione si dà propriamente conto del suo essere passato, del fatto cioè che esso non è più: questo il senso del sintagma «*passeité du passé*».

Emblematico, in questo senso, il *memento mori*. È la forma tramite la quale si riconosce la presenza della morte nella vita. Attraverso infatti la sua rappresentazione, «*memento*», la morte diviene presente, ne diviene presente la sua possibilità. Il *memento mori* non è un presagio, dunque, un annuncio di un futuro che sta per accadere, che si prepara a essere, a venire in essere. Non è una morte annunciata. Ma è, letteralmente, ricordo. Convocazione cioè di qualcosa che è già stato e di cui rimane solo questa traccia, il suo insuperabile essere stato, sempre, da sempre. Che si riafferma ora, attraverso il ricordo, nella forma della sua possibilità. Ripresenta dunque in questa forma precipua la morte che è stata. «Bisogna ricordare che si morirà», ciò significa che è proprio la presenza di questo assente, la morte, che può dare senso, che di fatto dà senso all'esistere<sup>50</sup>. La morte rappresenta così quell'immemorabile che ci precede, che precede cioè ogni forma possibile dell'esistente e da cui scaturisce il senso stesso della vita. In questo senso, dunque, ricordare la caducità della vita consente di conferirle il suo senso più proprio. Tramite questo riferimento alla morte si chiarifica quindi il senso stesso della memoria: essa è infatti l'immagine di qualcosa che non c'è – ma che è stato – e che in questa peculiare forma (dell'assenza) diviene appunto presenza, presente. Ed è in quanto tale capace di conferire senso a ciò che propriamente si oppone alla morte, a ciò che essenzialmente la nega, vale a dire la vita.

Lo statuto veritativo della memoria consiste quindi nella sua capacità di tradurre, nel senso etimologico del termine, vale a dire di portare con sé, quel passato che appunto si rammenta: costituisce, infatti, nel presente l'immagine di una presenza che è stata, e che ora non è più, anzi è propriamente scomparsa. Si rivela allora precisamente in questi termini questo rapporto tra presenza e assenza tramite il quale il concetto di memoria diviene comprensibile. Quest'ultima si costituisce, infatti, come relazione tra presenza e assenza: traduce questa capacità del passato di non passare veramente, ma di porsi come sempre presenza, costantemente presente. A tal proposito Ricœur rileva che: «*à la mémoire est attachée une ambition, une prétention, celle d'être fidèle au passé; à cet égard, les déficiences relevant de l'oubli et que nous évoquerons longuement le moment venu, ne doivent pas être traitées d'emblée comme des formes pathologi-*

<sup>50</sup> In questo senso, si veda: M. BLANCHOT, *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973.

*ques, comme des dysfonctions mais comme l'envers d'ombre de la région éclairée de la mémoire, qui nous relie à ce qui s'est passé avant que nous en fassions mémoire»<sup>51</sup>. In questa fedeltà al passato si insedia dunque la pertinenza dell'atto mnemonico, che quindi diviene propriamente la forma tramite la quale si rende il passato presente: una presenza assoluta, nel senso che non ha effettivamente nulla di presente (in termini empirici) e che tuttavia rintraccia il suo statuto costitutivo nella presenza.*

Questo rapporto tra passato e presenza, che si pone sul piano rappresentativo (in particolare per Ricœur, infatti, la memoria è rappresentazione), è tuttavia estremamente problematico: in effetti, la memoria si concepisce così come la rappresentazione di qualcosa che altrimenti sarebbe perso. È in questo senso pensata come un trattenere, una ritenzione che conserva, di ciò che tiene, propriamente il fatto che quel trattenuto appartiene al passato. Si tratta cioè di trattenere, attraverso la memoria, non già qualcosa: l'evento, il ricordo; ma ciò che propriamente si trattiene è il fatto che quell'evento è stato, che quel ricordo è qualcosa che appartiene al passato, che ciò che si ricorda, propriamente, non è più e ciò che quindi si trattiene è il suo essere stato<sup>52</sup>. Ciò che assume la forma della presenza non è dunque il contenuto di un certo passato, ma il fatto che qualcosa sia stato, che sia appunto passato; in altri termini, la memoria non indica affatto che qualcosa del passato è mantenuto nel presente: o meglio, la forma della presenza che si traduce con la memoria non investe il passato, ma propriamente il fatto che qualcosa sia stato, che un passato sia andato. È questo «essersi perso», è questo appartenere a un mondo di relazioni che non c'è più, che integra l'essenza stessa della memoria<sup>53</sup>. Evocare la me-

<sup>51</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 26, tr. it. nostra: «Alla memoria è riconnessa un'ambizione, una pretesa, quella di essere fedele al passato; in questo senso, le deficienze relative all'oblio, che evocheremo lungamente quando sarà il momento, non devono esser trattate come forme patologiche, come delle disfunzioni, ma come la zona d'ombra dello spazio illuminato della memoria, che ci lega a ciò che è passato prima che lo rendessimo memoria».

<sup>52</sup> In questo senso si veda H. ROUSSO, *La hantise du passé*, cit, p. 16: «*Saint Augustin explique ainsi la manière dont la conscience individuelle appréhende la mesure du temps qui passe: "L'impression que produisent en toi les choses qui passent persiste quand elles ont passé: c'est elle que je mesure, elle qui est présente, et non les choses qui l'ont produite et qui ont passé. C'est elle que je mesure quand je mesure le temps"*».

<sup>53</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 274: «La memoria è il pensiero dell'oblio, cioè il pensiero del perduto, di quel che "non è" ma che ci fa pensare quel che "è". Con la memoria percepisco quel mondo perduto, esattamente come penso l'oggetto ritrovato, cioè suo tramite sorge l'assente, l'oblio che torna a me nello sguardo che è la memoria».

moria significa quindi dare attestazione di una perdita, secondo però una modalità precipua che consiste nell'indicare, attraverso la rappresentazione, che qualcosa è andato, è stato e non sarà più, e che tuttavia, tramite la forma che la memoria gli conferisce, continua a esser presente<sup>54</sup>. Non si riporta l'evento, così come è stato, nel presente, attraverso il ricordo; ma si rende presente nel ricordo il fatto del suo essere stato.

Quando si evoca il concetto di memoria, infatti, si pensa che il passato, che tramite questa viene convocato, ne esaurisca il senso. «*Présence, absence, antériorité, représentation forment ainsi la toute première chaîne conceptuelle du discours de mémoire*»<sup>55</sup>. Questa definizione di Ricœur, indubbiamente congruente con un'attenta analisi del concetto di memoria, deve però essere completata. Manca in essa il riferimento alla parzialità, che si rivela assolutamente centrale per la comprensione di questo concetto. Per questa ragione, lo storico Rousso avverte: «*La mémoire est une représentation mentale du passé qui n'a qu'un rapport partial avec lui. Elle peut se définir comme la présence ou le présent du passé*»<sup>56</sup>. La memoria ha, in effetti, un rapporto duplicemente parziale con il passato che rappresenta. Non solo, infatti, essa non può che presentare una parte del passato, e mai l'integralità di esso; ma anche, il passato non costituisce che una parte di essa: in altri termini, la memoria indicherebbe anche qualcosa in più, o qualcosa d'altro, rispetto al passato (in questo senso esso non sarebbe che una «parte» del concetto di memoria).

La memoria trova dunque il suo contenuto nel passato, a cui propriamente conferisce la forma della presenza; ma non esaurisce attraverso la sua forma, tutto il passato. Intrattiene invece con esso un rapporto parziale. Questa parzialità significa non solo che si riconduce nella forma della presenza solo una parte di ciò che è passato; ma anche, e più essenzialmente, questa parzialità indica e rivela uno dei tratti caratterizzanti il concetto stesso di memoria, che è appunto essenzialmente parziale, e cioè di parte. La memoria, in effetti, si contraddistingue proprio per questa sua incapacità: non è mai neutra.

<sup>54</sup> In questo senso G. CAPOZZI, *L'individuo, il tempo e la storia*, cit., p. 71 e p. 73: «La memoria è continua e immanente; non c'è istante della coscienza che non sia sorretto da essa, essa è la condizione della coscienza. (...) La memoria è la presenza o meglio la "presentazione" dei fatti costitutivi dell'individuo».

<sup>55</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 296, tr. it. nostra: «Presenza, assenza, anteriorità, rappresentazione costituiscono così la prima catena concettuale del discorso della memoria».

<sup>56</sup> H. ROUSSEAU, *La hantise du passé*, cit., p. 16, tr. it. nostra: «La memoria è una rappresentazione mentale del passato che non ha che un rapporto parziale con esso. Può esser definita come la presenza o il presente del passato».

Non vi è nulla di neutro, o di neutrale, in ciò che individua l'atto mnemonico: esso è sempre di parte. Non già perché questa parzialità sia orientata a una finalità precipua, da qualcosa o da qualcuno: non si tratta cioè di affermare che il concetto di memoria sia un concetto strumentale, che troverebbe la sua ragion d'essere nel fine al quale deve necessariamente esser riconnesso. Affermare che la memoria è parziale, cioè di parte, significa invece (o piuttosto) che essa è essenzialmente, per sua stessa natura, risultato ed esercizio di una scelta, di una selezione<sup>57</sup>.

Si manifesta la parzialità del passato che la memoria può trattenere: essa non è tutto il passato, bensì parte di esso; ciò che resta, che non è ritenuto, trattenuto dalla memoria, è consegnato all'oblio. Vi è sempre qualcosa che sfugge alla memoria e qualcos'altro che invece le si impone, al di là di qualunque controllo. Per tale ragione, essa non dà conto dell'intero e presuppone invece una totalità della quale comunica una parte<sup>58</sup>. Da qui la necessità del riferimento alla parzialità. «*La restitution intégrale du passé est chose impossible. (...) La mémoire est forcément une sélection: certains traits de l'événement seront conservés, d'autres écartés, d'emblée ou peu à peu oubliés*»<sup>59</sup>. Indubbiamente, infatti, ciò che caratterizza la memoria è il suo essere selettiva, poiché del passato si salvano solo alcuni eventi, alcuni momenti<sup>60</sup>. Questo esser parziale, questo poter dare conto soltanto di una parte del passato, soltanto di alcuni aspetti di esso, esprime peraltro qualcosa del quale non si ha diretto o totale controllo: la

<sup>57</sup> Le considerazioni sulla imprescindibile selezione operata dal discorso storico (così come presentate da JACQUES LE GOFF, in M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire*, cit., préface, p. 12), sembrano aderire perfettamente anche per ciò che concerne l'atto mnemonico e l'esercizio della memoria in generale.

<sup>58</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 194: «La totalità, altra manifestazione dell'indicibile, è quel che permette al pensare di accedere a una rappresentazione razionale tramite la formalizzazione del finito».

<sup>59</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du Bien*, cit., p. 139, tr. it. nostra: «La restituzione integrale del passato è impossibile (...) La memoria è necessariamente una selezione: certi tratti dell'avvenimento saranno conservati, altri scartati, di colpo o poco a poco dimenticati».

<sup>60</sup> In questo senso si rileva il carattere *discontinuo* della memoria: «La memoria, non già nella sua potenzialità bensì nel suo ricordare in atto, ha un grave limite: è discontinua, non è sempre presente. Per renderla continua, bisognerebbe stare in permanente stato di rammemorazione, ossia esser sempre coscientemente nel passato, mai in atto. (...) ma allora, se la memoria è discontinua, lo sarà pure la durata fondata su di essa e con ciò anche presente e futuro saranno soggetti alla discontinuità e ricadranno nell'incertezza del fluire». Così SERGIO COTTA, *Diritto e tempo. Linee di un'interpretazione fenomenologica*, in R. ORECCHIA (a cura di), *Responsabilità politica. Diritto e tempo*, Atti del XIII Congresso Nazionale della Società Italiana di filosofia giuridica e politica, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 145-146.

memoria infatti si sottrae a un esercizio volitivo puro; non corrisponde a una attività totalmente volontaria. Si tratta, in effetti, di una parzialità, e cioè di una selezione, che però non corrisponde a una qualche scelta operata da qualcuno: «*La mémoire n'est pas une démarche de connaissance, mais elle relève de l'existentiel, voir de l'incontrôlable*»<sup>61</sup>. Rinvia dunque all'incontrollabile. È, cioè, risultato incontrollato e incontrollabile di una certa selezione. Selezione indisponibile, dunque, e pure costitutiva dell'essenza stessa della memoria.

In sintesi, si può allora affermare che qualcosa, il resto, ciò che non è memoria, fa sì che la memoria si stagli dal quadro di senso – la totalità evocata – e lasci sullo sfondo ciò che le è opposto, vale a dire l'oblio. La parzialità, come tratto caratterizzante la memoria, consente di comprendere la relazione che essa intrattiene con l'oblio. Risulta, allora, proprio per questa ragione, estremamente complicato riuscire a rintracciare il senso, il valore autentico del concetto di memoria, se non a partire da questa relazione con ciò che propriamente la nega, vale a dire l'oblio. Questi due termini, infatti, devono esser necessariamente articolati tra loro se si vuole consentire la rispettiva comprensione. A partire da questo approccio filosofico, si perviene a identificare problematicamente il concetto di memoria tramite il suo opposto.

L'aporeticità di tale conclusione suggerisce, o più propriamente invita, di provare a considerare questo concetto secondo termini differenti. Da questa prospettiva si può allora scorgere nella parzialità, cui il concetto di memoria rinvia, propriamente l'attestazione della presenza di qualcosa che non si dà, ma che pure partecipa della sua essenza; diviene possibile in questi termini riconoscere nella memoria, in quanto espressione *parziale*, ciò che si costituisce congenitamente di un'assenza, di un assente: «la memoria significa che posso accedere a quel che è come manifestazione di quel che non è. La memoria corrisponde alla presenza dell'assenza»<sup>62</sup>. Ciò che dà senso al concetto di memoria è dunque l'assente, vale a dire l'oblio. La relazione tra memoria e oblio può allora esser compresa se questi due termini vengono considerati a partire da una precipua articolazione tra presenza e assenza. L'apparente tautologia con la quale si identifica il concetto di memoria (che porta a dire che essa coincide con tutto ciò che è sottratto all'oblio) si dissolve se quella stessa artico-

<sup>61</sup> In questo senso, H. Rousso, *La hantise du passé*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «La memoria non è un percorso di conoscenza, ma rinvia all'esistenziale, vale a dire all'incontrollabile».

<sup>62</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 298.

lazione tra memoria e oblio è pensata a partire dalla relazione tra presenza e assenza, cui entrambi i termini rinviano.

Tuttavia, semplicistico, se non propriamente erroneo, sarebbe riportare la memoria alla presenza e l'oblio all'assenza. (Non si farebbe così che perpetuare la medesima tautologia, chiamando le stesse cose con altri nomi). L'aspetto problematico, ma capace contestualmente di far uscire da questo gioco di rimandi reciproci che costringono il ragionamento in una circolarità vuota, consiste propriamente nel dare conto di questa relazione tra presenza e assenza in modo che questi stessi termini siano capaci di esprimere un senso. Fondamentale risulta essere allora questo concetto di assenza, concetto chiave per la comprensione poiché determina la possibilità della presenza: ogni presenza è tale in quanto procede da quell'assente che le conferisce senso. La memoria, in questo senso, è – presenza presente – grazie a ciò che non è, quell'oblio cui ogni cosa sembra consegnarsi. La memoria, per conseguenza, non è una ritenzione, non è un trattenere il tempo passato, in un presente perenne, costante. Questo essere presente non rinvia ad alcuna forma di temporalità. Questa presenza presente, che non è un tempo, trae il suo senso dall'assenza al principio del suo stesso essere<sup>63</sup>. Ciò che porta a ripensare la temporalità che il concetto di memoria pretende di esprimere.

In effetti, si è soliti riportare la riflessione sulla memoria entro una precisa rappresentazione temporale che, in particolare, la individua come una categoria capace di preservare una continuità di ordine temporale, che lega appunto un passato al suo presente. La definizione di memoria secondo il senso comune riconosce in effetti in essa una categoria «capace di preservare una continuità e di permettere ad un individuo o ad un gruppo di sanare le rotture, d'integrarle in una permanenza»<sup>64</sup>. Ecco che allora questa continuità temporale si rivela subito capace di esprimere qualcosa in più.

Attraverso la costituzione della memoria, di una memoria collettiva ad esempio, gli individui costruiscono propriamente la loro identità e questa operazione si rivela possibile e consistente nella misura in cui, tramite la memoria, si dà conto di una continuità, in cui cioè le eventuali «fratture» possano trovare l'occasione di essere integrate. Possano cioè essere collocate entro una rappresentazione che sappia intrecciarle in quella trama che la memoria appunto tesse. Ciò che avviene, in particolare, e nella forma più rigida, con questi giudizi in cui appunto l'evento che nel giudizio deve esser giudicato viene di

<sup>63</sup> Su questo punto, che costituisce lo snodo dell'analisi sul concetto di memoria che qui si propone, rinviamo al prossimo paragrafo.

<sup>64</sup> H. Rousso, *La hantise du passé*, cit., p. 22, tr. it. nostra.

fatto inserito e tenuto entro quel racconto che la storia narra. In altri termini, secondo questa impostazione, la memoria salva dal nulla, dall'oblio, e così preserva in una continuità: mantiene presente ciò che pure ha cessato di essere.

Nella definizione ordinaria del concetto di memoria, infatti, si assume che essa sia capace di stabilire un legame che mette al riparo da qualunque soluzione di continuità, che cristallizza in una permanenza; è in questo senso presenza di qualche cosa che è congenitamente assente, poiché procede propriamente tramite questa fissazione di qualcosa che, estrapolato dalla totalità cui appartiene, ne comunica però anche il senso: con il suo essere parziale comunica la presenza di una totalità. Infatti, è proprio questa assenza che dà il senso alla memoria, che costituisce il contenuto, il nucleo di senso del ricordo. La memoria è allora questa capacità del passato di non passare veramente, ma di restare lì, sempre presente. Quando si convoca la memoria si sta propriamente dicendo che qualcosa che appartiene al passato è ancora lì, è cioè presente, assolutamente presenza. Essa si presenta, dunque, come una categoria capace di preservare una continuità, al fine di permettere all'individuo, o a un gruppo, di costruire, o ricostruire, quel mondo di relazioni che abita, che ha abitato. Nella rappresentazione comune, infatti, la funzione che si attribuisce al ricordo consiste proprio nel garantire una continuità: poiché esso dà propriamente conto del legame, dei rapporti tra i diversi momenti del tempo<sup>65</sup>. È infatti attraverso l'esercizio della memoria che si può superare alle lacune congenite a ogni indagine sul senso. Il ricordo, in termini più semplici, costituisce un ponte tra il vissuto e ciò che si vivrà. In questo senso, il ricordo viene rappresentato come capace di ricostruire gli eventi in un flusso, del quale si è parte e al quale si appartiene<sup>66</sup>. Ma su quest'attività del ricordare non si può esercitare alcuna presa. Essa rimane indisponibile, così come il percorso che quel flusso di eventi intraprende. Si ricostruisce, col ricordo, si integrano le fratture, si rimedia al passato (che pretende di tutto assorbire, consumare, estinguere), ma senza che questa ricostruzione, que-

<sup>65</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 97: «Solo grazie a ciò che precede ciò che segue è successivo ma ciò che è successivo è ciò che precede tramite cancellazione. L'oblio spezza il senso (...) precisamente in quanto disfa il legame indissolubile, e la sua stessa essenza del prima dopo per decomporlo... allora l'oblio è perdita di senso, l'oblio è non senso».

<sup>66</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 135: «*La métaphore du flux, que Husserl partage avec William James et Bergson, autorise celle de la source: un axe de référence est ainsi préservé pour dire la continuité; cet axe est le point-source originnaire. Non le commencement de quelque chose, mais le maintenant du jaillissement*».

sti ricordi possano essere orientati, diretti in qualche modo. Quel che si ricorda non si decide. Semplicemente si esprime. Allora che cosa interviene per determinare il ricordo? In che modo se ne stabilisce il contenuto?

Si afferma prepotentemente l'esigenza del riferimento – che si rivela effettivamente imprescindibile – a ciò che propriamente si oppone alla memoria, nella misura in cui si voglia garantire la possibilità della sua comprensione, e vale a dire l'oblio. Occorre allora analizzare questo concetto.

### 3.2. *L'oblio*

L'immagine con la quale generalmente si rappresenta l'oblio porta a far coincidere questo termine con il nulla. L'oblio, secondo la riflessione generale, coincide propriamente con ciò che è perduto, per sempre svanito. L'oblio è infatti evocato per dare conto di ciò che non è più, e che pure è stato; di ciò che in qualche modo si è consegnato al nulla, si è votato quindi al non-essere. Questo termine, che traduce propriamente ciò che ha cessato di essere, ciò che non c'è più, rivela però ugualmente la sua dimensione aporetica.

La rappresentazione temporale con la quale generalmente si identifica il concetto di oblio impone di considerare quest'ultimo come capace di esprimere una fine: ciò che appartiene all'oblio infatti è espressione di un compimento; è in particolare, il compimento dell'essere che, giunto alla sua fine, approda e si trasforma nel nulla. Esso è, infatti, pensato come la perdita definitiva, la finitudine assoluta, cui si consegna quanto ha smesso di essere presente, quanto è dunque essenzialmente passato. Tuttavia, la possibilità della sua comprensione riposa sull'attualità della sua presenza. In altri termini, l'oblio è poiché è fine, rinvia a una rappresentazione temporale, ma al contempo, in quanto fine, segna anche la fine del tempo, che è eternità, e dunque infinito.

Come per la memoria, non appena si tenta di formulare una definizione che attesti il senso di questo termine, ciò a cui si perviene è un necessario e inevitabile riferimento a ciò che si presume a tale concetto opposto. Così come il riferimento alla memoria implica necessariamente il rimando al concetto a essa opposto, quello appunto di oblio, anche quest'ultimo, se indagato nella sua essenza, richiede, o meglio, impone il riferimento alla memoria. «La memoria è un fenomeno assai misterioso; essa è, infatti, ciò per cui l'oblio è presenza»<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 147.

Memoria e oblio sono dunque pensati come opposti, poiché l'uno indica il trattenere, e l'altro individua ciò che è perso; l'uno è la ritenzione, l'altro la perdita definitiva; l'uno indica la presenza di un passato, l'altro la sua assenza irrimediabile; tuttavia, sono però comprensibili solo nel rimando che reciprocamente si fanno, istituendo così una circolarità che fa presagire la tautologia della strutturale temporale che pretendono di esprimere. Così la memoria rappresenta quasi un rimedio al passato, poiché non gli consente di essere fino in fondo ciò che è, e ne perpetua la presenza, pur nella sua congenita assenza. E l'oblio risulta essere la condizione stessa della possibilità per la memoria di affermarsi come tale, integrando in questo modo la sua assenza congenita nella forma di una presenza, senza lasciare quindi che l'assenza sia, come tale, definitiva e cioè propriamente finita.

La rappresentazione temporale tramite la quale si intende dunque dare conto di queste categorie fallisce nella sua pretesa esplicativa, ma indica contestualmente, e per conseguenza, che definire la memoria come presenza (di qualche cosa che non è più, che è dunque assente) e l'oblio come assenza, perdita definitiva, cioè come equivalente del nulla, costituisce un errore di ordine epistemologico assai consistente. La dimensione aporetica è assai evidente: non appena definite, queste categorie sembrano infatti poter essere identificate tramite il concetto opposto, sembrano cioè sostanziare l'opposto di ciò che le definisce. E, anche più significativamente, per quanto presentate come opposte, non cessano di rinviarsi reciprocamente. E allora questo fallimento della temporalità invita a ridefinire queste categorie del pensiero.

Così, a un'analisi più approfondita, la memoria può esser compresa attraverso il suo sforzo di rappresentare ciò che è assente, di sottrarre e di sottrarsi a esso; e l'oblio attraverso la sua esigenza di attestarsi, attraverso la memoria, al principio di una forma della presenza. In tal modo, in altri termini, si istituisce un legame imprescindibile e irrinunciabile tra memoria e oblio. Vi è oblio solo laddove vi è memoria. Una rappresentazione che pretende di porre nell'ordine del presente, attraverso l'atto stesso del rappresentare, qualcosa che invece rifugge la presentificazione, la sua oggettificazione. «L'oblio è il pensiero dell'assente, soltanto dell'assente, vale a dire senso puro assente “a sé”, non senso di conseguenza»<sup>68</sup>. Perché si possa allora assumere questo concetto in una modalità che preservi la possibilità di esprimere un senso, l'oblio non può esser ricondotto entro questa forma del nulla. Così, «L'oblio è unicamente il pensiero

<sup>68</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 98.

di un senso che, radicalmente, non costituisce una rappresentazione dell'essere, anche se l'oblio non si costituisce come pensiero del nulla, la "presenza" di un "niente" assoluto»<sup>69</sup>. È presente, l'oblio, attraverso quel rapporto, costitutivo, con la memoria. In altri termini, *l'oblio non vuol dire il «dimenticato»*<sup>70</sup>. Si tratta, nuovamente, di rintracciare in questo concetto, l'oblio, qualcosa che, in qualche modo «è»: e esso, allora, si rivela propriamente come presenza di un'assenza. «L'oblio è l'oggetto del ricordo, dice Sant'Agostino, l'oblio non "è" oblio, la memoria non "è" memoria (in questo caso la memoria si ricorderebbe dell'oblio, ma come sarebbe possibile?) 'L'oblio è l'oggetto del ricordo' vuol dire che il ricordo è pensiero dell'assenza, il suo oggetto è l'assente ma tramite cui si pensa ciò che è presente, in altri termini il rapporto con il mondo la cui forma è l'oblio»<sup>71</sup>.

Tentare dunque di ricondurre il concetto di oblio entro una rappresentazione che lo opponga alla presentificazione propria della memoria, e dell'atto del ricordare, non può che condurre a una aporia. «Vi è oblio laddove c'è stata una traccia... l'oblio non è soltanto il nemico della memoria e della storia»<sup>72</sup>, ma ne rappresenta un elemento costitutivo, senza del quale cioè essa non sarebbe possibile. In altri termini, la memoria porterebbe con sé costitutivamente qualcosa che non si dà, qualcosa che resta indisponibile, qualcosa che è, di fatto, oblio; o meglio, essa propriamente comunica anche ciò che in essa si cela: l'oblio. Da qui l'impossibilità di concepire l'una senza l'altra; «La memoria – afferma Pareyson – per il duplice aspetto della sua opera di ricezione, che per un verso oscura e nasconde e per l'altro mantiene e custodisce, sembra essere al tempo stesso deposito di tesori da conservare e luogo di rifiuti da scartare. Essa raccoglie sia per immagazzinare sia per eliminare e pertanto il suo cammino è duplice, volto non meno all'oblio che al ricordo»<sup>73</sup>. Pertanto, si può dire con Todorov che il tratto caratterizzante la memoria, il suo elemento costitutivo, sia l'oblio: «*Paradoxalement, on pourrait presque dire que, loin de s'y opposer, la mémoire est l'oubli: oubli partiel et orienté, oubli indispensable*»<sup>74</sup>. Oblio indispensabile, nel senso che ne è parte costitutiva e consente propriamente di comprendere la memoria, o me-

<sup>69</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 147.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 268.

<sup>72</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 374, tr. it. nostra.

<sup>73</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Pref. Riconda e Vattimo, Einaudi, Torino, 1995-2000, p. 92.

<sup>74</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du Bien*, cit., p. 140, tr. it. nostra: «Paradossalmente, si potrebbe quasi dire che, lungi dall'opporvisi, la memoria è l'oblio: oblio parziale e orientato, oblio indispensabile».

glio, si dà come parte integrante della sua stessa possibilità di essere. La memoria è infatti selettiva e in questo senso il suo elemento costitutivo è l'oblio. «*C'est pourquoi il est si déroutant de voir appeler "mémoire" la capacité qu'ont les ordinateurs de conserver l'information: il manque à cette dernière opération un trait constitutif de la mémoire, à savoir l'oubli*»<sup>75</sup>. Anzi, si potrebbe dire che la memoria sia l'esatto opposto dell'attività propria dei computer. I quali ricordano tutto, trattengono tutte le informazioni che sono state immesse o che, in qualche modo, sono state rese accessibili; o meglio, ciò che contraddistingue la loro attività è proprio la capacità di questa restituzione integrale di quanto immesso. Rappresentare l'assente vuol dire renderlo presente (e qui si spiega perché sono pensati come termini opposti), ma vuole anche dire costituirsi tramite ciò che, in teoria, si dice esserne la negazione. Si evidenzia così immediatamente la vulnerabilità fondamentale di questo concetto, quando è pensato temporalmente; una vulnerabilità che dipende proprio da questo rapporto tra l'assenza di ciò che è evocato e *la rappresentazione presente di quanto è assente*<sup>76</sup>.

### 3.3. Memoria e oblio come categorie metafisiche

Ripensare i termini di memoria e oblio significa necessariamente uscire dalla rappresentazione temporale entro la quale sono generalmente ricondotti. Queste definizioni, che pretendono di spiegare il senso di questi termini a partire da una struttura temporale, infatti, rivelano la loro incapacità nel permettere di comprendere: non vi sarebbe memoria senza oblio e quest'ultimo, che dovrebbe rappresentare una forma del nulla, risulterebbe essere una selezione, dunque esattamente l'opposto di quanto il nulla farebbe credere. Queste definizioni di memoria e oblio, che si rinviano reciprocamente in un circolo che non dà conto dell'una senza l'altro, si rivelano allora inefficienti; non consentono di arrivare al senso che intendono identificare. Per comprendere l'essenza del concetto di memoria, allora, si può piuttosto riconoscere in essa: «La verità di un'assenza alla quale io accedo per trascendenza e che mi dice che l'assenza presenta ciò che testimonia della verità del mondo»<sup>77</sup>. In altri termini, il riferi-

<sup>75</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal. Tentation du Bien*, cit., p. 139, tr. it. nostra: «È la ragione per la quale è molto fuorviante chiamare "memoria" la capacità che hanno i computer di conservare le informazioni: manca a quest'ultima operazione un tratto costitutivo della memoria, e cioè l'oblio».

<sup>76</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 69, tr. it. nostra.

<sup>77</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 182.

mento alla memoria permette di ravvisare che vi sarebbe un'assenza al principio di qualunque conoscenza. E in particolare, il riferimento alla memoria non fa che esplicitare, rendere evidente, come accedere al vero, alla verità, e quindi accedere al senso delle cose, sia possibile soltanto presupponendo che al principio di esso vi sia una trascendenza. Per uscire dalla tautologia delle definizioni di memoria e oblio occorre infatti rinunciare a identificarle tramite categorie temporali. Il tempo, del resto, come notava già Bloch rispetto al concetto di storia, non è che una condizione formale della loro effettività. Non vi è alcun tempo nelle nozioni di memoria e oblio, vi è invece un costante riferimento a qualcosa di irriducibile – la lacuna o l'eccedenza – che sempre le contraddistingue.

La loro definizione non rinvia a un tempo, quanto piuttosto a un rapporto, che è costitutivo per entrambe, tra presenza e assenza<sup>78</sup>. Non si tratta quindi di concepire memoria e oblio come una ritenzione e il suo opposto, vale a dire uno smarrimento; non si trattiene con la memoria quanto sarebbe altrimenti perso per sempre, quanto sarebbe smarrito, nullificato dalla sua assenza. Si tratta invece di riconoscere in esse, ciascuna volta, un'articolazione tra assenza e presenza in cui è la prima a determinare la seconda. Poiché l'assenza non è il nulla, quanto è perso per sempre, ma propriamente ciò che consente al tutto di essere. In questo senso si può allora affermare che esse si integrano a vicenda, che sono cioè la stessa cosa, come due facce della medesima medaglia.

La memoria infatti è selezione di ciò che si trattiene, nel senso di ciò che si intende, si vuole trattenere; tuttavia, questa scelta che la identifica, sfugge alla dimensione volitiva pura, poiché si costituisce solo attraverso il suo rapporto con l'oblio: «La memoria è risonanza di ciò che “non è”»<sup>79</sup>. Tale definizione può allora esser compresa non già come la parossistica affermazione della presenza del passato che appunto la memoria realizzerebbe; ma invita piuttosto a procedere nella valutazione di questo concetto considerandolo come una categoria metafisica, assumendo dunque che la possibilità della sua com-

<sup>78</sup> In questa medesima direzione, sebbene a partire da una impostazione differente, si può far riferimento alla riflessione di G. CAPOZZI, *L'individuo, il tempo e la storia*, cit., p. 135: «Nell'insieme temporale c'è un punto che rimane in ombra, inesplorato: il passaggio della possibilità del futuro nella necessità del passato. Anche questa oscurità è un indizio. Nell'insieme temporale si avverte la virtualità di una presenza che realizza il futuro in una delle sue immanenti possibilità facendolo “passare” nella necessità del fatto. La presenza che converte la possibilità del futuro nella necessità del passato, anch'essa, è un indizio che svela nell'insieme temporale qualcosa di diverso dal tempo».

<sup>79</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 147.

presione possa realizzarsi solo a partire dalla presupposizione di un ordine metafisico entro il quale collocarla. Essere attraverso l'assente traduce allora, in questo senso, il pensiero di una metafisica. Per conseguenza, si tratta di concepire memoria e oblio come categorie metafisiche. «È la memoria che ripresenta il passato nel presente, come passato nel presente; il passato è presente hic et nunc mediante l'attuarsi della libertà. Ecco la carica metafisica della memoria»<sup>80</sup>. Si può allora constatare come, su questo piano, le definizioni dei concetti di memoria e oblio non necessitino propriamente di alcun riferimento alla temporalità per poter essere comprensibili e dunque effettivamente comprese.

La rappresentazione temporale del concetto di memoria, e di quanto è presentato come il suo opposto, vale a dire l'oblio, deve dunque essere abbandonata se si vuole comprendere il senso stesso di questi concetti ed essi devono essere pensati su di un piano metafisico perché: «La memoria non consiste in un pensiero del tempo, in una temporalità del tempo, ma nell'espressione di una metafisica della presenza dell'assenza; la memoria è lo sguardo che percepisce l'invisibile, ciò che è tramite ciò che non è. (...) La memoria consiste in un pensiero della similitudine, essa infatti si traduce come la totalità, totalità metafisica, con cui il pensiero umano, parziale e di parte, è pensiero in verità»<sup>81</sup>. Percepire l'invisibile vuol dire, infatti, accedere a ciò che si dà tramite ciò che tuttavia resta indisponibile: vuol dire che la possibilità della memoria proviene propriamente da questa impossibile presenza che è il suo essere stato.

La consistenza della memoria è dunque fatta di qualcosa che non è, nel senso che al principio di essa stessa non può che esservi un'assenza costitutiva; in quanto elemento che partecipa all'essenza stessa della memoria, allora l'oblio non è affatto il pensiero del nulla; l'oblio, in altri termini, non può essere pensato come l'opposto della presenza, lo scomparso, se l'assenza che esso tradurrebbe è pensata in termini di non essere, in termini che negano l'essere. Ciò a cui rinvia l'oblio è un'assenza costitutiva, vale a dire un pensiero della metafisica: detto diversamente, l'oblio mostra come il pensare, e dunque qualunque pensiero, non possa che porsi attraverso questa dinamica tra una presenza e un'assenza, laddove la prima, in quanto tale, traduce dialetticamente sempre in sé un'assenza, e quest'ultima ne è sempre al suo principio stesso. È in questo senso che si può definire la memoria come ciò che è tramite ciò che non è. La memoria si traduce infatti come espressione di una totalità – data da questa rela-

<sup>80</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 58.

<sup>81</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 230.

zione tra presenza e assenza – la cui apprensibilità o, più semplicemente, la cui comprensione proviene da questa capacità dell'uomo di pensare e di rendere, attraverso questo riferimento alla metafisica, la propria conoscenza in verità, a rendere cioè ogni forma del conoscere una testimonianza, e quindi sostanzialmente una traduzione, della verità.

La memoria indica una totalità, nel senso che essa traduce in verità un passato e non afferma una verità sul passato; concepire la memoria come una totalità così definita consente di non riferirsi al passato come se esso fosse un oggetto che metaforicamente viene trattenuto e condotto nel presente perché possa esprimere un senso, il suo senso. Riferirsi alla memoria come totalità, infatti, vuol dire, quasi al contrario, che non vi è nulla che viene sottratto al nulla dell'oblio: non vi sono oggetti da recuperare e custodire; vi è invece soltanto il riconoscimento che ciò che si dà come presenza è insieme articolazione tra assenza, che ne è al principio, e presenza presente, ciò che vuol dire, in altri termini, che la presenza di per sé non è mai solo presenza: la presenza presente è allora sostanzialmente un'impossibilità cognitiva, se a essa non è riconnessa l'idea che vi sia al suo principio un'assenza, da cui quella presenza dunque proviene.

L'importanza di questa considerazione risiede, in particolare, nel fatto che consente di superare l'aporia insita nella modalità stessa con la quale i concetti di memoria e oblio sono pensati e definiti, allorché essi siano temporalmente rappresentati. Seguendo, infatti, quell'impostazione si arriverebbe alla conclusione, come già notato, che se vi è l'una non vi è l'altro, ma nell'impossibilità di dire l'una senza l'altro. E invece, pensare la memoria implica confrontarsi con qualcosa che sempre la supera e di cui essa pure si costituisce. Più essenzialmente, e più profondamente, «la memoria è il pensare l'indicibile, quel che si annuncia tramite quel che si cancella, la presenza dell'assenza. La memoria non consiste in una temporalità del tempo, che d'altronde sarebbe un tempo che si nega come tale poiché il "passato" sarebbe tale in quanto presente; la memoria esprime il pensiero metafisico, ci dice che la presenza si costituisce come senso tramite la rappresentazione dell'assenza»<sup>82</sup>.

Attraverso queste considerazioni sullo statuto epistemologico tramite il quale si può identificare il concetto di memoria e quello di oblio, si comprende allora come può un giudizio giudiziario – allorché chiude e definisce, allorché sembra consegnare all'oblio ciò che per sempre sembra essere stato stabilito – essere invece posto per la

<sup>82</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 230.

memoria, vale a dire per quella idea del passato che resta, o diviene presente, quel fenomeno che non lascia spazio ad altri tempi se non quello del presente, come presenza presente del passato che non passa, del passato che non si vuole lasciare passare: «*La mémoire est donc d'abord un phénomène qui se conjugue au présent. C'est l'image classique de l'empreinte. La mémoire est aussi différente du passé "tel qu'il a été" que le pas est différent de la trace qu'il a laissé sur le sol*»<sup>83</sup>. Ritroviamo così quell'immagine dell'impronta, subito evocata dal senso comune all'occorrenza di dover dare senso alla memoria. Tuttavia, ora, quella medesima rappresentazione del concetto di memoria, della quale abbiamo potuto denunciare l'aporeticità, si rivela capace di esprimere un senso; e, in particolare, esso consisterà propriamente nel saper esprimere una metafisica: non il tempo segna allora il senso della memoria, ma la sua capacità di trascenderlo e di comunicare così, attraverso questa trascendenza, il suo senso essenziale. Non è il tempo, infatti, la traccia, l'impronta di cui la memoria testimonia; ma ciò tramite cui si rivela quella condizione di impossibile presenza che il passato, l'essere stato, esprime e traduce.

L'indagine sul giudizio a partire dalle due dogmatiche (della storia e del diritto) conduce inevitabilmente a un piano metafisico: poiché entrambe si strutturano a partire dal concetto di passato (e questo è ontologicamente assenza), è convocata necessariamente la dimensione scritturaria, la quale (come archivio) diviene testimonianza e quest'ultima si costituisce congenitamente di una lacuna. Questa lacuna evidenzia allora come, per poter accedere al senso, si debba necessariamente rinviare a qualcosa di ulteriore. Precisamente a un assente. La lacuna che si percepisce indica che al principio del senso vi è un'assenza; così si scrive una totalità, data appunto da presenza e assenza; tuttavia, questa totalità resta come tale indisponibile. Il riferimento alla memoria indica allora che vi è, in ciò che si annuncia, qualcosa che contestualmente si cancella; in ciò che si presenta come presente si ritrova ciò che è perso per sempre, oppure ancora, che l'assenza è presenza, è presente cioè in quanto è evocato; o meglio, è al principio della sua evocazione. In virtù di questo rapporto – dell'ordine del metafisico – tra la presenza e l'assenza (che si pone come

<sup>83</sup> H. Rousso, *La hantise du passé*, cit, p. 16, tr. it. nostra: «La memoria è dunque innanzitutto un fenomeno che si coniuga al presente. È l'immagine classica dell'impronta. La memoria è differente dal passato "così com'è stato" così come il passo è differente dalla traccia che ha lasciato sul suolo». L'autore prosegue poi, *ibidem*: «*En fait, la mémoire constitue la dénomination actuelle, dominante, par laquelle on désigne le passé non pas de manière objective et rationnelle, mais avec l'idée implicite qu'il faut conserver ce passé, le maintenir vivant, en lui attribuant un rôle, sans d'ailleurs préciser lequel. Peut-on définir simplement la mémoire?*».

presenza dell'assenza) il concetto di memoria diviene comprensibile; in altri termini: «La memoria esprime il pensiero metafisico, ci dice che la presenza si costituisce come senso tramite la rappresentazione dell'assenza»<sup>84</sup>. Rappresentare l'assenza vuol dire allora testimoniare di una lacuna congenita, di una totalità inarticolata che è, in quanto tale indisponibile, indicibile. Questo, infondo, traducono le riflessioni che constatano come la memoria sia sempre traduzione di una parzialità che testimonia di un intero, laddove però quest'ultimo resta come tale indisponibile, inaccessibile. Risiede in questo rinvio a una parzialità, alla mancanza che questa significa, il senso stesso della memoria che adempie alla sua funzione nell'eccedenza – o nella mancanza – che traduce sempre. E che quindi rivela il suo senso solo una volta che essa stessa sia stata sottratta a quell'articolazione dei tempi – presente e passato, ma anche passato e futuro – che si svolge secondo una struttura rovesciata. La memoria è allora quel presente che traduce l'impossibilità della sua stessa presenza e che individua piuttosto il luogo di una proiezione: accoglie cioè la possibilità di un futuro.

Non è il passato che la memoria esprime, ma ciò che nel presente si rileva problematicamente rispetto a un certo passato. Non è, del resto, nemmeno il futuro ciò a cui la memoria pretende di rivolgersi, quanto invece quello spazio presente che trova nella rappresentabilità di un futuro la sua stessa ragion d'essere. Temporalità che quindi non corrisponde ai tempi che evoca; o meglio, che ne inverte il significato. Temporalità invertita, dunque necessariamente negata. Il senso di questa inversione, la pregnanza di questa negazione chiede ora di esser precisata.

#### 4. La temporalità negata

La difficoltà incontrata nel ricondurre il concetto di memoria entro una struttura temporale che sia effettivamente in grado di spiegarne l'essenza, o la modalità con la quale essa opera, diviene ancor più evidente, e propriamente insormontabile, nei cosiddetti *processi per la memoria*. In tali occasioni, infatti, il riferimento alla memoria è duplice; e duplice diviene anche l'inconsistenza della struttura della temporalità evocata con il concetto di memoria, in quanto essa è, come notato, strumento (attraverso la testimonianza) e fine dell'indagine di cui quel processo stesso si sostanzia. Ed è proprio relativamente alla possibilità che essa possa validamente consistere nella fi-

<sup>84</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 230.

nalità che quel ricercare si è dato, che emerge il rovesciamento, nel senso letterale del termine, del riferimento temporale che essa intende tradurre; quella temporalità che, in altri termini, indica e sostanzia e tramite la quale si struttura, diviene consistente soltanto nel suo rovesciamento.

Se, infatti, il fine ultimo di ogni processo è, come abbiamo potuto constatare<sup>85</sup>, la «chiusura» di una certa indagine, e vale a dire la sua definizione (definitiva), che si iscrive dunque entro una fine a partire dalla quale propriamente un senso, il senso di quel processo, può essere affermato; la memoria come fine assume propriamente il compito di sospendere la possibilità della chiusura. Come può dunque la memoria invertire la direzione temporale, mantenendo vivo e presente ciò che invece è dell'ordine del passato e dunque propriamente iscrizione di una fine? E quali conseguenze dipendono da questa struttura, apparentemente, almeno, aporetica?

La questione della memoria, convocata in questi termini, si rivela, in effetti, foriera di problematicità che investono e insistono nella definizione stessa della sua nozione, in particolare nella misura in cui il suo primo significato è generalmente ricondotto a questa precisa rappresentazione temporale, che pretende di sottrarre e di sottrarsi a una qualche fine. In tali termini, allora, si comprende appieno l'esigenza riscontrata in questi processi, di convocare la storia, lo storico (come testimone, e non già in qualità di esperto)<sup>86</sup>. La storia infatti svolge questo duplice compito: è strumento per la memoria, dunque mezzo tramite il quale la memoria può esser propriamente realizzata (poiché fornisce dati, elementi di fatto su cui strutturare il discorso, la narrazione che la identifica); ma è anche rimedio alla memoria, nel senso che con i suoi strumenti sopperisce alle sue lacune, riempie i «buchi» della memoria; restituisce senso agli eventi nella loro integralità. Si realizza per questa via un rovesciamento nella struttura stessa del processo per cui diviene così possibile riscontrare in esso non più la chiusura, la fine, bensì l'apertura, propria della storia, che trasferisce così al processo il suo valore eterno, infinito.

Tuttavia, analizzando la struttura del concetto di memoria è emerso come questa possibilità di «aprire», e quindi di «sospendere» la fine

<sup>85</sup> Rinviamo per le considerazioni in merito a quanto esposto nel Capitolo I di questo lavoro.

<sup>86</sup> Si veda, in questo senso, J. JEAN e D. SALAS, *Barbie, Touvier, Papon. Dès procès pour la mémoire*, cit., p. 27: «Voilà peut-être le sens de la présence de l'historien au delà d'une expertise de contexte dans de tels procès: dialectiser la mémoire et l'histoire. L'expérience historique a valeur de digue quand les dérives de la mémoire peuvent tout envahir».

– all’infinito – dipenderebbe propriamente dalla capacità, intrinsecamente riconosciuta alla memoria, di ritenere, trattenere, il senso; al principio di questa possibilità di aprire, come fondamento stesso, vi sarebbe allora un trattenimento che, a sua volta, però porterebbe piuttosto a pensare a qualcosa di chiuso. Si rileva allora precisamente in questi termini la «paradossalità» della struttura temporale con cui si intende dare conto della nozione di memoria, in particolare allorché questa è posta come la finalità, l’obiettivo che si intende raggiungere, in un processo<sup>87</sup>. Si rivela proprio in questi termini la singolare incongruenza della definizione che qualifica i processi come posti *per la memoria*.

Il riferimento alla memoria obbliga, allora, come abbiamo visto, a ripensare quell’articolazione, che si pretende di ordine squisitamente temporale, tra ciò che è assente (e vale a dire il passato) e il suo esser convocato nel presente, nella forma precipua di una presenza. Tuttavia, dal momento che la possibilità di coniugare temporalmente la memoria sembra tradursi piuttosto in una negazione del tempo stesso, e della struttura temporale con la quale essa è concepita e rappresentata, si profila ciò che si attesta come una vera e propria esigenza, e vale a dire la possibilità di ridefinire questa struttura in chiave extratemporale, uscendo quindi dal consueto modo con il quale la temporalità e in particolare la memoria sono definite<sup>88</sup>.

#### 4.1. *La presenza del passato*

Il primo elemento di analisi non può che consistere nella valutazione di quella che sembra essere la caratteristica principale di questi processi, e vale a dire il loro consistere, in primo luogo, nel rendere quanto in essi è trattato, attraverso l’irrimediabilità del giudizio, dell’ordine dell’indimenticabile. Essi esprimono e traducono infatti, la determinazione a *non lasciar passare* questo passato convocato alla sbarra, la determinazione a non finire, a non chiudere il giudizio.

<sup>87</sup> In questo senso si pone il rilievo di G. CAPOZZI, *Temporalità e norma*, Jovene, Napoli, 1996, p. 292: «Sino a che si rimane sul piano di una pura e oggettiva cronologia, si resta chiusi nell’impasse di una antinomia, per la contraddittorietà dei risultati che il punto di vista lascia scorgere ineluttabilmente nell’ambito del diritto».

<sup>88</sup> In questo senso si può allora affermare: «La memoria non è il racconto di un tempo prigioniero grazie a un tempo che sospende la sua azione, anche se è diventata questo nel pensiero comune. La memoria non agisce per mettere sotto chiave un senso che vorrebbe sfuggire, la memoria testimonia l’assente che mi mette in grado di attestare ciò che con lo sguardo vedo». Così, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 156. In altri termini, la comprensione di ciò che vedo dipende da qualcosa di assente e che pure precede ed avvia qualunque ricerca del senso.

Questi giudizi non chiudono, infatti, ma trattengono, in un'apertura infinita, che non ha tempo, che fugge il tempo, che si smarca da qualunque tempo. Pertanto, si crea un'alterazione nella rappresentazione temporale stessa che essi realizzano. Si pretende che, attraverso questi giudizi, un certo passato, vale a dire qualcosa che è in sé finito, e pertanto destinato come tale a cadere nell'oblio, resti invece sospeso in qualche modo, e dunque non passi, non termini mai di essere. Non cessi di esplicitare il suo senso nel presente. Questo passato, in altri termini, si proporrebbe allora come sempre presente. Non si tratta soltanto di una questione, potremmo dire, terminologica, un gioco di parole, con il quale si attesterebbe una capacità, essenzialmente aporetica, del passato di rimanere appunto presente. Si tratta invece, più propriamente, di riconoscere in queste situazioni l'affermazione del senso a partire da una specifica modalità di concepire la temporalità che, in particolare, corrisponde a un sostanziale rovesciamento del modo consueto con il quale queste categorie temporali sono appunto pensate. E allora, proprio l'affermazione di questa incessante attribuzione di senso, che l'idea di un *passato che non passa* traduce, conferisce a questi processi la loro specificità e ne rintraccia la loro essenza stessa.

Il principio distintivo di tali situazioni corrisponde e implica una costruzione temporale che sappia dare conto, e soprattutto fondi propriamente, quest'apparente discrasia tra giudizio e memoria<sup>89</sup>. Ma il dissolvimento di questa contraddizione finisce, di fatto, propriamente con il negare il tempo stesso: o meglio, l'alterazione della funzione temporale che questi processi realizzano fa sì che la temporalità stessa sia invertita, e dunque non corrisponda più in alcun modo a ciò che normalmente si riconosce con il riferimento all'idea di tempo<sup>90</sup>. Si

<sup>89</sup> In questo senso si veda S. COTTA, *Diritto e tempo. Linee di un'interpretazione fenomenologica*, cit., p. 148: «Se con Kierkegaard riconosciamo l'uomo quale "sintesi di tempo e di eternità" – dove tempo significa "la successione che passa" ed eternità, agostinianamente, "la successione tolta" – allora è proprio la durata a testimoniare della realtà di tale sintesi, quale è vissuta dall'ente finito, e a rivelare la profonda intenzionalità della coscienza all'eterno, che non è temporalità. E di tale intenzionalità partecipa, pro suo modo, il diritto».

<sup>90</sup> A questo proposito rileviamo la riflessione di P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, cit., p. 119: «Il tempo ha una direzione e una freccia. Scorre da qualcosa verso qualcosa. Nella visione lineare del tempo è bandita ogni ripetizione. Si ha a che fare solo con eventi singoli, individuali, irripetibili, ciascuno dei quali si colloca in un punto determinato della freccia. Ma molti hanno affermato che pezzi del passato si riaffacciano nel presente, danno luogo a rinascite o a riemergenze. Nell'idea di riemersione è implicita quella di un ritorno e di una ripetizione, di una non unicità e irripetibilità degli eventi, di possibili uniformità o leggi del divenire. La metafora della freccia si mescola, in modi imprevisi e complicati, a quella del ciclo».

pensa infatti, generalmente, al tempo secondo una rappresentazione lineare per la quale passato, presente e futuro istituiscono e traducono una catena, o un flusso, per cui si passa dall'uno all'altro di questi elementi, senza ritorno. Questa rappresentazione conferisce conseguentemente a ogni singolo evento, a ogni singolo istante, un'unicità essenziale, relativa cioè alla sua essenza stessa, che testimonia così della sua irripetibilità. Tuttavia, nei processi per la memoria, l'irripetibilità sembra trasformarsi nella «immobilità», nella impermeabilità a qualunque cambiamento, a qualunque variazione. Suggestisce, cioè, questa rappresentazione della memoria, l'idea che quel fatto, quel singolo evento, non sia da considerare soltanto unico e irripetibile, ma costituisca piuttosto una sorta di esclusione della possibilità di qualunque flusso temporale<sup>91</sup> (la memoria, infatti, come notavamo, cristallizza, congela tutto in una perenne presenza, sulla quale, per definizione, non incombe il cambiamento). Anzi, se si considera la memoria a partire dalle definizioni che di essa generalmente si danno, così come presentate nel precedente paragrafo, non si può che assumere la sua congenita ipostatizzazione, che propriamente esclude qualunque movimento.

Tuttavia, questa modalità di concepire la memoria è, come notato, aporetica, in questi giudizi in particolare. Da una parte, infatti, si procede in questo tempo sospeso in cui le azioni convocate a giudizio sono percepite e presentate come inarchiviabili, e la loro rilevanza penale viene qualificata come imprescrittibile. Si istituisce in questo modo una differenziazione rispetto a ogni altra forma criminosa poiché si afferma, in altri termini, che il tempo non ha presa su di esse: si tratta infatti di situazioni concepite come un limite invalicabile, che non può esser superato in alcun modo; e ciò che segna questo limite rinvia proprio al confine dell'umano che, appunto, ne determina l'es-

Sulla concezione lineare del tempo ci siamo intrattenuti già nel primo capitolo di questo testo, a cui rinviamo per le considerazioni critiche che hanno potuto esser sollevate in merito. Qui importa di rilevare come la rappresentazione temporale che generalmente si associa alla memoria consiste nell'articolare un precedente ed un successivo. A tali entità si riconnette un valore temporale: passato e futuro. La memoria avrebbe propriamente il compito di mantenere viva tale relazione; in altri termini, la memoria sarebbe propriamente in grado di perpetuarla. In tal modo però ciò che effettivamente si realizza è il dissolvimento stesso di tale relazione in quanto ciascuna delle entità evocate, che danno conto di come opera la memoria, finiscono per assumere il significato opposto a quello che intendono tradurre: il passato non passa, ma resta; e il futuro, che dovrebbe indicare ciò che non si conosce, viene definito proprio da questo passato che lo anticipa, che ne rivela il senso.

<sup>91</sup> Un'analisi dell'idea di tempo nel processo è data da ANTOINE GARAPON, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, tr. it., Cortina, Milano, 2007, pp. 35-53.

senza stessa<sup>92</sup>. Dall'altro, si conferisce a questi fatti il compito di insegnare qualcosa: si convoca, infatti, la storia – attraverso la sua testimonianza – affinché sia essa stessa, come scienza, a escluderne la ripetibilità, facendo così rientrare nel gesto epistemologico che indaga quei fatti, la questione del tempo, del suo scorrere da un passato a un futuro, facendo del presente solo il momento di una transizione, nella quale i fatti divengono punti fermi, risultato di una determinata genesi che viene ricostruita, e pure capaci di anticipare il senso da dare al futuro<sup>93</sup>. Il tempo viene cioè negato, poiché se ne sospende la sua efficacia, il suo effettivo svolgersi; ma contestualmente è all'interno di una precisa rappresentazione temporale che si pretende di conferire senso ai fatti evocati<sup>94</sup>; così facendo, sostanzialmente, si procede nella ricerca del senso che un determinato giudizio traduce, affermando che sia possibile escludere proprio ciò tramite cui si struttura il ragionamento che si propone.

È evidente la problematicità di una tale impostazione, che anzi si rivela propriamente assurda. I tempi sono, infatti, così scombinati tra loro, da perdere quel significato intrinseco che pure pretendono di esprimere. Il passato diviene presente, attraverso la memoria, e così facendo, poiché intrinsecamente essa stessa è posta per un fine precipuo, quel passato riportato nel presente serve e anticipa il futuro.

<sup>92</sup> Il concetto di limite è certamente tra i più complessi per la riflessione filosofica. Delle molteplici definizioni che di esso sono state fornite, la più pertinente, in questo studio, è indubbiamente quella offerta da P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 133: «Il limite è l'armonia, cioè quella certezza che è la bellezza delle cose, la misura "giusta" che tuttavia è il non conosciuto. Ma quel non conosciuto non è un impensabile, al contrario, è certezza». Più brevemente, «Il limite corrisponde all'indicibile e alla condizione del pensare», p. 311. In particolare, ciò che qui indica questo limite, indicibile e contestualmente condizione di ogni dire, è l'assenza stessa dell'umano; in questo senso, si veda A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire, né perdonare*, cit., p. 106: «Il crimine contro l'umanità, ancor prima di essere un'infinita sofferenza per le vittime, va inteso come trasgressione fondamentale nel senso etimologico del termine, e cioè delle radici stesse della politica. Più che l'uomo, il crimine contro l'umanità distrugge il "diritto ad avere diritti", ossia la possibilità di ogni relazione giuridica. Resta l'umanità nuda, spogliata dello schermo giuridico di protezione».

<sup>93</sup> H. ROUSSO, *La hantise du passé*, cit., p. 89: «Il ne s'agit plus là du "tribunal de l'Histoire" au sens classique du terme qui annonce une forme de clôture de l'événement et montre que la postérité a pris ses distances avec le passé. Il s'agit de tribunaux temporels dont la caractéristique est de maintenir au contraire ce passé ouvert, puisqu'il est mis en "délibéré", et de façon récurrente ou permanente».

<sup>94</sup> A. GARAPON, *Del giudicare*, cit., p. 44: «Come ogni rituale, il processo inverte dunque il corso del tempo, lottando contro la finitezza e ripristinando una dimensione temporale primordiale, non ancora avvizzita dagli anni, un momento senza durata».

Come abbiamo visto, infatti, *essere per la memoria* traduce l'esigenza di ricordare, impone in qualche modo di non dimenticare, cioè di mantenere vivo qualcosa che di per sé sarebbe già finito, chiuso. Il ricordo però si colloca in questa attesa, tempo sospeso, e diviene, in quanto tale, altresì anticipatore del senso da dare al futuro<sup>95</sup>. Si crea una sorta di cortocircuito nella rappresentazione temporale, per il quale appunto ciò che è attesa, sospensione, è anche contestualmente definizione di un'anticipazione. Preludio, sempre già scritto, di un senso che si attesta nella ricerca. Questa mescolanza invita allora a ripensare queste stesse categorie temporali, a ridefinirle in modo da poter attribuire e riconoscere in questa relazione un significato diverso, che sia capace appunto di comunicare un senso non contraddittorio.

Questa rappresentazione temporale, che possiamo definire indubbiamente aporetica, può allora, consentire di procedere nell'indagine che interroga il senso di questi processi per la memoria, secondo una direzione diversa. Se, infatti, essa non è in grado di dare precipuamente conto di come i tempi del tempo (passato, presente, futuro) si combinino tra loro, consente però di rilevare, attraverso questa apparente confusione, l'aspetto che di più connota questi giudizi. In altri termini, dietro questa apparente aporia si cela invece il senso profondo e autentico di questi giudizi, e ancor più del giudizio in generale, di qualunque giudicare.

Il punto focale a partire dal quale diviene possibile accedere al senso e al valore in questi processi, è riconnesso, o comunque riconnettibile, non già alla ricostruzione temporale, od alla sua possibilità. Non già nella capacità della storia di ricostruire meticolosamente il passato, dando conto di ogni aspetto di esso perché si possa così altresì definire in anticipo il futuro; l'aspetto fondamentale non sta nella cronologia che quei processi restituiscono. Poco importa, dunque, se il processo si svolge in un momento cronologicamente vicino o lontano rispetto ai fatti di cui si occupa<sup>96</sup>. Il tempo non in-

<sup>95</sup> In questo senso si pone il rilievo per cui: «Un pensiero che annuncia infatti non consiste affatto in qualcosa a venire, ma in un già avvenuto, da cui del resto prendiamo le distanze quando pensiamo a “presentarlo”, voglio dire che lo stesso atto di “presentazione” è già una presa di distanza». P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 8.

<sup>96</sup> In questo senso, R. KOSSELLECK, *Futuro passato*, cit., pp. 163-164, afferma: «Plank fu uno dei primi a constatare che l'aumento della distanza temporale non riduceva le possibilità cognitive, ma le accresceva. In tal modo il teste oculare era rimosso dalla sua pozione privilegiata, già relativizzata da Chlaudenius. Il passato non era più conservato nel ricordo mediante la tradizione orale o scritta, ma ricostruito col procedimento storico». In altri termini, così come evocato da Koselleck, la rap-

cide infatti sulla possibilità della loro comprensione, se non nella misura in cui si riconosce in essi questa capacità di esprimere un tempo «sospeso». Fissato, attraverso la sentenza, in una permanenza, in una forma di eternità, che tuttavia, non è fine a se stessa, ma piuttosto, è segno e simbolo di una lezione che la storia dà al suo futuro, che la storia insegna a se stessa, come promemoria indelebile di quel racconto che incessantemente identifica e sostanzia: davvero, qui il tempo può esser considerato come una condizione formale tramite la quale poter prendere cognizione dell'accadimento di certi fatti, del compimento di quegli eventi<sup>97</sup>. Ma è invece nell'affermazione di questa sospensione che si insedia, o meglio, si radica, nel senso letterale del mettere radici, e quindi trovare il proprio fondamento, il senso autentico di questo *esser posto per la memoria*.

Tempo sospeso significa, infatti, che si è davanti a un inassumibile. L'apprensione di ciò che qui è in gioco è destinata a rimanere dell'ordine dell'inattuabile. Sospensione che metaforicamente rinvia all'assenza di respiro: una sorta di apnea del senso, che sposta la sua comprensione dalla dimensione temporale (in tal modo negata) a quella spaziale<sup>98</sup>. Si identifica allora un luogo, uno spazio, in cui ciò che conta è propriamente il contenuto, ciò che qui si insedia. Non è, infatti, il «come» a esibire la sua gravidanza, se non nella misura in cui questa modalità specifica (tempo sospeso) dà conto del «cosa». Cosa, dunque, si sospende in questi processi? Cos'è che trova uno spazio – che quest'idea di sospensione indica – e vi si insedia? È evidente che a esser sospesi sono propriamente le valutazioni, attraverso i criteri giuridici, in ordine a quei fatti criminosi. In altri termini, ciò che effettivamente si sospende è la possibilità del giudizio. *L'essere per la*

presentazione temporale che generalmente è costruita, e che consiste nel pensare di dover collocare nell'oblio o nel nulla tutto ciò che è sufficientemente lontano da non poter più esser ricordato, non interviene nella questione della identificazione del senso. In breve, si può affermare che non è vero che tempo e senso siano in stretta relazione; ma anzi, la possibilità del secondo si verifica a prescindere da qualunque riferimento al primo.

<sup>97</sup> A. GARAPON, *Del giudicare*, cit., p. 50: «A dispetto della corruzione del tempo, che logora leggi e regimi, il diritto pare affermare la propria inesausta capacità di rigenerarsi, di sublimare la finitezza della storia; fornendo a ciascun gruppo sociale la possibilità di riprodursi senza essere sfiorato dallo scorrere del tempo, esso esorcizza l'anomia. È il "non tempo" del diritto».

<sup>98</sup> A. GARAPON, *Del giudicare*, cit., p. 51: «Grazie al rito, il processo opera una cesura – in forma di cerimonia – nel tempo. Il punto è che ogni rituale si pone in realtà, come atto istitutivo. L'investitura (del cavaliere, del deputato, del presidente della Repubblica) – spiega Pierre Burdieu – consiste nel porre, e santificare, una differenza (preesistente oppure no), nel farla valere in quanto differenza sociale, conosciuta e riconosciuta dall'investito e da tutti gli altri».

*memoria* vuole, infatti, significare che il giudizio che incombe su tali crimini non possa esser consegnato all'oblio, debba cioè restare nella forma di una presenza. Non possa cioè procedere secondo quella modalità cognitiva che gli è propria, che consiste nel porre una chiusura, nell'apporre attraverso la sentenza un suggello a quell'indagare. Tuttavia, che cosa significa sospendere il valore di un crimine? Vuol forse dire che se ne perpetua la rilevanza? O piuttosto, questa sospensione traduce un'impossibilità cognitiva e stabilisce l'ingiudicabilità di quello stesso? Sospensione del tempo significa allora sospensione del giudizio che si traduce come ingiudicabilità. Essendo chiaro che con questo termine non si intende propriamente affermare che un giudizio non sia dato: si attesta invece propriamente l'irriducibilità di quanto è oggetto del giudizio entro lo schema qualificativo che quest'ultimo sostanzia. «Visto che deriva da un corto circuito tra il delitto comune e coloro che sarebbero chiamati a combatterlo, il crimine contro l'umanità altera le categorie tradizionali del diritto penale: è un crimine spesso informulabile quanto al diritto da applicare nel momento in cui si compie. È difficilmente imputabile visto che i suoi autori possono rifugiarsi nella legalità interna. È indimostrabile, poiché la negazione ne costituisce il motore primo: è difficile fornire la prova di un fenomeno così vasto come l'esistenza dei campi di sterminio. Le prove restano frammentarie in mancanza di un documento che dimostri il progetto originario. (...) Questo crimine è generalmente inferrabile perché si fonda su di un "servizio pubblico criminale". È un crimine paradossale che uccide milioni di persone ma che risulta commesso, sin dalla prima vittima, dal primo incendio in magazzino perché i suoi proprietari sono ebrei. Tutte queste circostanze pertanto lo rendono inenarrabile: supera le capacità narrative del processo penale, salvo modificare la funzione del processo. La sua mostruosità diventa la miglior protezione»<sup>99</sup>.

#### 4.2. *Imprescrittibilità*

Ingiudicabilità significa in breve riconoscere l'insufficienza, o l'inefficienza, dei normali consueti strumenti di giudizio, ciò che implica la rappresentazione differente di questo stesso concetto di giudizio, che in particolare rinuncia alla sua congenita capacità di chiudere la questione del senso che indaga, proiettando la sua pretesa di poter comunque giungere a una definizione su di un piano extra-temporale. Tale spostamento è emblematicamente riconducibile alla

<sup>99</sup> In questo senso A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 119.

previsione di imprescrittibilità. Questa costituisce allora l'esatto *pendant* dell'ingiudicabilità. E cioè: il modo consueto con il quale il giudizio è rappresentato non è capace di dare conto di ciò che quella qualificazione implica; occorre rovesciarne la struttura a partire dal riferimento alla temporalità.

Per rispondere a tali quesiti occorre innanzitutto soffermare l'attenzione sul peculiare statuto giuridico riconnesso a queste particolari forme di crimine. Occorre cioè interrogare quest'idea di *imprescrittibilità* a essi riconnessa. Con questo termine si indica propriamente la possibilità di una perenne perseguibilità rispetto a determinate tipologie criminose. Se quindi, generalmente, si ammette che il tempo possa influire sulla qualificazione giuridica degli eventi, anche secondo quella precipua modalità che rende di fatto irrilevanti giuridicamente alcuni fatti, seppur criminosi, allorquando sia intercorso un certo lasso di tempo tra la loro commissione e il momento in cui perseguirli; si sono identificate, per contro, delle ipotesi in cui il tempo che passa non inficia in alcun modo la loro rilevanza giuridica. Imprescrittibile significa allora possibilità di perseguire, in ogni tempo, quelle determinate fattispecie criminose. La differenziazione, che così si stabilisce entro la più ampia gamma di reati che è possibile rappresentarsi e predisporre, poiché determina una sperequazione di trattamento assai rilevante, deve allora trovare un fondamento, il principio cioè a partire dal quale poter giustificare la sua ragion d'essere e affermare la rilevanza e la pertinenza dei casi, delle situazioni sulle quali è chiamata a insistere. Ed è propriamente nell'identificazione di questo discrimine che si rintraccia il vero punto di interesse, perché questo istituto della imprescrittibilità possa essere pienamente compreso.

«*L'imprescriptible est la traduction juridique de l'éternel*»<sup>100</sup>. L'imprescrittibilità rinvia, infatti, propriamente all'eterno: si riafferma cioè l'espulsione del tempo, a riprova del valore differente che rintracciamo in questi processi. «*Le temps qui émousse toutes choses, le temps qui travaille à l'usure du chagrin comme il travaille à l'érosion des montagnes, le temps qui favorise le pardon et l'oubli, le temps qui console, le temps liquidateur et cicatrisateur n'atténue en rien la colossale hécatombe: au contraire, il ne cesse d'en raviver l'horreur*»<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Così definisce il termine T. TODOROV, *Mémoire du mal*, cit., p. 230, tr. it. nostra: «*L'imprescrittibilità è la traduzione giuridica dell'eterno*».

<sup>101</sup> In questo senso V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «Il tempo che consuma e smussa tutte le cose, il tempo che lavora all'usura del dolore così come lavora all'erosione delle montagne, il tempo che favorisce il perdono e l'oblio, il tempo che consola, il tempo liquidatore e cicatrizzatore non attenua per nulla la colossale ecatombe: al contrario, non smette di ravvivarne l'orrore».

In breve, possiamo notare come il fatto di esser considerati come non archiviabili conferisca ai crimini, di cui questi processi si occupano, uno statuto assai particolare, che in altri termini significa che il tempo che passa non ha presa su di essi. Non si tratta cioè soltanto di fatti del passato che si deve giudicare, ma si tratta invece di fatti che propriamente non passano mai, restano lì, sempre offerti al giudizio, che dunque interviene, sempre per condannare, secondo una modalità specifica, che si iscrive entro questa dimensione che sfugge alla temporalità, che si presenta come atemporale, producendo un giudizio che quindi si rivela propriamente extratemporale<sup>102</sup>.

Poiché la cauzione del giudizio giudiziario sembra essere quella che di più, o meglio, consente di giudicare quei fatti così straordinari e, nel contempo, la straordinarietà di quei fatti impedisce che si possa veramente approdare a un giudizio, vale a dire a quel gesto cognitivo che permette, una volta per tutte, di chiudere la questione del senso<sup>103</sup>. In questo senso, dichiarare questi crimini imprescrittibili costituisce la risposta, o meglio, il tentativo ufficiale e normativo, per evitare di consegnare il passato all'oblio (e con esso quanto di più grave si ritiene di poter rintracciare tra le varie forme di azione che il diritto sanziona), per consentire quindi l'estromissione di quegli eventi dall'orizzonte di senso che la comunità ha scelto per sé. Il passato ha dunque bisogno di essere sottratto al non essere, cui è votato, al fine di consentire la memoria: «*Le passé a besoin qu'on l'aide, qu'on le rappelle aux oublieux, aux frivoles et aux indifférents, que nos célébrations le sauvent, sans cesse du néant, ou du moins retardent le non-être auquel il est voué; le passé a besoin qu'on se réunisse exprès pour le commémorer: car le passé a besoin de notre mémoire*»<sup>104</sup>. Memoria

<sup>102</sup> G. CAPOZZI, *L'individuo, il tempo e la storia*, cit., p. 75: «L'unificazione del "prima" o vissuto o Erlebnis col "poi" o sperimentabile non avviene secondo il tempo. La ragione è intuitiva. Alla dimensione temporale sfugge la presenza o il nunc che fa da tramite agli elementi del tempo, il prima o il poi (...) la presenza o il nunc ha il suo fondamento aliunde, extratemporale. Ciò che vuol dire? La connessione del prima col poi nella serie o successione del tempo suppone la funzione unificatrice della presenza extratemporale. Questa si sa qual è: è la memoria. (...) Ecco l'indicazione positiva del dimensionamento del tempo».

<sup>103</sup> In questo senso le parole di Hannah Arendt in *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano, 2001: «Tutto ciò che sappiamo è di non poter né punire né perdonare tali crimini, che quindi trascendono il dominio delle cose umane e le potenzialità del potere umano, distruggendoli entrambi radicalmente ovunque compaiono».

<sup>104</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, cit., p. 60, tr. it. nostra: «Il passato ha bisogno che lo si aiuti, che lo si ricordi agli smemorati, agli indifferenti, che le nostre celebrazioni lo salvino senza sosta dal nulla, o almeno che ne ritardino il non essere al quale è votato; il passato ha bisogno che ci si riunisce espressamente per commemorarlo: poiché il passato ha bisogno della nostra memoria».

e oblio, che vengono comunemente opposti tra loro, in realtà, come abbiamo rilevato, se approfonditamente analizzati, si rivelano coesenziali. L'uno parte costitutiva dell'altro. In conseguenza di tale rilievo allora, il valore di questi riferimenti alla memoria e all'oblio non va ricercato sul piano del tempo: non corrispondono affatto a un trattenere il passato e a un proiettarlo nel futuro. Hanno valore metafisico<sup>105</sup>. Ciò che li costituisce è una lacuna, qualcosa che manca e a cui comunque essenzialmente entrambi rinviano. Questa lacuna (così come abbiamo visto per la testimonianza) è piena di senso nella misura in cui rivela l'essenza stessa dell'umano.

Lo spostamento sul piano metafisico consente, a questo punto, di comprendere quale sia la natura di questi crimini<sup>106</sup>. Essi vengono infatti definiti come *crimini metafisici*, sono cioè *crimini contro l'umanità*. Certamente, con questa espressione non si è trattato di individuare una tassonomia, una serie di ipotesi alle quali riservare appunto uno statuto giuridico particolare, in conseguenza, ad esempio, della gravità riconnessa ai fatti realizzati<sup>107</sup>. Per comprendere appieno il senso di questa peculiare «categoria» occorre procedere a partire da un preciso ordine di considerazioni. La possibilità di identificare una tipologia di crimini che, a differenza di ogni altra fattispecie, non su-

<sup>105</sup> In questo senso, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 183: «La memoria non è il contenuto che consisterebbe nella verità di un passato che si enuncerebbe “oggi”, un passato in qualche modo presente; la memoria è l'espressione più limpida della metafisica della presenza dell'assenza. (...) La memoria non è un modo di dire il senso che significherebbe un “trattenimento”, infatti, è come ciò che si cancella tramite ciò che si annuncia che il senso è “passaggio”, che il passaggio è fenomeno, modo del tempo».

<sup>106</sup> Si tratta peraltro di uno statuto assai peculiare. In questo senso si veda: V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, cit., p. 25, che definisce infatti i crimini contro l'umanità come crimini metafisici, in quanto capaci di superare, oltrepassare, l'umanità stessa dell'umano: «*Et ainsi l'extermination des Juifs est le produit de la méchanceté pure et de la méchanceté ontologique, de la méchanceté la plus diabolique et la plus gratuite que l'histoire ait connue... Ce crime exorbitant est donc à la lettre un crime “métaphysique”*».

<sup>107</sup> In questo senso si pone il rilievo di A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 99: «La specifica incriminazione per crimini contro l'umanità deriva dalla presa di coscienza di una inedita violenza, che spesso nasce dalla guerra, differenziandosene però in modo radicale: si fronteggiano da un lato un soldato ben armato e, dall'altro, una popolazione civile indifesa, disarmata. Il crimine contro l'umanità inizia nel momento in cui l'esercito colpisce degli innocenti (...)». Si evidenzia quindi immediatamente la peculiarità di questi crimini, non già per la gravità delle sofferenze inflitte, ma poiché queste sono il risultato di un'inversione dei ruoli che i soggetti implicati assumono: è il fatto di esser imputabili non già a un singolo, bensì a quel singolo in quanto parte di una struttura organizzata e espressione dello Stato, a fornire la caratteristica principale di questi crimini, e a evidenziarne contestualmente la problematicità.

bisca in alcun caso gli effetti del tempo, dunque la legittimità di questo particolare istituto che è l'imprescrittibilità, dipende innanzitutto da un assunto di ordine morale<sup>108</sup>. Si può infatti considerare, con Todorov, che: «*alors qu'il est clair que de nombreuses valeurs sont relatives, nous avons aussi, je crois, le sentiment et l'intuition que certaines d'entre elles ne le sont pas, et qu'aucune circonstance historique, aucun particularité culturelle ne permet de les contredire en droit*»<sup>109</sup>. Si tratta, in altri termini, di assumere una sorta di dovere per il diritto, che deve dunque limitarsi a riconoscere quel limite oltre il quale non è consentito andare. In generale, si deve cioè ritenere di poter fissare un limite (instabile forse, ma comunque imprescindibile e inevitabile) oltre il quale non sia consentito procedere: e questo limite non può che esser validamente rintracciato nel valore irriducibile dell'essere umano. Si succedono così, nella storia dell'umanità, diverse formulazioni tramite le quali si tenta di fissare questo limite, si tenta cioè di trovarne un contenuto sostanziale che possa opportunamente esser invocato per consentire la perpetuità della condanna. Alla «Dichiarazione dei diritti universali dell'uomo» segue dunque la predisposizione delle fattispecie dei «crimini contro l'umanità», che ne traduce l'inviolabilità poiché a essi si conferisce, per legge, uno *status* peculiare, che li rende perseguibili in ogni tempo, in ogni luogo<sup>110</sup>. Non si tratta quindi soltanto di identificare ipotesi crimi-

<sup>108</sup> L'imprescindibilità di un riferimento alla morale discende e dipende forse propriamente dal fatto che «*La morale è il modo umano di pensare l'indicibile*». Così in P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 199. E se certamente attiene all'ordine dell'indicibile la possibilità di enunciare con certezza ed incontrovertibilmente il criterio che consenta di distinguere il giusto e l'ingiusto, tuttavia, con certezza si può invece assumere la necessità che questo stesso sia presupposto. In questo senso si veda G. MAIRET, *Le principe de souveraineté. Histoire et fondement du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1996, p. 234, cit. in A. Garapon, *op. cit.*, p. 52: «Se la norma del giusto è l'universale di una comunità storica, che lo Stato enuncia e conserva, ciò è vero solo per lo Stato in questione. Ma non per questo si deve ritenere che si tratti di un'universalità falsa». Garapon rileva infatti come, p. 93: «L'universale non ha più solo carattere tecnologico e sociale – la globalizzazione – ma si estende anche alla morale in forza della condanna del crimine contro l'umanità».

<sup>109</sup> T. TODOROV, *Mémoire du mal*, cit., p. 149-150, tr. it. nostra: «Sebbene sia chiaro che numerosi valori siano relativi, abbiamo, credo, la sensazione e l'intuizione che alcuni tra questi non lo siano e che nessuna circostanza storica, nessuna particolarità culturale possa permettere che siano contraddetti dal diritto».

<sup>110</sup> In senso critico su questo punto si veda ALAIN FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, p. 129: «*Dans notre monde déserté par la transcendance, l'identité culturelle cautionne les traditions barbares que Dieu n'est plus en mesure de justifier. Indéfendable quand il invoque le ciel, le fanatisme est incriticable lorsqu'il se prévaut de son ancienneté, et de sa différence. Dieu est mort, mais le Volkgeist est fort. C'est pourtant contre le droit d'ainesse, coutume fortement*

nose particolarmente efferate: si tratta di riconoscere in esse, nella loro efferatezza, qualcosa che ha a che fare con l'essenza stessa dell'uomo, e che precisamente attraverso di esse viene negata<sup>111</sup>. «Il crimine contro l'umanità dimostra che può esistere qualcosa di peggio della morte. Non si ricerca la sottomissione – obiettivo della guerra – bensì la distruzione dell'umano: il crimine contro l'umanità è tanto un reato concreto – l'assassinio dell'altro – quanto la sua eliminazione simbolica, ovvero la totale perdita di considerazione per l'altro»<sup>112</sup>. Per tale ragione, vale a dire la radicalità stessa di questo tipo di crimini, il loro innestarsi nelle radici stesse del vivere collettivo, che comporta la negazione stessa di ogni relazione, della possibilità stessa della relazione, a partire dalla negazione della possibilità stessa dell'uomo, si giustifica l'elisione della relazione tra diritto e tempo. Semplicemente, quest'ultimo non rileva nella possibilità di qualificare giuridicamente un certo fatto, allorché questo rientri e si configuri come diretto contro l'essenza stessa dell'umano. Si rivela in altri termini la dimensione assoluta di quella violazione<sup>113</sup>.

Questi crimini, allora, che vengono qualificati come imprescrittibili, e sui quali dunque il tempo non incombe, sono quei crimini: «*Dans le sens propre du mot, des crimes contre l'humanité, c'est-à-dire des crimes contre l'essence humaine ou, si l'on préfère, contre l'humanité de l'homme en général. (...) C'est l'être même de l'homme, "esse", que le génocide raciste a tenté d'annihiler (...) Ils sont un attentat contre l'homme en tant qu'homme*»<sup>114</sup>. È, in effetti, la natura

*enracinée dans le sol du vieux Continent, que les droits de l'homme ont été institués, c'est aux dépens de sa culture que l'individu européen a conquis une à une toutes ses libertés, c'est en fin, et plus généralement, la critique de la tradition qui constitue le fondement spirituel de l'Europe*».

<sup>111</sup> A. FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine*, cit., p. 17: «*Du haut en bas de l'échelle, de Eichmann aux conducteurs de trains, la solution finale fut un crime d'employés. Bureaucrates ou policiers, civils ou soldats, ses protagonistes étaient tous des exécutants qui faisaient leur métier et qui avaient des ordres. (...) C'est ce qu'il y a de neuf et de terrifiant dans la cruauté nazi, écrit Max Picard immédiatement après la guerre: elle n'est plus à l'échelle de l'homme, mais à l'échelle de ce qui est hors de l'homme, à la mesure de l'appareil de laboratoire ou de la machine industrielle (...) La cruauté nazi émane d'un appareil industriel ou d'un homme devenu tout entier appareil*».

<sup>112</sup> A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 103.

<sup>113</sup> A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 46: «*Il crimine contro l'umanità – nuovo crimine primitivo – rappresenta la trasgressione suprema in un mondo di eguali. Introduce una frattura nella storia*».

<sup>114</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescrittibile*, cit., p. 22, tr. it. nostra: «*Nel senso più proprio del termine, sono dei crimini contro l'umanità, cioè crimini contro l'essere umano o se si preferisce, contro l'umanità dell'uomo e in generale. (...) È l'essere stesso dell'uomo, "esse", che il genocidio razzista ha tentato di annichilire (...) Sono un attentato contro l'uomo in quanto uomo*».

dell'uomo a esser condannata da queste azioni criminose: la natura dell'uomo, o meglio, la sua essenza, poiché a esser negata non è la vita del singolo individuo. Non semplicemente la vita del singolo uomo, ma propriamente la sua stessa possibilità di essere. Non si tratta cioè di ipotesi il cui trattamento peculiare rinvia alla gravità od all'efferatezza del gesto: piuttosto, è la struttura stessa di questi crimini a necessitare una misura speciale, che sappia cioè fronteggiare quel pericolo, inaudito, che mette in discussione e nega l'essenza stessa dell'umano, o, con le parole di Jankélévitch, *l'umanità dell'uomo*. «*Les crimes totalitaires sont des crimes d'une espèce nouvelle, et il faut reconnaître leur spécificité, même si cela ne nous oblige pas à réviser nos idées sur la "nature humaine". Ils n'ont rien d'extra – ou infra – humain, et pourtant c'est une innovation historique*»<sup>115</sup>. Non si tratta, in effetti, di rivedere il concetto di natura umana, così come Todorov afferma, quanto piuttosto di riconoscere nella «novità», costituita da questi crimini, l'infrazione di quel divieto primordiale che protegge l'essenza stessa dell'umano<sup>116</sup>.

Certamente, l'espressione «crimini contro l'umanità» ha sopportato, e sopporta, numerose e differenti definizioni: in questo senso si rileva infatti come: «*aussitôt apparue, et par suite de sa polysémie, le concept de crime contre l'humanité a vu se pencher sur lui, avec toute la gamme de leurs instruments d'analyses, juristes, historiens, philosophes, théologiens, sociologues, politologues... car il pose une question essentielle: qu'est-ce qu'est l'humanité de l'homme?*» Una domanda essenziale, questa, in un duplice senso. Relativo cioè sia alla sua importanza sia, e soprattutto, al fatto che propriamente ne interroga l'essenza. La risposta che richiede investe allora il senso che si riconosce all'uomo, e consente propriamente di fornire un fondamento, il fondamento, al ragionare sul giudizio. Lo storico, in questo senso, prosegue: «*Deux réponses sont possibles. (...) D'une côté, l'humanité, c'est le genre humain, la communauté des individus, des nations, des*

<sup>115</sup> In questi termini, T. TODOROV, *Face à l'extrême*, cit., p. 145, tr. it. nostra: «I crimini totalitari sono crimini di una specie nuova, e bisogna riconoscere la loro specificità, anche se questo non ci obbliga a rivedere le nostre idee sulla "natura umana". Non hanno nulla di extra – o infra – umano, e tuttavia, costituiscono una novità storica».

<sup>116</sup> F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, cit., pp. 216-217: «*En fin de compte, l'analyse historique débouche ici sur une question métahistorique: comment le "mal banal" en arrive-t-il à accomplir le "mal radical"? Car le mal radical, qu'est-ce d'autre que la volonté orgueilleuse et perverse de faire triompher l'inhumain chez l'homme, volonté dont l'ambition nazie d'extermination systématique des juifs a été l'exemple historique le plus extrême? Voilà pourquoi, dans la Shoah, s'entrelacent – et continueront de s'entrelacer sans fin – l'absolu de l'humanité et l'absolu de l'inhumanité*».

*sociétés. Le crime consiste alors en exactions, persécutions (...) D'un autre côté, l'humanité, c'est l'essence de l'homme, ce qui le fait être un homme, l'irréductible humain»<sup>117</sup>.*

Si impone dunque il riconoscimento di qualcosa di irriducibile che sarebbe rintracciabile in ogni individuo, nell'essenza stessa dell'uomo. Rivendicare un limite e collocarlo, rintracciarlo in questo nucleo fondativo dell'umano, si traduce giuridicamente in questi processi. Ma di più. Non soltanto infatti si difende, e si fissa dunque, un limite oltre il quale non è concesso andare. La vita dell'uomo come bene indisponibile. Ma più essenzialmente, si determina qualcosa che ha a che fare con la sua essenza: non si dice solo che occorre tutelare l'umano, ma si dice cosa esso sia, se ne definisce la sua propria essenza. «Il crimine contro l'umanità rivela la sua assoluta freddezza di non relazione, di assenza di reciprocità portata all'estremo, sino a non riconoscere più alcuna somiglianza umana nell'altro, come nel caso dei campi di concentramento»<sup>118</sup>. In questa negazione assoluta dell'essenza dell'umano, si insedia la possibilità di rivendicarla, di proteggere quella stessa essenza. È nel dissolvimento di qualsiasi reciprocità che il crimine contro l'umanità realizza che si afferma, si ri-afferma, l'invulnerabilità dell'essenza stessa dell'umano. «Il crimine contro l'umanità nasce dalla perdita di questa comune misura delle azioni. Non vi è più nulla di commensurabile fra l'autore e la vittima, nemmeno una comunità umana»<sup>119</sup>.

Solo a partire da questo quadro di senso diviene pienamente comprensibile la qualificazione in termini di imprescrittibilità. Il tempo, di nuovo, viene espulso dalla attribuzione di senso rispetto a questi fatti, i quali risultano così parte integrante di qualcosa d'altro, che in particolare rivela l'essenza dell'umano. Non c'è bisogno di riferimenti temporali poiché la questione del senso lì si gioca su di un piano differente, su di un piano relativo all'essere, ontologico. E tuttavia, anche questo spostamento di per sé non è da solo in grado di rendere conto del senso di quanto in quelle sedi si mette in questione, di quanto assurga a oggetto di discussione.

<sup>117</sup> F. BÉDARIDA, *Touvier. Le dossier de l'accusation*, cit., p. 27, tr. it. nostra: «Non appena apparso, ed a causa della sua polisemia, il concetto di crimine contro l'umanità ha visto ripiegarsi su se stesso, con tutta la gamma dei loro strumenti di analisi, giuristi, storici, filosofi, teologi, sociologi, politologi... poiché pone una questione essenziale: che cos'è l'umanità dell'uomo? Due risposte sono possibili. Da un lato, l'umanità è il genere umano, la comunità degli individui, delle nazioni, delle società. Il crimine consiste allora nelle vessazioni, nelle persecuzioni... Dall'altro, l'umanità è l'essenza dell'uomo, ciò che lo fa essere uomo, l'irriducibile umano».

<sup>118</sup> A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 102.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

«Ciò che viene colpito è l'essenza dell'identità umana nella sua parte politica. La vittima, espulsa violentemente dalla comunità, si vede condannata a una solitudine morale che peggiora con il tempo. Per riparare al pregiudizio subito, l'identità negata chiede di essere ricostruita, riaffermata da un atto giudiziario, inedito ai più: il riconoscimento»<sup>120</sup>. Vi è, infatti, un altro piano che sembra inevitabilmente presentarsi se si vuole procedere alla comprensione di quanto si realizza tramite questi processi. Un piano altro rispetto all'essere, quello propriamente metafisico, che sembra allora costituire un riferimento essenziale e inaggrabile per la definizione del senso. I crimini indagati, infatti, non sono semplicemente, e come evidenziato, ricondotti alla responsabilità personale di un soggetto<sup>121</sup>.

Si giudica certo, con le parole di Arendt, un soggetto nella carne e nelle ossa<sup>122</sup>, ma tuttavia, in quell'irriducibilità del crimine alla responsabilità personale si ravvisa qualcosa di più. Si riscopre così un'istanza dell'inumano nell'umano stesso<sup>123</sup>. Ciò che fa affermare a Jankèlevitch che si tratta di *crimini metafisici*, e dunque propriamente per questa ragione imprescrittibili. «*L'atteinte, en effet, n'est pas seulement à l'intégrité physique de la personne dans son corps et sa vie, mais à sa dignité humaine en raison de la volonté de détruire l'être même de l'homme*»<sup>124</sup>. Appare essenziale per la comprensione di questa categoria il riferimento alla dignità: esso certamente non esaurisce la definizione dei crimini contro l'umanità (semmai, si pone esso stesso problematicamente rispetto alla possibilità della sua definizione); ma

<sup>120</sup> A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 131.

<sup>121</sup> In questo senso si nota come: «Il crimine contro l'umanità è spesso commesso da uno Stato in nome di una determinata politica, ovvero di un'azione collettiva organizzata e finalizzata a obiettivi specifici. (...) Il crimine contro l'umanità si compone di un'azione collettiva, spesso di derivazione ufficiale, più che dell'azione di un singolo uomo». Così A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, cit., p. 115 e p. 117.

<sup>122</sup> Si veda in proposito la riflessione condotta sul processo di Gerusalemme a Eichmann, in H. ARENDT, *La banalità del male*, cit.

<sup>123</sup> T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970, p. 327: «Nei campi di concentramento non moriva l'individuo, ma l'esemplare». Così citato in JEAN-LUC NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 10. In particolare, P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit. p. 435, afferma: «*A cet égard, je plaiderai volontiers pour une singularité proprement morale, au sens d'une incomparabilité absolue des irruptions de l'horreur, comme si les figures du mal étaient, en vertu de la symétrie entre l'admirable et l'abominable. Il n'y a pas d'échelle de l'inhumain, parce que l'inhumain est hors échelle, des lors qu'il est hors normes, mêmes négatives*».

<sup>124</sup> F. BÉDARIDA, *Touvier. Le dossier de l'accusation*, cit., p. 27, tr. it. nostra: «L'attentato, infatti, non è soltanto alla integrità fisica della persona nel suo corpo e nella sua vita, ma alla sua dignità umana, in ragione della volontà di distruggere l'essere stesso dell'uomo».

segna, con l'evidenza della sua etimologia, l'insufficienza della dimensione puramente fisica dell'umano, che è tale invece, proprio perché degno, *dignus*. Risalta allora, in questi termini, la necessità di rinviare a qualcosa di ulteriore, trascendente, tramite il quale conferire senso alle cose, al mondo, all'uomo. Il significato di questa espressione – crimini contro l'umanità – diviene chiaro solo allorquando si inserisca il ragionamento svolto in questi giudizi entro uno spazio di senso che propriamente rinvia alla stessa struttura cognitiva con la quale procediamo nella ricerca del senso. Si sposta cioè da un piano squisitamente ontologico a un piano metafisico. «*Et c'est le sens, la portée tout à la fois ontologique et judiciaire de la notion de crime contre l'humanité que de rétablir entre l'homme et le crime le lien rompu par la machine technico-administrative, et que de rappeler, en traitant comme des personnes rouages de l'appareil nazi, que le service de l'Etat n'exonère aucun fonctionnaire d'aucune bureaucratie, ni aucun ingénieur d'aucun laboratoire de sa responsabilité d'individu*»<sup>125</sup>. Tramite dunque la responsabilità, di cui ciascuno non può che farsi carico, si rivela l'umanità dell'uomo. Essa partecipa dell'essenza dell'uomo, poiché pensare l'umano implica riconoscere questa fondamentale capacità di assumere la responsabilità della propria esistenza, *per la propria esistenza*. Il fondamento stesso di qualunque giudizio, la giustificazione ultima – potremmo dire – di ogni giudicare si rintraccia in questo precipuo *modus* dell'umano, che è tale perché responsabile, in quanto deve rispondere, propriamente, ciascuna volta, non soltanto davanti alla comunità cui appartiene; ma più essenzialmente, davanti a sé, davanti a ciò che lo fa essere ciò che è. La questione della responsabilità così concepita consente quindi di rendere evidente, consente di esplicitare la necessità di un riferimento ulteriore – la responsabilità dell'uomo davanti alla sua stessa essenza – che a sua volta rivela e convoca una dimensione altra, propriamente metafisica, per consentire l'apprensione del senso del giudizio. Vi è quindi un piano, *metafisico*, in cui la storia e il diritto rivelano la pertinenza del rispettivo loro giudicare. E in cui queste due forme di giudizio finalmente si incontrano, rivelando l'un l'altra il proprio senso.

<sup>125</sup> A. FINKIELKRAUT, *La mémoire vaine*, cit., p. 24, tr. it. nostra: «Ed è questo il senso, la portata sia ontologica che giudiziaria della nozione di crimini contro l'umanità e cioè di ristabilire tra l'uomo ed il crimine il legame rotto dalla macchina tecnico-amministrativa, e di ricordare, trattando come persone gli elementi degli ingranaggi dell'apparecchio nazista, affinché nessun servizio di stato esoneri alcun funzionario, alcun burocrate, alcun ingegnere di laboratorio dalla sua responsabilità di individuo (in quanto individuo)».

La finalità, che questi processi si danno – in cui storia e diritto si incontrano e partecipano alla costruzione-ricostruzione del senso di quanto avvenuto – traduce allora proprio questo spostamento da un piano ontologico a un piano metafisico. Questa peculiare finalità, che etichettiamo come «memoria», lo rende evidente, lo consente. *Essere per la memoria* vuol dire, in altri termini, attestare l'imprescindibilità di una metafisica della presenza dell'assenza. L'assenza – il ciò che fugge – diviene allora condizione per il senso della presenza. Questa metafisica consiste in: «Un pensiero che strutturalmente pone il problema del senso come qualcosa che non può consistere in un “a sé”, ma soltanto, di conseguenza, in un'alterità o pensiero dell'Altro»<sup>126</sup>. L'alterità qui evocata apre di fatto la possibilità, per la nostra riflessione, di considerare il giudizio, la questione ampia e complessa del giudizio che qui si sta interrogando, a partire dalla presupposizione dell'idea di libertà, in quanto il pensiero dell'altro è propriamente possibile nella misura in cui esso trovi il suo fondamento nella libertà. Nel prossimo capitolo cercheremo quindi di declinare il tema del giudizio, coniugandolo con il tema fondamentale della libertà. Questa ermeneutica implica dunque di convocare, tramite questa presenza, un'assenza senza della quale l'accesso al senso non sarebbe possibile. Più in generale, attraverso questi processi, si rivelano quei tratti costitutivi, e pure certamente estremamente problematici, che disegnano l'essenza stessa del giudizio, del giudicare. Questo si rivela infatti propriamente un'occasione non soltanto per operare una ricostruzione cronologica – che pure avviene – di fatti relativi a un passato, investigati e ricostruiti al fine di renderne evidente il senso; quanto piuttosto, e più significativamente, come una questione squisitamente metafisica, laddove ciò che si investiga, ciò che si ricostruisce, non esaurisce la domanda di senso – cui pure è chiamato a rispondere – ma rivela qualcosa di ulteriore che attiene all'essenza stessa dell'uomo e si presenta come questione identitaria.

<sup>126</sup> Tale concezione appartiene alla prospettiva filosofica di P. Nerhot. Si veda, in particolare, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 35. Questa ermeneutica consiste, in termini brevi, dunque certamente inesauritivi, nel ricondurre la questione del senso come qualcosa che sfugge in ciò che viene attestato.



## Capitolo IV

### *Il giudizio*

SOMMARIO: 1. L'apertura del giudizio. – 2. I due sensi del giudizio. - 2.1. Senso uno: il giudizio come criterio distintivo. - 2.2. Senso due: il giudizio come scelta. - 2.3. La libertà scelta. – 3. Il senso senza tempo. - 3.1. L'assoluto nel giudizio. - 3.2. La dimensione trascendente del giudizio. – 4. Giudizio e verità. - 4.1. La verità nella libertà. - 4.2. Le forme della verità e la sua unitarietà. – 5. Identità e giudizio.

#### 1. *L'apertura del giudizio*

La relazione tra storia e diritto consente di interrogare, attraverso la specificità della forma del giudizio che ciascuna di queste discipline è in grado di esprimere, la questione del giudizio in generale. Sottolineare le differenze tra queste due forme di giudizio, evidenziarne le contiguità, le assonanze, le contraddizioni, permette quindi non solo di produrre un'analisi approfondita del senso del giudicare di ciascuna di esse. Ma più propriamente svela, mette in luce, alcuni tratti che del concetto di giudizio si possono predicare. L'interesse per questa relazione non risiede allora soltanto per i rilievi che essa consente di fare rispetto a ciascuna delle due scienze; ma anche, e in questa sede soprattutto, per le considerazioni che permette di fare sul concetto di giudizio in generale.

Certamente, però, la questione del giudizio, centrale per la riflessione filosofico-giuridica, e in generale filosofica, si rivela, anche a uno sguardo non esperto, come particolarmente ampia e complessa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sulla facoltà di giudizio la prospettiva kantiana costituisce indubbiamente momento essenziale per la riflessione filosofica. Nell'ampio testo che Kant dedica a tale capacità, si distingue tra giudizio estetico (del gusto, del bello, del sublime, dell'arte), giudizio teleologico (che sonda la dimensione finalistica della natura) e giudizio etico (il riferimento è in particolare al paragrafo 84: «*dello scopo finale dell'esistenza di un mondo, o della creazione stessa*»). IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari-Roma, 1997. Non occorre peraltro sottolineare come la questione del giudizio sia nel testo di Kant esaminata in modo ampio ed esaustivo (secondo un approccio

Non solo in quanto la facoltà di giudizio, insita in ogni uomo, vero e proprio elemento ontologicamente fondante l'essenza stessa dell'uomo<sup>2</sup>, necessiti costantemente di fornire giustificazioni sul suo esercizio – ogni giudizio procede dalla propedeutica affermazione dei principi in base ai quali si dà la sua stessa possibilità –; ma poiché soprattutto la questione del giudizio solleva, reca con sé molteplici e, a loro volta, complesse questioni relative alla legittimità del suo presentarsi, alla legittimazione del soggetto che lo pone in essere, alla sua congruenza con i principi alla stregua dei quali pretende affermarsi, al valore del suo attestarsi, per non fare che pochi esempi. La difficoltà maggiore che però un'indagine epistemologica sul giudizio incontra rinvia, in generale, al fatto che nel formulare un giudizio si evoca sempre, in qualche modo, una trascendenza. Si intende, con questo termine, che è possibile rintracciare nel processo cognitivo che conduce a un certo giudizio qualcosa che contestualmente lo supera e pure lo rende possibile. Qualcosa che, come tale, resta indicibile, ma che pure si attesta nel procedere stesso tramite il quale il giudizio si formula. Come la luce, che è tale solo in presenza del buio, l'esercizio del giudizio si esprime attraverso questa ulteriorità, che gli è consustanziale. Il giudizio, in altri termini, è tale solo grazie a ciò che si attesta in esso, e da cui pure esso stesso procede. Si delinea in tal senso un rapporto, un gioco di rimandi tra una presenza e un'assenza, che consente di identificare un duplice piano nell'atto cognitivo che porta al giudizio: siamo infatti confrontati, da una parte, con ciò che si attesta attraverso il giudizio e dall'altra, con ciò lo rende possibile, come suo stesso fondamento, sebbene resti di per sé indicibile. Questa duplicità, peraltro, non solo obbliga a passare da un piano ontologico alla presa in considerazione di un piano metafisico; ma rileva essa stessa come rappresentazione di un'impossibile distinzione, o separazione, tra queste due dimensioni, come attestazione di una inaggirabile contiguità tra di esse. In altri termini, questo riferi-

che tiene in considerazione sia l'epistemologia del giudizio, sia la dimensione estetica, etica e teologica, nonché finalistica). Le considerazioni che qui si propongono trovano allora nella definizione kantiana l'impianto strutturale a partire dal quale pensare il giudizio, sebbene qui l'analisi proceda secondo una direzione diversa, che in particolare si appoggia sulla architettura argomentativa di LUIGI PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Pref. Riconda e Vattimo, Einaudi, Torino, 1995-2000.

<sup>2</sup> In questo senso si pone il rilievo di JEAN-LUC NANCY, *Dies Irae*, in J. DERRIDA (a cura di) *La faculté de juger*, Les éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 23, laddove afferma: «*Avant la loi, en somme, la raison juge – et elle ne fait même que ça, elle est le jugement. Mais c'est aussi pourquoi il n'y a pas d'avant la loi. Dès qu'il y a la raison, il y a la loi. Cela ne veut pas dire que la loi est rationnelle, mais plutôt que "raison" signifie "ce qui est par essence soumis à la contrainte de juger"*».

mento alla metafisica traduce propriamente un'impossibilità: precisamente quella di ridurre l'atto cognitivo, tramite il quale un giudizio si attesta, nella forma di una chiusura. «Nulla finisce con la decisione, tutto inizia»<sup>3</sup>.

Affermare questa impossibilità, come è stato notato, entra decisamente in conflitto con la consueta rappresentazione del giudizio che, sia che si declini in termini giudiziari sia che si affermi come giudizio della storia, sembra irriducibilmente attestare la finitudine, dunque la chiusura, di ciò su cui si impone. Tuttavia, è però solo in questa contraddizione (rappresentazione del giudizio come chiusura/espressione di un'apertura tramite il giudizio) che si dà la possibilità di ripensare questo stesso concetto.

Singolarmente considerati, del resto, sia il giudizio storico sia il giudizio giudiziario sembrano sottrarsi alla rappresentazione che pretende di descriverne l'essenza. Laddove il giudizio storico vorrebbe tradurre un'apertura, si avverte piuttosto la necessità di ricondurlo entro un orizzonte di senso definito, per consentire in tal modo di poter effettivamente accedere al senso della storia; la narrazione dello storico è tale perché è sempre narrazione di qualcosa di avvenuto, e dunque di totalmente finito, concluso. Laddove il giudizio giudiziario vorrebbe determinare una chiusura – la sentenza passata in giudicato, in questo senso, rappresenta emblematicamente il limite oltre il quale non è più possibile procedere, ed entro il quale il senso deve trovare appunto luogo per attestarsi – ebbene, ivi si ravvisa piuttosto la capacità di tradurre qualcosa che ha a che fare con l'eterno; si tratta quindi di qualcosa che è ben lungi dal tradurre propriamente una fine, vale a dire la conclusione di qualcosa<sup>4</sup>; l'impressione che

<sup>3</sup> JEAN-LUC NANCY, *L'esperienza della libertà*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, [1988], 2000, p. 149. In questo contesto, possiamo rintracciare una sinonimia tra i termini *giudizio* e *decisione*, poiché, come fra breve verrà illustrato, uno dei primi significati che può esser ricondotto al concetto di giudizio rinvia proprio alla scelta: come possibilità di scegliere, ma soprattutto come esercizio della scelta; per cui giudizio significa «scelta esercitata», assunta, presa, o, in altri termini, decisione. Il giudizio in questo senso non è allora rappresentabile come fine, ma è invece precipuamente l'inizio: e quest'ultimo termine deve essere inteso come «possibilità di tutte le cose», cioè propriamente *apertura*.

<sup>4</sup> In questo senso, PAUL RICŒUR, *Le juste*, 2, Editions Esprit, Paris, 2001, p. 263: «*En tant que décision, la sentence est un acte distinct qui transcende le processus entier de prise de décision. Il ajoute quelque chose au processus. D'abord, la cour est obligée par les règles de procédure de trancher le cas dans un délai temporel limité. Deuxièmement, il est attendu de la sentence qu'elle met fin à l'état antérieur d'incertitude. Troisièmement, il est demandé à la cour de dire la parole de justice qui établit la juste distance entre les parties en conflit. Finalement... une telle décision exerce un pouvoir sur la liberté*». Con questa riflessione si pone l'accento su diversi

sembra imporsi porta, infatti, a considerare come, attraverso la sentenza, si sottragga piuttosto al tempo il fatto sul quale essa stessa incombe. Questa inversione del senso, che ciascuna forma di questi giudizi esprime, invita evidentemente non già semplicemente a render manifesta l'assurdità delle rispettive formulazioni; quanto piuttosto a ravvisare in esse un'insufficienza congenita; questa insufficienza obbliga a ricercare oltre esse stesse ciò che possa effettivamente consentire di accedere al senso che comunque esprimono, obbliga a identificare qualcosa che possa portare oltre la singola definizione, consentendo così di avvicinarsi, di pervenire all'essenza stessa del giudizio. Questo reciproco rovesciamento consente allora non di concludere per l'assurdità dei ragionamenti che si sviluppano intorno alle forme del giudizio; bensì di ridefinire quest'idea stessa di apertura e chiusura. Concetti che evidentemente non corrispondono, anzi si mostrano sensibilmente differenti, rispetto alle consuete definizioni che di essi si danno. In altri termini, questa modalità inversa, tramite la quale si definiscono generalmente le due forme di giudizio, che consente di pensare, o meglio ripensare, il concetto stesso di giudizio, invita a ridefinirne il suo statuto ontico.

Estremamente efficace diviene allora, in questa prospettiva, l'analisi che considera queste due forme di giudizio nel momento in cui entrano in relazione tra loro: allorquando cioè la storia entra come scienza e partecipa alla costruzione del giudizio giudiziario. In tale relazione si perviene infatti a una sorta di sintesi attraverso la quale si delineano i tratti distintivi, i caratteri che propriamente disegnano l'essenza stessa del concetto di giudizio. Come abbiamo visto, in tali occasioni il rovesciamento del senso, che riscontriamo nella definizione del giudizio di ciascuna disciplina, si attua contestualmente (*l'essere per la memoria* di quei giudizi ne traduce sincreticamente la realizzazione) e consente così di trasformare la chiusura della sentenza in apertura, e l'apertura della storia nella sua definizione, traducendo così nel processo che li articola, la possibilità per la realizzazione della giustizia, offrendo cioè l'occasione perché essa possa realizzarsi. Il movimento è quindi duplice: si capovolge il senso di ciascuno dei due giudizi (la storia che si chiude nel giudizio e il diritto che consegna i suoi giudizi all'eternità), e così facendo si rende possibile l'affermazione della giustizia, dell'idea di giusto.

ordini di considerazioni. Essa si iscrive entro un parallelismo che l'autore propone tra la decisione giudiziaria e quella medica; ma, per ciò che qui rileva, soprattutto evidenzia il carattere «aperto» della decisione giudiziaria, della sentenza, capace in questo senso di trascendere il processo stesso entro il quale è emessa, e dal quale propriamente proviene, costituendone un risultato. È come se l'autore affermasse dunque che quel risultato attesta altresì una trascendenza dell'articolazione stessa che l'ha prodotto.

Attraverso il riferimento alla memoria, concetto sul quale ci siamo lungamente intrattenuti, in quanto rappresenta la presenza di ciò che non c'è più, si rinvia a una rappresentazione metafisica: in altri termini, perché una comprensione possa realizzarsi, occorre evocare un principio trascendente. Indugiare sui problemi relativi alla definizione del concetto di memoria non rispondeva, in effetti, alla necessità di procedere a un'analisi di questo concetto fine a se stessa, sebbene certamente una tale analisi possa rivendicare per sé la sua autonomia e rilevanza; ma è servita propriamente a dimostrare la correlazione – o più esattamente la complicità – che le due forme di giudizio, seppur pretese distinte e differenti, di fatto esprimono. Le inefficienze di una definizione, in questo senso, trovano nell'altra il completamento, quindi si integrano, si compongono e disegnano in tal modo i tratti costitutivi del concetto di giudizio. Una precisazione è, tuttavia, d'obbligo a questo punto: delle molteplici modalità con le quali è possibile definire l'atto del giudizio, si assume in queste pagine, come del resto implicitamente è stato fatto lungo il corso delle riflessioni svolte nei capitoli precedenti, una concezione precisa: si intende cioè indicare con questo termine l'atto con cui si realizza una certa relazione, *il risultato cui perviene una determinata articolazione*. Volutamente occorre mantenere ampia questa definizione e non precisare quindi se si tratti di un'articolazione di ordine logico, temporale o di altro tipo. Poiché è propriamente l'identificazione della natura da ricondurre al giudizio a dover esser messa ora in questione.

Si può considerare dunque il giudizio, in quanto *risultato*, come la pienezza del senso, o meglio, la *possibilità* di accedervi; questo accesso infatti è piuttosto un accedere; il giudizio, in altri termini, non chiude ma trattiene in un'apertura infinita. Ciò significa che, in effetti, il giudizio non si limita a chiudere la questione sulla quale insiste: non costituisce soltanto e semplicemente il momento finale, di sintesi, di un'indagine, di una determinata articolazione. Rispetto a ciò che articola, è capace di esprimere qualcosa in più, che in qualche modo si rivela, tra le maglie del suo dipanarsi, del suo svolgersi. Ciò che emerge in tal modo è propriamente ciò che fa sì che la questione del senso si riveli e si esprima come un'apertura. «L'apertura e la decisione sono correlative l'una all'altra. Il che significa che la decisione, in quanto tale, è essenzialmente “aprente” o “spazializzante” (una spazialità, la sua, che non può essere ricondotta nel tempo, ma che è “al tempo stesso” la spaziatrice dello spazio e del tempo dell'esistenza)»<sup>5</sup>. Quel domandare che ha avviato l'indagine che il giu-

<sup>5</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 151. In questa riflessione si rintracciano già le linee guida lungo le quali si svolgeranno le considerazioni che qui

dizio intende concludere, quel domandare non trova semplicemente una risposta in grado di definire totalmente quanto è oggetto di indagine. Quel domandare resta tale, e anzi testimonia così della sua inesauribilità. Dire che il giudizio non chiude, non corrisponde a una chiusura implica allora, come già osservato, di uscire, in qualche modo, da quella precipua rappresentazione temporale che pretende di articolare un prima e un dopo, facendo di quest'ultimo sostanzialmente un risultato necessitato dal suo prima. In altri termini, questa dimensione dell'apertura consente di smarcarsi da qualunque idea di tempo poiché non risulta esser riconducibile o riducibile a una articolazione consequenziale – di ordine temporale, appunto<sup>6</sup>. Definire il giudizio come apertura significa infatti negare essenzialmente l'idea di un flusso al quale il giudizio appunto apporrebbe una fine, consistendo di fatto nel punto del suo arresto. Ogni arresto, invece, allorché si indagli un giudizio, traduce piuttosto un'impossibilità: indica questa inesauribilità dell'indagine sul senso, questa infinitezza che ogni ricerca del senso congenitamente esprime.

Ciò che rivela infatti il giudizio della storia, nella misura in cui diviene giudizio sulla storia, è proprio la sua natura irriducibile a quell'operazione logica (o causale), cui pure è ricondotto, e che consiste nel ritenere che sia possibile condurre un passato nel presente<sup>7</sup>; il giudizio sulla storia si mostra infatti, a un'analisi più attenta, come esperienza di una ricerca: di giustizia, di verità, *per il presente*. La ricostruzione che lo storico offre del passato non è semplicemente la restituzione di qualcosa; è piuttosto, e più essenzialmente, la traduzione di un impulso alla ricerca: testimonia di un ricercare che è di

presentiamo: in primo luogo, l'intrinseca dimensione aperta del giudizio e, conseguentemente, l'esclusione del tempo per la sua definizione. Proprio grazie a questi due punti sarà possibile – come avremo modo di argomentare – fondare il giudizio sulla libertà.

<sup>6</sup> Del resto, come rileva CORNELIO FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 57: «In un certo senso è impossibile arrivare a esprimere la realtà del tempo, definirlo significa fermarlo». E per conseguenza, negarlo, poiché un tempo che non scorre, ma che si arresta, semplicemente non è più tempo; ma diviene propriamente, figurativamente, uno spazio. Quando si evoca dunque la rappresentazione del giudizio in termini di apertura, quest'ultima indica propriamente uno spazio aperto, che il giudizio consente, del quale cioè diviene propriamente condizione di possibilità. In altri termini, la possibilità del giudizio risiede nel riconoscimento della sua capacità di rendere sempre possibili nuovi scenari, di esprimere cioè il campo infinitamente aperto delle possibilità.

<sup>7</sup> In questo senso, si veda: J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 9: «Poi-ché, forse, la storia non è ciò che si svolge e si concatena, come il tempo di una causalità, ma è ciò che si sorprende. "Sorprendersi" è, come vedremo, un segno caratteristico della libertà. La storia è in tal senso la libertà dell'essere».

per sé inesauribile, poiché inerisce a quell'entità indefinita e indefinibile che è l'oggi, il presente. «Il discorso dello storico traduce una verità che si riferisce a uno ieri attestato dall'oggi, e tale discorso traduce ciò che costituisce la dogmatica del sapere dello storico, e cioè tutti i modi, tutte le conoscenze specialistiche, con i quali, con le quali, una verità è considerata stabilita. Ma porre male la questione del metodo porta evidentemente a ingannarsi sulla natura e sul senso profondo degli enunciati della storia. Tali enunciati (si) costituiscono come puri enunciati di identità, di un'identità che non testimonia di uno ieri, ma di un oggi»<sup>8</sup>. È in questi termini che il giudizio storico può allora essere compreso come l'esperienza di una ricerca identitaria. Non si tratta semplicemente di dire *in verità* qualcosa sul passato, ma si tratta invece di proseguire un'interrogazione sul senso stesso del presente; e questo interrogare, proprio perché investe il presente, resta come tale inesauribile. «Il prima è sempre il prima di un dopo, e l'intero problema di metodo, il grande problema di metodo... di quel che vuol dire pensare, consiste appunto nel domandarsi cosa significhi il "dopo", in particolare quando si stabilisce che esso non traduce in alcuna maniera una questione di tempo»<sup>9</sup>. In questo senso si può allora comprendere l'affermazione che definisce il giudizio come una ricerca che non si declina secondo un tempo, ma rimane fissa in una permanenza. Identifica cioè uno spazio, all'interno del quale la possibilità del giudicare stesso si attesta: laddove ciò che permane nell'atto del giudicare dà la misura del soggetto che lo pone in essere, che si interroga su se stesso, sul senso da dare al suo esistere<sup>10</sup>. Questa ricerca della pienezza del senso è, peraltro, come è emerso, la medesima condizione che contraddistingue il giudizio giudiziario. Ugualmente, infatti, se si considera il giudizio giudiziario entro tale concezione, risulta evidente come quell'interrogazione che investe la responsabilità del singolo possa effettivamente inscrivere entro un quadro di senso più ampio, dove il senso che quei giudizi esprimono supera il fatto singolarmente considerato, e comunica invece propriamente ciò che in quella determinata comunità, in quel determinato momento, può esser accettato, può cioè validamente costituire parte di quella identità<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Così, PATRICK NERHOT, *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008, pp. 26-27.

<sup>9</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, p. 27.

<sup>10</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, p. 30.

<sup>11</sup> In questo senso, ROBERTA DE MONTICELLI, *La questione morale*, Cortina, Milano, 2010, pp. 142-143: «Chiamiamo dunque ethos, come si fa comunemente, una complessiva, non necessariamente esplicita, concezione del bene... che in molti casi

Il senso delle riflessioni presentate nei precedenti capitoli potrebbe, in effetti, essere riassunto identificando nel giudizio ciò che propriamente consente di *identificarsi*. Non già solo di identificare qualcosa o qualcuno (il bello, il vero, il giusto); non già solo di identificare la responsabilità di qualcuno, la congruenza del suo operato con i criteri di giustizia assunti in una determinata comunità, così come normalmente si ritiene di fare con un giudizio giudiziario; ma propriamente di auto-identificarsi, in senso collettivo, come parte dell'umanità, come comunità<sup>12</sup>. È dunque precisamente in tali termini che si spiega e si fonda il valore identitario che è stato più volte attribuito al concetto di giudizio in queste pagine. Si tratta infatti di riconoscere, con le parole di Derrida, che: «Un'identità non è mai data, ricevuta o raggiunta, no, si patisce soltanto il processo interminabile, indefinitamente fantasmatico, dell'identificazione»<sup>13</sup>. Questo interminabile processo corrisponde propriamente all'identità – l'identità è quindi propriamente un *processo* – e chiama in causa, in quanto tale, costantemente, in ogni suo punto, la necessità della decisione che, solo una volta presa, assunta come tale, può effettivamente riaprire il processo a nuove decisioni, rivelandosi così interminabile e quindi capace di comunicare precipuamente l'identità, nella sua inesauribilità.

Ciò che contraddistingue il processo, e l'identità come processo, è infatti, questa inesauribile capacità dell'apertura alle possibilità che si danno a partire da una possibilità costitutiva, che è quella appunto del giudicare. In altri termini, la possibilità di identificarsi, la possibilità di un'identità, dipende e discende da questa capacità del giudizio, nella misura in cui questo giudicare non è rappresentato come

si identifica con la “cultura” di una qualche comunità di appartenenza, con il modo di sentire e giudicare, i costumi, le norme di questa comunità: in questo senso un ethos può definire l'identità culturale o religiosa, e latu sensu morale, di una persona. Ma un'identità culturale o religiosa non sussiste se non come parte di un'identità personale. In ultima analisi un ethos vive della vita delle persone che, più o meno consapevolmente lo assumono». Tale assunzione diviene peraltro solenne e formale nel giudizio giudiziario.

<sup>12</sup> In questo senso, R. DE MONTICELLI, *La questione morale*, cit., p. 140: «Kant, che pure è un vertice del pensiero pratico, in questo senso aveva torto. Non è la persona a costituire i valori, ma sono i valori a costituire la persona – quando essa vi consente, vi si “identifica”». Sulla specificità del termine comunità – rispetto ad esempio al termine società – si veda utilmente, MAX SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996. Per una ricognizione sul termine si veda F. M. DE SANCTIS, voce *Comunità* in *Enciclopedia del Novecento*, vol. XII, pp. 223-231 e dello stesso autore *Tra antico e moderno: individuo, eguaglianza, comunità*, Bulzoni, Roma, 2004.

<sup>13</sup> Così, JACQUES DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, Cortina, Milano, [1996], 2004, p. 35.

ciò che appone una fine: il giudizio non definisce integralmente ciò che indaga, ma sempre, apre a nuove definizioni, fondando così esso stesso la possibilità – aperta e infinita – del giudicare. Derrida prosegue infatti affermando che: «Qualunque sia la storia di un ritorno a sé o presso di sé, chez soi, nella casella del presso di sé (chez è la casa), qualunque siano le vicende di un'Odissea o di un Bildungsroman, in qualunque modo si affabuli una costituzione del sé, dell'autos, dell'ipse, ci si figura sempre che colui che scrive debba già saper dire io. In ogni caso, la modalità identificatrice deve esser già o ormai assicurata»<sup>14</sup>. Questa modalità corrisponde in questo senso al giudizio che, a sua volta, procede dalla identificazione per se stesso della possibilità di giudicare. Ciò significa che, proprio mentre è questo «io» che si ricerca, la sua identità, non si può che procedere da esso, vale a dire dalla sua possibilità ontologica nel molteplice e infinito spazio entro il quale essa può costituirsi. «Si sarebbe allora formato, questo io, nel sito di una situazione introvabile, che rinvia sempre altrove, a un'altra cosa, a un'altra lingua, all'altro in generale»<sup>15</sup>. Attraverso la convocazione dell'altrove, nel lessico di Derrida, si attesta l'imprescindibilità di un riferimento a qualcosa di ultroneo, che supera l'identità, ma insieme la consente, la costituisce e fa sì che essa si comunichi nel giudizio, nella possibilità del giudicare<sup>16</sup>. «Ciò non significa evidentemente che colui che enuncia non accede per nulla al senso di quel che enuncia, ma significa semplicemente che ciò che enuncia traduce una metafisica che determina l'enunciato stesso del suo pensiero, quello di una rappresentazione del senso come ciò che fugge in ciò che si attesta»<sup>17</sup>. La trascendenza evocata, allora, diviene propriamente *transito*, esprime cioè qualcosa di immanente al giudicare stesso; ed è precisamente nel contenuto di questa relazione tra trascendenza e immanenza, che corrisponde al giudizio, che diviene possibile rintracciare l'identità, che diviene propriamente espressione dell'identità.

<sup>14</sup> Così, J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 35.

<sup>15</sup> J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 36.

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 19: «La nostra questione è sempre l'identità. Che cos'è l'identità, quel concetto la cui identità trasparente a se stessa è sempre dogmaticamente presupposto da tanti dibattiti sul monoculturalismo o sul multiculturalismo, sulla nazionalità, sulla cittadinanza, sull'appartenenza in generale? E prima dell'identità del soggetto, che cos'è l'ipseità? Quest'ultima non si riduce a una capacità astratta di dire io, poiché comunque la precede. Significa forse in primo luogo il potere di un "io posso", più originario dell'io, in una catena in cui il "pse" di ipse non si lascia più dissociare dal potere, dalla padronanza o dalla sovranità dell'hospes».

<sup>17</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 61.

Affermare che la questione del giudizio sia espressione dell'identitario, secondo la tesi che ha guidato le riflessioni svolte in queste pagine, impone allora di ripensare questa «articolazione» tra questi due piani, cui bisogna irrimediabilmente riferirsi se si vuole accedere alla comprensione del concetto di giudizio; ma occorre farlo secondo una modalità precipua, che accoglie l'invito di Nancy, per il quale: «È tempo di uscire dalla classica contrapposizione tra trascendenza e immanenza e di pensare la trascendenza dell'immanenza: una "trans-immanenza" intesa come la differenza interna all'immanenza stessa, come la resistenza dell'immanenza alla propria chiusura. Né il puro dentro, né il puro fuori – dal senso – possono aprire lo spazio di un nuovo pensiero della libertà»<sup>18</sup>. Dire cioè che il giudizio esprime l'identitario di un soggetto collettivo (la comunità che si interroga tramite di esso), significa riconoscere in esso un'articolazione precipua tra presenza e assenza<sup>19</sup>; e in particolare, vuol dire che il risultato che si riconduce a quell'articolazione non è individuato semplicemente nell'effetto del giudizio, ma se ne riconosce la sua naturale, congenita, inesauribilità. E ciò che rende autentica questa apertura è la possibilità infinita del giudizio, del suo ripresentarsi, di sospingersi sempre oltre il limite che esso stesso invoca e determina. Poiché, con il giudizio, il significato stesso del concetto di limite si chiarifica, in quanto non viene più riportato a una definizione netta che esso stesso istituirebbe; o, in altri termini: «Il limite non è qui la circoscrizione arginata di un dominio o di una figura. Il limite significa che: l'essenza dell'esistente consiste nell'esser-esposti-al-bordo, che dipende dal fatto che non vi è un'«essenza» racchiusa e conservata da un'immanenza presente all'interno della bordura»<sup>20</sup>.

Non disegna, questo limite, confini entro i quali l'atto del giudicare deve svolgersi; non indica i punti ai quali attenersi, non imbriglia il ragionamento nelle maglie – ampie o strette – che dipana; invece, si rivela capace di accogliere in esse, nel loro incrocio, la possibilità stessa del giudizio, *in un fuori che fa tutt'uno col dentro, che è insieme il suo cuore e la sua pelle. Nel limite che – alla fine del senso, di ogni sua significazione presupposta – lo rilancia infinitamente come il senso estremo di quella fine*<sup>21</sup>. Il giudizio concepito come limite, lad-

<sup>18</sup> Così R. Esposito riprende il senso della riflessione di Jean-Luc Nancy nell'introduzione a J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. XXXIII.

<sup>19</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 49: «La nostra struttura del pensare prima dopo si costituisce su una metafisica, quella della presenza di un'assenza. Ogni attestazione di uno ieri è quindi testimonianza di un oggi che però, da parte sua, non si enuncia».

<sup>20</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 23.

<sup>21</sup> R. Esposito, introduzione in J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. XXXIII.

dove quest'ultimo rappresenta uno spazio aperto, anziché una fine, o propriamente una chiusura, diviene così esso stesso apertura, spazio infinitamente aperto. «E l'apertura che caratterizza la decisione nella sua autenticità è l'apertura al (o del) libero»<sup>22</sup>. In altri termini, ciò che rende autentico il giudizio, ciò che gli conferisce il senso è ciò che concepiamo come *libertà*.

È dunque in questa articolazione tra giudizio, identità e libertà che si gioca la questione del senso e che si dà la possibilità della verità. I termini libertà – verità – identità si modulano allora tra di loro, secondo un'articolazione che vede nel primo la possibilità degli altri due, ma rintracciando in questi ultimi l'occasione per il suo pieno manifestarsi. Essi si compongono nel giudizio, che a sua volta, trova nella libertà il suo stesso fondamento e in virtù di questo può pretendere di esprimere il vero e comunicare così, autenticamente, l'identitario. In breve, si può allora affermare che il senso profondo del giudizio, il suo autentico valore consista in una sorta di verifica della propria identità *davanti alla libertà*<sup>23</sup>.

## 2. I due sensi del giudizio

Per quanto vasto sia il campo semantico a cui rinvia questo termine, il giudizio può esser considerato sotto (almeno) due profili: in un primo senso, esso è *criterio distintivo*: il giudizio cioè consente di discernere, distinguere (il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto). In un secondo senso, esso rinvia sempre a una *scelta* e convoca in questo modo la questione della libertà<sup>24</sup>. Questi due profili peraltro sono strettamente collegati tra loro (com'è ovvio, infatti, la scelta procede sempre da un distinguere e dipende quindi propriamente dal criterio assunto per la distinzione). Tuttavia, considerandoli separatamente si evidenziano importanti elementi del concetto di giudizio, sui quali occorre ora soffermarsi. Designano, infatti, questi due sensi, ciascuno per sua parte, la dimensione identitaria del giudizio: sia allorquando esso sia considerato come criterio distintivo,

<sup>22</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 151.

<sup>23</sup> In questo senso, C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 29.

<sup>24</sup> Sul concetto di libertà – ampio, affascinante e complesso – si veda in questa prospettiva, in particolare: L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit. e J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit. La centralità di questo concetto, nell'elaborazione che qui si propone, impone una sua espressa considerazione, che verrà quindi presentata, senza peraltro alcuna pretesa di esaustività, più avanti nel corso di questo capitolo, a cui pertanto si rimanda.

poiché in questo senso il giudizio diviene espressione dell'identitario come coagularsi di un'identità intorno a una serie di principi e valori; sia come scelta, in quanto esprime l'imprescindibilità del riferimento a una trascendenza, tramite la quale diviene possibile affermare autenticamente il vero, che investe e rivela l'identità della comunità che ha realizzato quell'indagine, che si è posta in quell'indagare.

### 2.1. *Senso uno: il giudizio come criterio distintivo*

La rappresentazione del giudizio, con la quale generalmente si esprime il suo senso, consiste propriamente nell'identificarlo come ciò che procede a una distinzione: il giudizio è riconosciuto infatti come *criterio distintivo*. Si riconduce alla sua messa in atto propriamente questa capacità di realizzare la definizione di qualche cosa, che viene sottratta al resto e, tramite il giudizio, precipuamente identificata. Si può, infatti, agevolmente riconoscere nell'idea di giudizio insita questa capacità di individuare un discrimine, di determinare una spartizione a partire da un certo criterio, di cui il giudizio stesso è appunto espressione, che propriamente si impone e si imprime su quanto costituisce la materia oggetto di quel giudicare. Così, il giudizio della storia diviene linea di confine tra un'epoca e un'altra, tra una determinata rappresentazione del mondo e un'altra, laddove quest'ultima realizza appunto una nuova concezione delle relazioni umane, così come si manifestano nella loro storia, vale a dire nel loro concreto svolgersi, in virtù di un principio superiore, capace di rivelare il senso autentico di quanto avvenuto. Il giudizio è allora, in questo senso, il criterio capace di separare gli eventi e, ciò facendo, di creare tra di essi delle unità di senso, di raggrupparli cioè in modo che essi siano consistenti tra di loro, e capaci di esprimere un senso proprio, grazie e in virtù del principio evocato. Infiniti potrebbero essere gli esempi di questo modo di operare del giudizio sulla storia. Infinite le occasioni in cui si procede a determinare e rideterminare il senso di quanto avvenuto sulla base di *giudizi* che convocano, ciascuna volta, nuovi criteri, più specifici parametri: il contributo che la scienza dà alla storia in questo senso è considerevole, e dimostra, per ciò che qui rileva, come la storia si costituisca propriamente attraverso queste valutazioni operate sulla base di principi e criteri, sulla base in altri termini di *giudizi*, costantemente apportati al corso degli eventi così come la storia stessa li ricostruisce. Il senso stesso che si può rintracciare in questi giudizi è allora propriamente quello di consentire delle distinzioni, di permettere delle ricostruzioni consistenti con quel valore, quel parametro, di cui il giudizio stesso testimonia, che

struttura propriamente quel giudizio, in base al quale dunque quel giudizio stesso viene in essere.

Specularmente, il giudizio giudiziario si presenta come quella demarcazione netta e inequivocabile entro ciò che può esser accettato e ciò che invece deve esser rifiutato. Anche qui il giudizio è criterio distintivo: di ciò che è legale, o di ciò che è legittimo, vale a dire di ciò che ottiene riconoscimento di validità, ottiene cittadinanza entro un determinato quadro sociale, o più propriamente giuridico, e comunque in generale, entro una certa comunità. Il giudizio costituisce in questo ambito propriamente il momento in cui un senso si afferma, o meglio, il momento in cui si attribuisce un senso a ciò che si indaga: in questo ordine di considerazioni lo statuto del giudizio è propriamente definitorio, poiché consente non soltanto di ricomporre quanto avvenuto, secondo un'articolazione che risponde a una logica e a una grammatica specifiche; ma propriamente di qualificarne il valore, di stabilire cioè il senso stesso che ciò che è oggetto di indagine, ciò che è oggetto del giudizio, propriamente significa. La logica binaria – colpevole/innocente, responsabile/non responsabile – entro la quale viene dunque ricondotto ogni fatto o atto sul quale incombe un giudizio, rappresenta, anche figurativamente, questa capacità del giudizio di dividere, di discernere e dunque di stabilire il senso, in modo certo, inequivocabile.

Si può rilevare, ogniqualvolta si evochi un giudizio, una dicotomia che provvede propriamente a incasellare, organizzare, la materia sulla quale il giudizio stesso incombe; la specificità di questo procedere dicotomico sta nel fatto stesso dell'evocazione del giudizio, poiché non appena esso è posto in essere, si distingue ciò che viene affermato da tutto il resto. Il giudizio, in altri termini, sottrae quanto ne è all'oggetto, per distinguerne il senso, disgiungendolo da tutto il resto. Si profila, in tal modo, uno degli aspetti centrali per la comprensione del concetto di giudizio, che non solo serve per attribuire, o far assumere senso a qualcosa, ma che – *per differenza* – attribuisce senso anche a ciò che propriamente esclude. In altri termini, non indica soltanto il senso di ciò che enuncia, ma consente di accedere al senso, di rendere palese il senso di tutto ciò che precisamente non ingloba in sé. L'atto cognitivo che sostanzia un giudizio implica, in effetti, l'esistenza di ciò che precisamente non è scelto, di ciò che resta; o meglio, il giudizio costituisce precipuamente quella esistenza, le conferisce ragione di essere, dunque senso, proprio in opposizione a quanto in esso invece si afferma, si statuisce, si determina.

Il giudizio, infatti, rinvia etimologicamente all'idea di un dividere e in tal modo risponde all'esigenza di identificare attraverso l'appartenenza, poiché individua quella differenza che: «può solo farci ricono-

scere per quello che noi, essenzialmente, non siamo»<sup>25</sup>. L'aspetto più significativo risiede propriamente nel fatto che ogni volta che si esercita un giudizio, si evoca una distinzione che non resta però fine a se stessa: non si tratta cioè di individuare semplicemente un confine, tramite il quale consentire una distinzione; ma si tratta invece, e più essenzialmente, di consentire di poter rivendicare, tramite la distinzione, un'identificazione, un'appartenenza. Attraverso il giudizio infatti si conferisce definizione, dunque certezza, a una data assunzione: la si dispone entro una rappresentazione del senso ben precisa e netta, proprio in quanto traduzione di una differenziazione, a partire dalla presupposizione di una totalità, che resta però come tale indicibile, non enunciabile. Da una parte, si dispone ciò che entra nel giudizio, ciò che il giudizio stabilisce; dall'altra, tutto ciò che invece nel giudizio non entra.

Il processo identificativo avviene in effetti a partire da questo riconoscimento che il criterio distintivo rende possibile, attraverso l'apprensione di un'appartenere a qualcosa, che esclude necessariamente tutto il resto. In altri termini, con il giudizio non si indica soltanto che esiste una linea capace di distinguere, di creare delle differenze, o di renderle manifeste, di esplicitarle. Si tratta invece di consentire di riconoscersi, tramite l'individuazione di questa distinzione, come appartenenti a qualcosa, come parte di un tutto, capace in quante tale di conferire senso a ogni singola unità, a ogni parte: il giudizio, in altri termini, consente di situarsi<sup>26</sup>. O da una parte, o dall'altra. In ciò consiste principalmente la definitività del giudizio. Non vi sono infatti altre possibilità: si tratta di consistere con una certa impostazione, con un certo contenuto, o di essergli opposto, in quanto esterno, estraneo a esso. Si tratta cioè di riconoscere uno spazio entro il quale un senso, il senso del proprio vivere, del vivere collettivo, può affermarsi, può imporsi. La totalità che si evoca, ogniqualevolta si faccia riferimento al giudizio, consiste allora proprio in questo: identifica uno spazio entro il quale un senso può affermarsi. E tale affermazione rinvia non già alla definizione di questa stessa totalità, ma propriamente alla sua indicibilità, che consente però di dire ogni cosa<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2003, p. 12.

<sup>26</sup> In questo senso si veda: R. DE MONTICELLI, *La questione morale*, cit., p. 56: «(...) le persone diventano soggetti morali e civili in senso pieno soltanto individuandosi, cioè prendendo posizione rispetto al comune vivere e sentire in cui sono nate e cresciute – che poi queste prese di posizione siano di rifiuto o viceversa di assunzione e conferma di questo comune vivere e sentire, che senza paura di equivoci possiamo anche chiamare lo “spirito di una comunità”».

<sup>27</sup> In questo senso, G. BARTOLI, *La persona tra libertà e decisione. Linee di ontologia del diritto nell'opera di Luigi Pareyson*, in «Rivista internazionale di filoso-

È allora in questa prospettiva che può essere compreso l'assunto per il quale il giudizio partecipa della costruzione dell'identitario. Il riconoscimento è reso, infatti, possibile da questo atto del discernere, poiché tramite questa distinzione ciò che si realizza contestualmente è una presa su una parte di essa. Il giudizio divide e, ciò facendo, consente altresì l'apprensione: rappresenta dunque una demarcazione e un appropriamento. Non solo dice che una linea, un confine, esiste, ma determina, rispetto a una certa porzione di spazio che quella linea ha proceduto a identificare, determina un'apprensione che si sostanzia nella scelta. Come criterio distintivo infatti il giudizio opera propriamente una divisione, una disgiunzione: ma tramite il contenuto di senso che quel criterio esprime, consente di apprendere i valori e i principi che strutturano quello steso giudizio e che si manifestano come espressione di una certa identità. In altri termini, il giudizio distingue, divide da un punto di vista strutturale ciò su cui incombe; ma contestualmente esprime, attraverso la distinzione che crea, un determinato ordine di valutazione, con il quale appunto esso stesso è consistente. Attraverso il giudizio si procede alla legittimazione di quei principi e quei valori, alla legittimazione in altri termini, di una certa identità: «Tali enunciati si costruiscono come puri enunciati di identità, di un'identità che non testimonia di uno "ieri", ma di un oggi»<sup>28</sup>; «tali enunciati sono pensieri sempre necessariamente ricominciati, non per effetto del tempo grazie al quale le cose andrebbero verso un costante meglio, ma più profondamente e più essenzialmente perché quel sé viene sempre inventato e reinventato. Parlo di inventare poiché si tratta di pensare la mancanza, l'assenza...»<sup>29</sup>.

La materia sulla quale il giudizio incombe è allora, in generale, quella identitaria, che appunto il giudizio procede a plasmare, in una direzione o in un'altra, in una forma o in un'altra, divenendo per quella stessa vera e propria condizione di possibilità. alcuna identità si dà al di fuori di un giudizio che la attesti. È essa stessa costantemente espressione di una scelta, della possibilità, sempre rinnovata, sempre possibile, di scegliere. Si approda così necessariamente a quella che abbiamo identificato come la seconda significazione propria del concetto di giudizio, e vale a dire il suo coincidere con la scelta. Riconoscere nel giudizio un criterio distintivo obbliga infatti a consi-

fia del diritto», 2006, p. 589: «Con il diritto l'uomo è ambientato nel proprio iniziare la formazione della sua identità, reso consapevole, perché garantito contro la fattualità dei dati, nella sua 'virtualità originaria', intesa come inesauribile apertura interpretativa, come totalità certo finita, eppure sempre esposta alla possibilità del proprio scegliersi diversamente».

<sup>28</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 27.

<sup>29</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 30.

derare la dimensione qualificativa che traduce, ma anche la duplicità, al minimo, che determina nella identificazione del senso, che risulta appunto propriamente corrispondere all'esercizio di una scelta.

## 2.2. *Senso due: il giudizio come scelta*

Nel secondo senso, si intende indicare con il lemma *giudizio* propriamente l'esercizio della scelta: esso corrisponde in questo senso alla scelta che viene operata alla stregua di un certo principio, di un certo criterio. Irrilevante, in questo senso, la tipologia dei criteri selezionati perché esso possa essere esercitato; l'elemento che precipuamente individua il giudizio può essere rintracciato in questa possibilità di scegliere, e quest'ultima propriamente consiste nell'esercizio della libertà. L'affermazione che pone il giudizio come espressione di una scelta implica infatti che la possibilità della scelta sia data: la libertà, cioè, consiste nel fatto che quell'atto cognitivo che sostanzia un giudizio si svolge entro (almeno) due opzioni, due fuochi, dei quali solo uno offrirà un contenuto di senso a quel giudizio, solo uno rappresenterà il materiale, la sostanza, di cui quel giudizio si costituirà.

Nel senso comune, infatti, si istituisce propriamente una sinonimia tra giudicare e scegliere, poiché si assume che l'esercizio del giudizio implichi lo schierarsi entro una determinata parte: *scelgo* una parte e ne escludo un'altra, l'altra, ogni altra. In questo senso amplissimo, il giudizio non è mai il risultato, la conseguenza predeterminata, di una necessità<sup>30</sup>. Indubbiamente, infatti, una volta che sia stato individuato un principio, il giudizio si svolge, congruentemente con esso, secondo un percorso predefinito di inclusione/esclusione, di aderenza o di negazione. Tuttavia, sebbene il giudizio si presenti come una struttura rigida, come un meccanismo avviato il quale non si potrà che giungere a un certo risultato, o a un altro – paradigmatico, in questo senso il giudizio giudiziario –, si può scorgere sempre nell'atto che lo sostanzia, che lo pone, precipuamente l'esercizio di una scelta, in quanto esso corrisponde propriamente allo stabilire una cosa e l'altra, ciò che si afferma e ciò che si esclude. La scelta non consiste dunque nel fatto che tra due opzioni si possa farne prevalere una; ma nel fatto che attraverso il giudizio si possa rideterminare ciascuna volta un'opzione e l'altra. In altri termini, il giudizio corrisponde a una scelta nel senso che rende una scelta, lo scegliere in generale, sempre possibile.

<sup>30</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 40: «La vera libertà è inconciliabile, in assoluto, con la necessità».

Non soltanto con il giudizio si orienta il ragionamento verso un determinato risultato, ma il fatto stesso del giudicare rende presente la molteplicità delle significazioni di ciò che è all'oggetto del giudizio e dimostra come, rispetto a esse, si conservi sempre la possibilità della scelta. Il giudizio, che sia estetico, morale, storico o giudiziario, nella sua perentorietà – perché quando giudico divido, discerno, e, come dicevamo, escludo – afferma contestualmente la possibilità della sua negazione: ciò che giudico bello, (o giusto, o vero) potrà sopportare un'altra valutazione, ammettendo quindi congenitamente, una qualificazione in termini opposti. Questo perché il giudizio corrisponde non solo a un dividere, ma propriamente a uno scegliere, a una scelta operata entro quella determinata distinzione.

Il giudizio consiste della scelta e la rende sempre possibile. Di fronte al giudizio si aprono infatti possibilità molteplici, non semplicemente duplici, che propriamente attestano in primum luogo non unicamente la dinamica dicotomica che esso sembra sempre realizzare giocando nella dualità della scelta, e cioè del fatto che la scelta si eserciti entro due opzioni; ma propriamente del fatto che essa stessa è possibile, che la scelta come tale possa essere esercitata. Occorre, in effetti, immediatamente precisare che, quando si afferma che il giudizio debba esser concepito come esercizio ed espressione di una scelta, non si intende affermare che esso si insinui entro una preconstituita rappresentazione del senso, all'interno della quale appunto operare una scelta. Non si rivolge a una opzione o a un'altra, trovando in esse il limite naturale entro il quale articolarsi. Ma propriamente contribuisce affinché un'opzione e l'altra siano distinguibili, e rispetto a esse si conservi sempre la possibilità del giudizio. In altri termini, il giudizio non deve esser concepito come il confine tra una opzione ed un'altra, ma come ciò che testimonia propriamente della possibilità di rideterminare, ciascuna volta, una opzione e l'altra. La differenza può, a prima vista, sembrare sottile, ma è, in realtà, estremamente consistente e in particolare convoca (o sarebbe forse meglio dire «procede da») una precipua rappresentazione della nozione di libertà.

Affermare che il giudizio sia essenzialmente scelta implica, in effetti, di riconoscere che esso non ha alcuna altra premessa se non la libertà; quest'ultima invero ne definisce il suo statuto: la libertà rappresenta la condizione di possibilità del giudizio, o meglio, ne costituisce l'essenza stessa. Il giudizio come libertà è esercizio della scelta in senso puro: ammette cioè qualunque scelta (il bene e il male; il vero o il falso)<sup>31</sup>. Si tratta, infatti, con il giudizio, non solo di affer-

<sup>31</sup> In questo senso, R. ESPOSITO, in J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit.,

mare una scelta, una determinata opzione come capace di stabilire il senso, di rivelare il senso di una certa indagine; piuttosto, si tratta di riaffermare, ciascuna volta, tramite il suo esercizio, la possibilità di scegliere quale senso attribuire a un determinato evento.

Giudicare diviene allora sinonimo, in quest'ottica, di possibilità di scegliere, ciascuna volta. In ciò consiste il senso del riferimento alla libertà. L'essenza del giudizio è di consistere di una materia specifica, che è quella della libertà che, come tale, non ha altro fondamento che se stessa. *Prima della libertà non c'è che libertà ed ogni scelta è precisamente la libertà scelta*<sup>32</sup>. Questo legame che il giudizio intrattiene con la libertà consente di identificarne alcuni tratti distintivi: in quanto scelta, esso infatti si pone come «apertura» – la condizione della scelta è infatti essenzialmente apertura –, vale a dire come ciò che propriamente non ha costrizioni. Non si articola entro un terreno i cui estremi rappresentano dei confini oltre i quali non procedere. Piuttosto, consiste nella possibilità di rideterminare, ciascuna volta, il terreno e i suoi confini, di ampliarne l'estensione, di restringerne il quadro; il giudizio come scelta traduce quindi, e si traduce esso stesso, nella possibilità di offrire sempre un'occasione alla libertà di realizzarsi, di venire in essere, di trovare luogo per la sua espressione. «L'essenza della libertà è apertura, non si estrinseca mai totalmente né nel bene né nel male. L'inesauribilità della libertà, l'inattuabilità della libertà nella sua aspirazione profonda»<sup>33</sup> consentono propriamente al giudizio di rinnovarsi ciascuna volta, e fanno sì che esso sia, in ogni occasione, cominciamento puro, e in quanto tale

p. XXII dà una definizione di libertà, che mutua dalla prospettiva filosofica di Schelling, per la quale libertà: «Significa che essa contiene al proprio interno tanto la possibilità dell'essere quanto quella del nulla. O, per esprimersi in termini etici, tanto la possibilità del bene quanto quella del male: non intesi come opzioni prefissate tra le quali la libertà debba scegliere, ma come il prodotto stesso della sua scelta – vale a dire come la relazione originaria che essa istituisce con se stessa». La dimensione essenziale della libertà è infatti proprio quella di ammettere qualunque opzione: in questo senso la scelta è tale in termini assoluti, perché può ricadere anche su ciò che propriamente la nega. In tale prospettiva, L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 47, afferma: «*Che cos'è il male? Il non essere più la scelta. Il male è il non essere scelto*». Si configura dunque come essenziale alla libertà anche la possibilità di essere della sua negazione.

<sup>32</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989-1990, p. 22: «La libertà è inizio primo, puro cominciamento. Essa si origina da sé: l'inizio della libertà è la libertà stessa. La libertà non è preceduta che da se stessa: è posizione di sé. Ciò che la caratterizza è l'istantaneità del suo inizio: essa non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. (...) Essa è irruzione pura, impreveduta e repentina come un'esplosione».

<sup>33</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 95.

espressione libera di libertà<sup>34</sup>. Tuttavia, il riferimento alla libertà, se da una parte mostra l'aspetto preponderante del giudizio, vale a dire il suo costituirsi essenzialmente attraverso la dimensione della scelta, e conduce così la rappresentazione alla figura dell'apertura; dall'altra, obbliga a precisare il senso stesso di questo termine, libertà, e a specificare il valore che esprime.

### 2.3. *La libertà scelta*

Il termine *libertà* è certamente tra i più complessi e ampi che la riflessione teoretica può considerare e dunque impone, non appena evocato, di essere specificato. Tuttavia, il tentativo di definirlo, per chiarirne il contenuto di senso che gli si attribuisce o gli si riconosce, amplifica la sua complessità. La nozione di libertà è infatti estremamente problematica, fino a divenire ostica, allorché si tenti di ricondurla entro una definizione; poiché in effetti, essa sarà tanto più consistente con ciò che vuole identificare quanto più saprà dar conto dell'ampiezza stessa che il concetto di libertà esprime: ma si rivelerà inevitabilmente inefficiente, in quanto comunque costrittiva. Se, infatti, associamo generalmente a questo concetto l'idea di ciò che è privo di qualsivoglia vincolo o costrizione, ogni definizione di libertà non fa invece che imbrigliarlo entro determinati limiti e, così facendo, quella stessa definizione si rende allora propriamente negazione stessa della libertà. Si accentua, in riferimento alla nozione di libertà, quella difficoltà epistemologica che, peraltro, l'atto del definire sempre traduce: «l'atto stesso della definizione, con il suo tendere all'esplicitazione completa e all'esatta determinatezza, consuma ogni inesauribilità e dissipa ogni silenzio; e in virtù di questa amputazione sostanziale il tutto detto si risolve in una oggettivazione esangue e deformante»<sup>35</sup>.

L'atto stesso del definire non può che essere in contraddizione con la nozione di libertà, così come normalmente ce la rappresentiamo. Poiché in effetti *la libertà non è un concetto, ma un agire, è un de-*

<sup>34</sup> In questo senso J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 81: «Il cominciamento non è un'origine. (...) Il potere ha un'origine, mentre la libertà è un cominciamento. Il cominciamento non fa giungere all'essere, è semmai una inizialità dell'essere. La libertà è inizialmente, o è l'essere che si inizia (singolarmente)». Questa inizialità pura viene così definita da Pareyson: «L'iniziativa è l'atto con cui l'uomo liberamente esercita la sua libertà, facendo di sé ciò che vuole sotto la propria responsabilità». Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova, 1985, p. 233.

<sup>35</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 107.

*terminarsi per il rischio*<sup>36</sup>. La libertà allora implicherebbe la definizione di un agire, ciò che appunto appare estremamente arduo da realizzare, in quanto l'agire, se vuole poter consistere con una definizione, sarà sempre o agito, e dunque capace di sopportare una definizione nel senso del già definito; o invece ciò che non è ancora stato fatto, ciò che sarà, che, come tale, di definizioni ne sopporta infinite, e dunque nessuna che sia da sola in grado di darne compiutamente conto. In breve, tramite il modo con il quale la libertà è definita, diviene possibile comprenderla appieno, e pure, ogni definizione non fa che mostrarsi inefficace. Per tale ragione si rende evidente come il riferimento alla libertà, se vuole consentire la comprensione di ciò che si indica con la sua evocazione, impone, come tale, di indugiare, seppur brevemente, sulle significazioni, possibili o necessarie, che il termine stesso di libertà sopporta.

Generalmente, la libertà viene, infatti, invocata come un diritto, un dovere, un'esigenza, un'idea, un concetto, un'esperienza. E ciascuna volta, le viene conferito un nuovo *status* che tenta, inutilmente, di esprimere il suo carattere fondamentale, e propriamente fondante, che cerca cioè di definirne l'essenza stessa. Tentativi inutili, però, perché divengono ciascuna volta espressione di quell'inconciliabile dimensione che le è propria, e che consiste nel vedere realizzarsi compiutamente solo nella sua infinitezza; sebbene, si deve aggiungere, tale infinitezza si presenti sempre, in una forma del finito: evocare la libertà implica infatti sempre la rappresentazione di qualcosa di infinito, ma contestualmente essa si sperimenta nel finito. È nell'esistenza finita che la libertà si realizza come infinita possibilità, come possibilità infinita di scegliere ciò che si è, quale senso dare al proprio vivere, alla propria esistenza. Si delinea allora, anche in questi termini, la necessità, l'esigenza, di indagare questa contraddizione, di intrattenersi in questa aporia.

Un concetto, quello di libertà, *sospeso tra una vera e propria inflazione enunciativa ed una irriducibile inafferrabilità semantica*<sup>37</sup>, che scoraggiano quindi dal provvedere alla formulazione di una sua definizione; ma che tuttavia, nonostante questa inefficienza semantica, può esser riconosciuto, propedeuticamente, come indiscutibile fondamento del giudizio. La rilevanza del concetto di libertà, in queste pa-

<sup>36</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 57.

<sup>37</sup> Così R. Esposito in introduzione a J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. XI. Lo stesso Nancy nel testo afferma infatti: «Benché il senso della parola libertà resti indefinito e il relativo concetto filosofico resti intrappolato nei confini dell'ontologia della soggettività, questa parola conserva tuttavia un carico di storia e di tradizione in cui riecheggia uno slancio che non ha mai smesso di bucare la cortecchia della necessità, una voce che non ha mai smesso di ricordare che è necessario scrollarsi di dosso l'ananke e che il destino ci pone a confronto unicamente con la libertà».

gine, risiede in particolare, nella capacità che esso ha, a partire da questa difficoltà epistemologica, di far accedere comunque, o meglio essenzialmente, al senso del giudizio; e in particolare, la modalità con la quale consente la comprensione del concetto di giudizio, consta nel suo stesso porsi a fondamento di questo. Detto in termini inversi, si può riconoscere nella libertà il fondamento stesso del giudizio, ciò che consente, inoltre, di aprire l'indagine sul giudizio congruente con la sua natura aperta, secondo l'assunto che corrisponde alla prospettiva entro la quale collocare le riflessioni qui presentate.

Delle molteplici e varie modalità con le quali la nozione di libertà può esser definita, rileva dunque in questa riflessione la sua caratteristica capacità di istituire il fondamento per ogni ragionare. «La libertà è l'unico punto inderivante e inderivabile, non fondato e non fondabile perché tocca alla libertà fondare la libertà, tocca all'atto fondare l'atto, tocca alla scelta fondare la scelta»<sup>38</sup>. Interrogare la natura di questo concetto consente, in effetti, di rilevarne la sua duplicità, per la quale essa è possibilità molteplice e irriducibile, e contestualmente sempre iniziativa originaria. Dalla libertà tutto scaturisce, compresa la possibilità stessa della libertà come tale. In questo senso Pareyson la definisce come *inizio e scelta*: «La libertà è insieme potere di originazione (e quindi inizio assoluto) e scelta negativa o positiva, e questo in assoluto, ovunque c'è libertà. In ogni punto la libertà indivisibile, anche se diversa in intensità e in potenza, presenta questi due caratteri: sgorga impetuosamente e si divide duplicemente. In ogni punto la libertà è inizio e scelta»<sup>39</sup>.

Il concetto di libertà, tra i più affascinanti per la speculazione filosofica, in virtù di questa capacità originativa, assume ora il compito di dare inizio, o, più precisamente, di fondare ogni cosa e, nel senso più proprio, di costituire il fondamento del discorso sul giudizio. Il giudizio è espressione di libertà nel senso che alla sua origine, come suo fondamento, si trova la libertà<sup>40</sup>. Essa sola è infatti in grado di

<sup>38</sup> C. FABRO, *libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 101.

<sup>39</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 54. Il filosofo rintraccia proprio nell'attestazione di tale carattere, relativo all'essenza del concetto di libertà, il senso stesso della sua indagine e precisa poi ulteriormente, p. 61: «L'originarietà della scelta: questo è il principio fondamentale dell'ontologia della libertà. La libertà è autoriginazione e scelta originaria: in principio era la scelta. Dire "Dio esiste" significa dire: "è stato scelto il bene"».

<sup>40</sup> La decisione, nella prospettiva di Pareyson, è infatti essenzialmente un atto di libertà che risponde a una domanda, esplicitandola e rendendola attuale; ma la decisione è anche la risoluzione di un'alternativa, l'identificazione e la definizione di possibilità opposte, la distinzione tra un valore convalidato, propriamente attraverso la scelta che lo assume, e un disvalore che come tale viene denunciato. Così in L. PAREYSON, *Iniziativa e libertà*, Mursia, Milano, 2005.

tradurre e di tradursi in senso puro nel giudizio, poiché essa sola è capace di escludere qualunque altra e ulteriore eterogenesi originaria. Per tale ragione, se, da un lato, come notavamo, definire la libertà risulta impervio, quando non propriamente fuorviante; dall'altro, allorquando si riconduca questa definizione entro la rappresentazione del fondamento, ogni discorso (sul giudizio, sulla verità, sulla storia) diviene possibile e consistente, capace cioè di esprimere un senso proprio. Ciò che fa convergere l'indagine sulla libertà nella considerazione per la quale: «La libertà è ciò che definisce tutto senza essere definita, è ciò che muove tutto senza essere mossa: è ciò che fonda tutto senza essere fondata»<sup>41</sup>.

Si tratta di un assunto, anche questo, estremamente complesso. In effetti, la libertà come fondamento si distingue per il fatto di non riconoscere altro fondamento possibile fuorché se stessa: come se si trattasse di un *primo motore immobile*, inizio anche di se stesso e dunque, come tale, infondato. Bisogna però intendersi correttamente sul significato da riconoscere a questa modalità fondante della libertà. Essa infatti non si struttura come il punto a partire dal quale tutto procede, come ciò da cui tutto ha inizio, e per la quale ogni cosa trova la sua origine. Come cioè se la libertà fosse un dato, come un dono (che presupporrebbe a sua volta un punto originario della dazione, da cui propriamente provenire); bensì, si tratta di identificare in questo fondamento che la libertà costituisce propriamente un atto originario, come cominciamento puro, preceduto cioè solo da nulla. Bisogna quindi comprendere la libertà come ciò che «si origina da sé: l'inizio della libertà è la libertà stessa. Essa è in tal cominciare che non cessa di cominciare, non nel senso di un perpetuo ricominciare, ma nel senso di un puro scaturire da se stessa. (...) è auto posizione assoluta»<sup>42</sup>. Prima della libertà non vi sarebbe allora alcunché: vi sarebbe cioè il nulla, il vuoto. Con la libertà, tutto inizia: essa ne principia quindi l'esistenza, ne fonda l'essere. Se dunque ricondurre questo concetto alla nozione di fondamento da una parte risolve e consente ogni altro indagare, ogni altro interrogare (la verità, il giudizio, la storia<sup>43</sup>), d'altra parte, si profila in tali termini uno degli aspetti maggiormente problematici relativi al concetto di libertà, che ne in-

<sup>41</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 87.

<sup>42</sup> Questa definizione è di L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 254. Il filosofo torinese precisa poi ulteriormente, p. 441: «Il nulla è la libertà come inizio».

<sup>43</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 282: «La storia è la libertà stessa nel suo esercizio; tutti gli atti della libertà, compresi quelli originari e supremi, non possono esprimersi se non storicamente, come in una narrazione, qual è quella, ad esempio, dei primi capitoli della genesi».

dividua l'essenza, a vale a dire il suo essere, come fondamento, non ulteriormente fondata o fondabile. Non si può che rilevare come infatti: «la libertà è assai più che fondamento: essa è fondamento che non si lascia mai configurare come fondamento, che arretra sempre di fronte a ogni tentativo di fissarla e di coglierla come fondamento. La libertà è l'abisso»<sup>44</sup>.

L'immagine che Pareyson suggerisce è estremamente chiarificatrice, poiché consente di cogliere questo complesso concetto nel suo dispiegarsi in profondità inarrivabili, capaci di dare la vertigine dell'infinito, ma a partire dall'orlo sul quale questa stessa profondità può esser colta, percepita, vista. Come di fronte a un precipizio si scorge la sua profondità, la sua infinitezza, a partire dalla finitudine che il suo bordo costituisce, così la libertà si rivela allora al pensiero che vuole pensarla come ciò che si coglie nel suo essere inarrivabile. Della libertà predichiamo allora il suo essere fondamento, ma di questo nulla si può dire di più, poiché esso si sottrae propriamente come tale a qualunque ulteriore fondazione.

Essa costituisce, con un ossimoro, il *fondamento infondato* del giudizio. «Il fondamento del fondamento è una libertà finita. Il che non vuol dire affatto che questa libertà sia una libertà limitata, che trova spazio solo entro certi confini o barriere (...) la libertà finita designa invece la libertà stessa, o la libertà assoluta dell'essere, la cui essenza essenzialmente si ritira dall'esistenza»<sup>45</sup>. L'essere finito della libertà corrisponde a questo suo presentarsi attraverso la capacità di trascendere l'ordine della finitezza; in tal senso non rinvia o esprime un limite entro il quale essa stessa si svolgerebbe, ma per contro mostra, attraverso il trascendere di questa finitezza, l'assolutezza dell'essere, del quale diviene così propriamente fondamento. Un fondamento il cui statuto è però evidentemente assai peculiare, in quanto essa è fondamento dell'essenza stessa dell'essere, della possibilità di tutte le cose, e in quanto tale è infondata. «Non è – dunque – un fondamento ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento»<sup>46</sup>. Dinnanzi a tale indecidibilità essenziale, si pone quindi

<sup>44</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 175.

<sup>45</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 86. In questo medesimo senso L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 66, afferma: «Il fondamento è sempre la libertà e la libertà che nella sua abissalità si nega sempre come fondamento. L'essere e il bene non sono primari: primari sono l'essere voluto ed il bene scelto».

<sup>46</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, cit., p. 12. La concezione della libertà come «fondamento infondato», dunque come *Abgrund*, o *Urgrund*, della realtà umana che ne risulta decisa, appartiene notoriamente a Martin Heidegger (In questo senso si veda Heidegger, 1982, p. 134: «L'essenza della libertà è presa di mira solo quando andiamo in cerca della libertà come fondo della possibilità dell'esser-ci, come quel

la possibilità per la libertà di ricominciare sempre di nuovo, di far sorgere, continuamente, infinitamente, le occasioni per la sua espressione, per il suo manifestarsi. «L'abisso della libertà va allora inteso nel senso che la libertà non si appartiene»<sup>47</sup>. Non vi è fine possibile della libertà, apprensione, o possesso. *Su di essa* nulla può effettivamente trovare collocazione – nemmeno la libertà stessa – ma *in essa* ogni cosa trova propriamente espressione, occasione per la sua rivelazione.

Questi brevi cenni già consentono di intraprendere un'analisi più attenta sul giudizio. Da questo fondo di indefinità originaria, che la libertà rappresenta, scaturisce infatti la possibilità, come dicevamo, di tutte le cose, e in particolare della decisione intesa come possibilità di continuare a decidere, come decidibilità sempre possibile. Una prima relevantissima conseguenza di una tale impostazione gnoseologica porta a identificare il giudizio, fondato dunque sulla libertà, non già come scelta *tout court*, ma come scelta sempre possibile, come possibilità della scelta sempre possibile: una scelta che sceglie appunto la libertà. La decisione quindi, si presenta come sempre possibile, come sempre decidibile in quanto trova nella libertà il suo fondamento. Libertà della scelta vuol infatti dire possibilità di scegliere; ma d'altro canto, rinvia anche alla scelta esercitata. Si tratta quindi di individuare nel giudizio, concepito come scelta, una duplicità essenziale, che condensa l'infinito (la possibilità della scelta) e il finito (la scelta esercitata). Questo punto, certamente impervio, impone ulteriori precisazioni. Il giudizio come libertà infatti si istituisce di una scelta e quest'ultima testimonia propriamente dell'apertura; ma anche, esso è l'esercizio della scelta, la scelta appunto *scelta*. Si rivela allora nel giudizio questa duplice natura per cui esso è in grado di esprimere contestualmente l'idea di qualcosa di aperto e l'idea di qualcosa di totalmente definito, anzi, meglio, di qualcosa che viene assunto in quanto definito. L'apparente aporeticità di questa rappresentazione si risolve, o meglio si dissolve, se si adotta una prospettiva precipua per la quale questi due termini non sono considerati come opposti, ma propriamente come due fuochi di un'ellisse, capaci in questo modo di determinare il senso, disegnando lo spazio entro il quale coglierlo.

qualcosa che si trova ancor prima dell'essere e del tempo»). La complessità di un tale modo di intendere la nozione di libertà rinvia, evidentemente, all'impossibilità di stabilire l'origine da cui essa stessa scaturisce; in altri termini, questo abisso che è la libertà lascia sospeso indefinitamente il giudizio sulla sua possibilità. Si può allora affermare che essa non sia data, ma sia propriamente un'esperienza. Vale a dire ciò che si esprime *nell'esistere*.

<sup>47</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 60.

Si può allora riconoscere nel giudizio un momento che, secondo la definizione di Pareyson, è insieme *originario ed ultimativo*<sup>48</sup>: esso è cioè principio, cominciamento puro, in quanto scelta libera; ma è anche conclusione, in quanto scelta esercitata. Questa duplice natura rivela del giudizio, da una parte, la sua ontologica inesauribilità: esso è infatti in primo luogo attestazione della scelta come sempre possibile; e dall'altra, attesta altresì l'espressione di qualcosa di definito, rivelando così la sua imprescindibile determinatezza. Tale contraddizione, di nuovo, non può però esser considerata semplicemente come un ostacolo epistemologico nella comprensione del concetto di giudizio, e nemmeno come una formulazione erronea di ciò che lo definisce. Invita invero, questa apparente aporeticità della struttura tramite la quale si pensa il concetto di giudizio, a indagare più approfonditamente il valore di questa intrinseca contraddizione.

Seguendo infatti l'impostazione di Pareyson, laddove il filosofo rintraccia il fondamento del giudizio nella libertà, non si può che constatare che esso può essere, ed è congenitamente, inizio e fine; questa duplicità manifesta la non necessità di un riferimento alla dimensione temporale per identificarne il suo statuto; anzi, più propriamente ci mostra come questo rinvio alla temporalità risulti essere piuttosto fuorviante, o quantomeno aporetico. Così facendo, diviene necessario svincolare la rappresentazione del giudizio da qualunque riferimento alla temporalità.

Ampio spazio ha richiesto, in questa riflessione, la presa in considerazione della dimensione temporale: anzi, più propriamente, essa ha costituito sostanzialmente la struttura entro la quale si è potuto indagare e mettere in questione i concetti di giudizio storico e giudizio giudiziario. Ciò che tuttavia è emerso, fin dalla sua prima evocazione, è stata l'incapacità di questa formulazione di dare conto e spiegare correttamente i concetti ai quali intendeva propriamente applicarsi. Abbiamo infatti visto come la struttura temporale del racconto storico si realizzi precisamente in senso inverso rispetto a quanto si ritiene di compiere, ogni volta che i tempi del tempo sono evocati; e ugualmente, abbiamo potuto verificare come la sentenza di un giudice costituisca il risultato di un'operazione differente, o meglio, inversa rispetto a quanto di essa si predica<sup>49</sup>. Proprio in virtù di questo rovesciamento è stato infatti possibile parlare di temporalità negata (poiché, si diceva, un tempo rovesciato perde la sua caratteristica temporale). Si tratta ora di interrogare questa stessa struttura tempo-

<sup>48</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 62.

<sup>49</sup> Rimandiamo, per le considerazioni in merito, all'analisi svolta nel capitolo II di questo testo.

rale rovesciata, per verificarne la capacità di condurre al senso, per valutare il suo senso stesso.

### 3. *Il senso senza tempo*

Come abbiamo visto, non è semplicemente il modo con il quale si concepisce il giudizio storico o quello giudiziario a rivelare l'inesenzialità della temporalità per la comprensione e per la realizzazione di un giudizio: ma è proprio in generale, possibile, anzi doveroso, nella misura in cui si pretenda di accedere a una qualche comprensione, uscire dall'articolazione temporale, per la quale il giudizio costituirebbe semplicemente il momento di sintesi di un prima e di un dopo, il senso del quale dipenderebbe propriamente da quel prima. Nella realtà delle cose, ciò che avviene è totalmente differente: «Il senso, lungi dal consistere nell'enunciazione di un "prima", che sarebbe un passato, consiste in una formalizzazione da cui il tempo è escluso e che testimonia del "noi", dell'"oggi". Il non conosciuto, non c'è nulla di paradossale in ciò, non è un tempo... è al contrario testimonianza di un oggi... che appartiene all'ordine dell'indicibile»<sup>50</sup>.

La questione del giudizio deve, allora, fare a meno della temporalità se vuole esser consistente con il suo fondamento stesso: «Nella libertà, non è tempo per il tempo. È "tempo" di un taglio del tempo, di una sopra-venienza che lo sorprende, che presenta ciò che non è giunto, che ritira la presenza a ciò che si è presentato. L'atto libero ignora il presente del passato e non garantisce quello dell'avvenire; ma non resta neppure nel proprio presente: non è l'evento, ma gli sopravviene e se lo appropria (ereignet) come apertura o come chiusura del tempo, come dono o rifiuto dell'avvento alla presenza»<sup>51</sup>. Il giudizio dunque, come atto libero, non può che coincidere con questa idea della possibilità, che garantisce cioè ogni scelta possibile, che non esclude, né determina alcunché, se non il solo fatto assoluto della possibilità della scelta. Rinuncia in tal modo a qualunque forma di necessità, e si apre, in questo senso, a una formulazione autenticamente atemporale. Se quindi è possibile concepire il tempo come: «*il farsi dell'io e della libertà nel suo progetto, [come] l'atteggiamento*

<sup>50</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 14. L'autore precisa poi, p. 31: «L'oggi è l'impensabile pensiero della presenza, è sempre il pensiero del molteplice ma senza mai possedere la sua pretesa unità, e traduce inesorabilmente un "sé" "a sé assente"». Questo indicibile diviene, nell'economia di questa prospettiva, la condizione imprescindibile di ogni dire.

<sup>51</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., pp. 119-120.

della libertà nel mondo, il modo d'essere della libertà»<sup>52</sup>; al di fuori di tale concezione, la temporalità cessa dal poter dar conto di un processo cognitivo, perde la capacità di consentire l'accesso al senso, a un senso possibile.

Il giudizio, in altri termini, non è riconducibile, né confondibile con alcun momento del tempo, o meglio, è fuori dal tempo; l'articolazione di cui consta rinvia pertanto a un momento primo e a un momento susseguente che devono esser considerati come assoluti: che, in altri termini, non possono esser concepiti come contingenti e che quindi, propriamente, non hanno nulla a che fare con ciò che appartiene alla scansione temporale, cui pure rinviano; «infatti, ciò che noi ci rappresentiamo come tempo, è proprio il senso che si afferma in una cancellazione, in un ritiro; è proprio nell'enunciato che interroga cos'è il tempo, "ciò che passa", che pensare significa enunciare con assoluta certezza l'indicibile»<sup>53</sup>. La presupposizione di questo indicibile, irriducibile quindi entro una struttura che si afferma temporalmente, consente di accedere alla comprensione del senso stesso del giudizio come espressione di libertà. «Il vero e il falso, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, hanno inciso in un modo ineluttabile sul significato del tempo, cioè del farsi della coscienza. La quale non dipende dagli eventi della natura e neanche della società, ma dipende dal farsi stesso dell'io, dalla sua responsabilità. Perciò il tempo non è una forma della sensibilità (come vuole Kant), il tempo umano è una forma di libertà»<sup>54</sup>. Forma della libertà o, in altri termini, effigie, veste, tramite la quale essa si rivela nel mondo. Dell'occasione assoluta della sua possibilità, il tempo cioè ne fornisce un'immagine, immortalata, appunto, così temporalmente, al solo fine della sua apprensione, e totalmente svincolata dalla sua esistenza, dalla possibilità del suo esistere.

L'inessenzialità della dimensione temporale necessita tuttavia di una precisazione: certamente, il giudizio si manifesta nel tempo, potremmo dire per effetto del tempo, poiché si svolge, in effetti, secondo un'articolazione temporale che lega insieme un prima e un dopo; tuttavia, non è semplicemente in quell'articolazione che va ricercato il suo senso profondo, o meglio, essa esprime qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che qualifica. Questa ulteriorità deve a questo punto esser precisata; ma si può già preliminarmente constatare come, attraverso questo piano ulteriore che viene convocato, si rivela la dimensione – po-

<sup>52</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 57.

<sup>53</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 7.

<sup>54</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 59.

tremmo dire – *assoluta* del giudizio; in questo senso cioè il giudizio si rivela nella sua assolutezza.

### 3.1. *L'assoluto nel giudizio*

La dimensione del giudizio, inteso in astratto, è quindi propriamente quella dell'assoluto; occorre però intendersi su ciò che con questo termine si intende evocare: d'aiuto appare, in tal senso, il riferimento alla figura del «Giudizio Universale». Si rivela infatti in tale occasione – l'accadere del giudizio ultimo che tutto finisce e che finisce esso stesso – la dimensione propriamente aperta del giudizio. Avviene infatti, con la rappresentazione del giudizio universale, del giudizio ultimo, un atto non soltanto intemporale (che determina la fine dei tempi, la fine del tempo), ma propriamente sciolto, avulso, da qualunque ulteriore possibilità; esso è per contro, proprio la possibilità che le esaurisce tutte. Non si presenta infatti come un progetto, ma è invece l'idea limite, nel senso kantiano, per la quale appunto si nega, nella sua affermazione, la possibilità della chiusura<sup>55</sup>. Si sottrae, dalla sua enunciazione, la condizione di una sua definizione. In altri termini, l'assoluto che il giudizio esprime è nella trasposizione di ciò cui si rinvia emblematicamente attraverso la rappresentazione del *giudizio universale*, poiché questo è propriamente il giudizio ultimo, del quale predichiamo appunto *che non avrà fine*. Che destituisce cioè il ragionamento della possibilità della sua fine, che in questi termini si sottrae alla sua detenzione, e si rivela propriamente come indetenibile<sup>56</sup>.

In sintesi, dunque, il giudizio non è momento sincretico di un determinato quadro sintattico. Non è il risultato di un procedimento logico (deduttivo o induttivo) che consente di apporre una determinata qualificazione a una determinata situazione. È, invece, prima di

<sup>55</sup> In questo senso si veda: P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, [1955], 1967, pp. 19-20: «*Le Dernier Jour, pour la philosophie, ne peut être le rêve de quelque happy end à l'horizon fantomatique de nos combats; c'est en ce sens que le "Royaume de Dieu est proche"; c'est cette proximité qui tient l'histoire ouverte. (...) Le Dernier jour opère comme Idée-limite, au sens kantien, c'est à dire comme active limitation de l'histoire phénoménale par un sens totale, seulement "pensé" mais non "connu". Cette position d'une limite fracasse la prétention des philosophies de l'histoire à dire le sens cohérent de tout ce qui est échu et de tout ce qui va advenir. Je suis toujours en deçà du Jugement Dernier; en posant la limite du Dernier Jour, je me dépose de mon siège de juge ultime. Ainsi nulle part le dernier mot n'est dite*».

<sup>56</sup> In questo senso si veda: P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 20: «*Mais l'impact philosophique de l'expérience du Dernier jour ne se borne pas à cette déposition de notre hybris rationnelle. Elle est source d'affirmation au cœur même de cette espèce d'agnosticisme en matière de philosophie de l'histoire que ce recueil exsude*».

tutto, nella sua essenza, *spazio aperto in seno ad un abisso, esercizio libero della libertà*<sup>57</sup>. Le rappresentazioni cui siamo avvezzi, che consistono nel fare del giudizio un risultato, una conseguenza, pertanto, sono indubbiamente utili e trovano la loro ragion d'essere in quanto spiegazionali. Allorquando si voglia dar conto di un determinato giudizio si articolano infatti un prima e un dopo, che però non sono elementi di fatto, data proprio la complessità del concetto stesso di fatto, così come è stata presentata; è risultato infatti evidente come il riferimento alla nozione di fatto implichi ed evochi aspetti problematici in quanto il fatto non è riconducibile e riducibile in senso pieno all'enunciato narrativo che lo identifica. Queste rappresentazioni servono allora a spiegare il perché di un determinato giudizio, danno conto della genesi che lo ha determinato, ma non consentono di individuarne lo statuto, che è appunto rintracciabile in questo rapporto costitutivo con la libertà. «Al tempo è affidato l'intervallo dell'imprevedibilità: c'è un nesso tra la libertà ed il tempo: un evento non si può concepire che in termini temporali, ciò che lo definisce è un rapporto tra il "prima" in cui non c'era un "inizio". Non insisto su questo punto salvo che per ricordare l'ambiguità del tempo»<sup>58</sup>. Ambiguità del tempo vuol dire incapacità di esser congruente con la struttura che pure evoca.

Non avrebbe alcun senso allora rappresentare il giudizio in termini temporali, come se effettivamente esso si strutturasse in un prima e in un dopo del tempo; esso è piuttosto propriamente ciò che elude queste categorie: in altri termini, esse esauriscono la loro utilità allorquando si voglia comprenderne la natura, lo statuto proprio del giudizio. Esso è posto, e nel suo stesso essere, nel fatto stesso di esser stato enunciato, il giudizio resta fisso in una permanenza.

L'analisi del concetto di giudizio porta dunque a riconoscere come esso investa la realtà, ma a partire da una precisa relazione, in quanto si pone rispetto a essa su di un piano altro, propriamente nella misura in cui pretende di qualificare quella stessa realtà. Del resto, il principio qualificativo ha per essenza questa prerogativa: di essere appunto principio, dunque inizio, cominciamento dal quale procedere per valutare propriamente il reale, o qualunque altra cosa. Si deve, in altri termini, identificare un duplice piano perché un giudizio possa

<sup>57</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 22.

<sup>58</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 34. Il tempo infatti rinvia a una scansione lineare tra passato presente e futuro, di cui però si libera in ogni momento, invertendo e miscelando il senso dell'uno nell'altro e provocando così una rappresentazione in cui pieno di senso risulta essere soltanto l'eterno, vale a dire la sua sospensione.

esser emesso e questa duplicità consta di ciò su cui il giudizio insiste (nel nostro caso, la realtà che viene considerata per esser qualificata giuridicamente) e di quel principio o valore, comunque motore primo, tramite il quale quella data realtà diviene apprensibile, o meglio, ciò attraverso cui se ne può evincere il senso autentico, profondo.

Evocare il giudizio implica dunque un riferimento a qualcosa che supera il piano della contingenza, che si rivela ulteriore rispetto a esso, e non solo: si rivela, questo piano altro, altresì non omogeneo con il primo; non si tratta cioè di articolare tra loro due grandezze comparabili, come in un'operazione matematica; si tratta invece di riconoscere, nel differente statuto che ciascuno dei piani può rivendicare per sé, due grandezze essenzialmente disomogenee, eppure coesenziali, poiché non vi sarebbe ragione dell'una senza l'altra. Il nodo che le lega individua lo spazio per il giudizio, perché il suo senso possa attestarsi. In altri termini, come afferma il giurista Satta, il giudizio esprime e si esprime in quanto *eternità*<sup>59</sup>, laddove quest'ultima costituisce propriamente la sintesi di ciò che è in sé irriducibilmente differente. «L'eternità non è l'intemporalità di un mondo ideale, e non è nemmeno il *nunc stans*, cioè la totalità puntuale (*tota simil*), la simultaneità completa che non si limita ad essere solo la puntualità di un *nunc* e non è nemmeno una durata infinita, o diuturna, o eviterna»<sup>60</sup>. In questo riferimento all'eternità si snoda la questione relativa alla temporalità che abbiamo definito come rovesciata, a quest'idea di tempo che si nega. Ed esprime allora, l'eterno, vale a dire il valore presente, e pure indetenibile, che l'affermazione del senso comporta. Il giudizio testimonia in questo senso di qualcosa di eterno<sup>61</sup>. Il riferimento a un'eternità nega la possibilità di ricondurre questa categoria concettuale a una forma apprensibile secondo una durata temporale. La sua durata è piuttosto uno spazio, e la: «durata di uno spazio, per parlare come Sant'Agostino, indica una trascendenza, questo è evidente, ma una trascendenza che riporta a qualcosa di superiore. La trascendenza è infatti un modo di formalizzare ciò che è senso attraverso un'immanenza»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> S. SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, [1949], 1994, p. 22.

<sup>60</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 64.

<sup>61</sup> Si avviano con la seguente considerazione le riflessioni sulla dimensione temporale di A. GARAPON, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, tr. it., Cortina, Milano, 2007, p. 35: «Un ritmo non ordinario scandisce i tempi del processo. Così come lo spazio giudiziario fonda un luogo che, in opposizione al disordine sociale, incarna l'ordine assoluto, il tempo del processo interrompe il lineare scorrimento di quello quotidiano, vi si insinua a mo' di azione temporanea destinata a compensare, attraverso l'ordine e la regolarità, le lacune del tempo profano».

<sup>62</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 81.

Nel giudizio si evoca infatti una temporalità, che resta tuttavia disattesa, congelata nell'immagine della giustizia che non passa, – così come avviene nei processi definiti *per la memoria* – che resta presente solo allorquando sia completato il ragionamento che la invoca. In altri termini, il giudizio rappresenta una sintesi impossibile, e così facendo lascia costantemente aperto il campo a un nuovo operare, a una nuova sintesi, a una nuova articolazione. Solo così si può comprendere il senso dell'assunto che nega al giudizio la possibilità della chiusura. Affermare, così come abbiamo fatto, che la sentenza non chiude l'indagare, ma trattiene invece in *un'apertura infinita* significa propriamente rinviare la questione del giudizio a questa dimensione atemporale nella quale esso esprime il suo senso autentico. Certamente, infatti, il giudizio chiude: lo fa escludendo qualcosa, ciò che non integra quella qualificazione, almeno. E tuttavia, pur definendo in tal modo una qualche forma di chiusura, resta aperto: poiché ciò che si sottrae propriamente alla chiusura, che ogni giudizio sembra realizzare, è proprio il fatto della sua insopprimibile capacità di superare se stesso, di trascendersi<sup>63</sup>. Di esprimere cioè, ogni volta, un principio trascendente tramite il quale esso stesso si articola e dal quale trae origine. «La trascendenza che realizza la libertà è la trascendenza della finitezza, in quanto l'essenza della finitezza non consiste nel contenere in sé la propria essenza, ma nell'essere “nella sua stessa essenza”, o in-essenza, l'esistere dell'esistenza»<sup>64</sup>. Il giudizio, che è espressione di libertà, realizza in questo senso, il suo attestarsi come suo stesso superamento<sup>65</sup>: si presenta come enunciazione e attesta, attraverso di essa, contestualmente, ciò che la supera, e da cui proviene.

### 3.2. La dimensione trascendente del giudizio

L'esclusione di un riferimento temporale allorquando si voglia dar conto della natura del giudizio, e la conseguente necessità di riconoscere in esso, ciascuna volta, l'esercizio di una scelta che non ha altro fondamento se non la libertà, così come formulato da Pareyson,

<sup>63</sup> In questo senso si pone il rilievo di A. GARAPON, *Del giudicare*, cit., p. 53: «Il rituale giudiziario, da un lato mette in scena le finitezza del mondo sensibile, nel quale interessi contrastanti dividono gli uomini, dall'altro anticipa la figurazione di una perfezione: esso restituisce al popolo i suoi valori, il suo passato e il suo diritto, ricordando a tutti – giudici e parti – l'armonia verso cui occorre tendere».

<sup>64</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 86.

<sup>65</sup> In questo senso L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 96, afferma: «In generale, la libertà, come non può esser seguita che da libertà, così non può esser preceduta che da libertà, sì che in ogni suo punto essa trascende se stessa con se stessa, ed è sempre a se stessa sia limite sia superamento».

conduce quasi naturalmente e necessariamente a riconoscere la pertinenza, o meglio la necessarietà, di un riferimento a una trascendenza; la riflessione sul giudizio, posta a partire dalla prospettiva ontologica, si proietta così su di un piano metafisico; e più precisamente incontra e traduce un'articolazione precipua tra presenza e assenza.

La relazione tra il giudizio e il tempo può infatti essere compresa solo nella misura in cui essa dà conto dell'irrevocabilità dell'evento: il fatto, che pure è scomparso, è *stato*<sup>66</sup>. Ma certamente non consente, e nemmeno spiega, il senso profondo del giudizio. Per poter essere compreso, in quanto atemporale, il giudizio deve quindi esser concepito come trascendenza. Questo riferimento alla trascendenza si giustifica proprio per quella duplice natura del giudizio, or ora evocata, che riconosce in esso la scelta compiuta, ma anche e soprattutto la possibilità della scelta. La riformulazione del concetto di giudizio, che nega il suo tradursi temporalmente, consente di accedere a quanto costituisce e rintraccia l'atto cognitivo in generale che, del resto, ci dice che: «*Conoscere è sempre conoscere una verità trascendente ma anche e soprattutto immanente*» poiché «il pensiero del finito mostra ciò che non è dell'ordine del finito ma di cui solo il pensiero del finito – in quanto umano, tutto umano – testimonia»<sup>67</sup>. Si rintraccia così il senso del giudizio, sospeso in questa fine che non è una fine, poiché non chiude affatto l'interrogare, ma anzi testimonia dell'impossibilità di giungere infine a una chiusura, a una fine, a un arrestare di quell'indagare, di quel procedere. È, con le parole di Pareyson, «un inizio assoluto: un evento sopraggiunge improvviso... non sta in continuità, nessuna attesa lo attrae e nessuna preparazione lo anticipa... è la rottura di un contesto. (...) È assolutamente indeducibile. (...) In realtà, ciò che lo precede è il nulla. Il nulla della libertà»<sup>68</sup>.

Il giudizio allora è esercizio libero della libertà, nel senso che si pone strutturalmente come esercizio di una scelta, e questa dimensione dello scegliere da strutturale diviene anche sostanziale: esso è

<sup>66</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 29-30: «Che cosa straordinaria un fatto, un evento! Poco fa non c'era e a un tratto eccolo lì, incancellabile. In che senso incancellabile? Un evento, un fatto passa, travolto da altri eventi, da altri fatti. Prima era lì, tra poco non c'è più: ora non c'è più. Eppure c'è in esso qualcosa di insopprimibile: non si può cancellare ch'esso sia stato. Factum infectum fieri nequit. Oppure, come dice Lady Macbeth, "What's done cannot be undone". (...) Tutto fugge e perisce, ma c'è una cosa indistruttibile, definitiva, eterna: che ciò che è stato è stato. Un evento non si lascia né trasportare né travolgere né cancellare dal flusso universale. Ha due caratteri fondamentali: il primo è l'imprevedibilità, il secondo, l'irrevocabilità».

<sup>67</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 82.

<sup>68</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 30.

infatti propriamente la scelta, coincide con ciò che si sceglie. E non solo. Il giudizio è scelta, nel senso di esercizio di una libertà (scelgo tra più opzioni); ma è anche ciò che ho scelto, il risultato del mio agire nella libertà; il giudizio è cioè ciò che ho voluto, ciò che ho scelto. Ma non basta. Esso è anche lo strumento, il criterio tramite il quale una scelta può attestarsi. E di quel criterio l'aspetto importante non rinvia tanto alla sua consistenza con un certo ordine (valoriale, logico, temporale). Esso rileva in quanto consente di accedere all'essenza stessa di una determinata comunità. In questo senso si può affermare che il giudizio determina l'identità. Non perché la definisce, quindi. Ma perché consente che la sua definizione sia sempre possibile. In ciò si manifesta l'altro aspetto della libertà così com'è convocata nel giudizio. Essa cioè corrisponde non solo al fatto che il giudizio consta di una scelta, e questa fa presagire che si tratterà di una scelta libera; ma il giudizio è libertà anche perché quel criterio che esso esprime appartiene a un ordine di libertà: il giudizio cioè è libero, trova il suo fondamento nella libertà perché ciò che sostanzia è la libertà, ma anche perché ciò che lo struttura è libertà. Dà sostanza alla libertà ma è anche la forma della libertà. Quest'ultima, infatti, non può esser ricondotta a una rappresentazione che la presenti semplicemente come ciò che non subisce costrizioni, l'agire libero divenendo in questo senso l'agire incontrollato: essa è per contro espressione e, quindi, aderenza a qualcosa; ciò che la caratterizza è allora il suo saper tradurre perfettamente la sua essenza. «*La libertà non è qualcosa da capire come un oggetto, ma è qualcosa di cui impadronirsi come possibilità dell'atto*»<sup>69</sup>. In altre parole, la libertà è espressione di se stessa, corrisponde a un agire libero nella misura in cui questo stesso agire sappia essere congruente con ciò che lo ispira. È, nella bella metafora di Pareyson, un abisso, ed erroneo sarebbe allora concludere che questo abisso sia sinonimo del vuoto o del nulla: vi è in questo abisso tanto più quanto più esso può esser rappresentato come profondo; quanto più è profondo questo abisso, tanto più è piena l'espressione della libertà. E di questa concezione della libertà, il giudizio, come atto, ne è forma.

Se infatti si assume che il fondamento del giudizio sia la libertà e che quest'ultima si sottragga alla definizione, diverrà comprensibile in questa prospettiva il senso dell'apertura che il giudizio pretende tradurre. E che certamente non coincide con il campo aperto delle possibilità: piuttosto l'apertura deve essere intesa come possibilità di ri-articolare sempre quelle possibilità. In questo senso infatti: «*L'esercizio della libertà lascia sempre infinite aperture che non sono mai*

<sup>69</sup> C. FABRO, *libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 96.

*state realizzate nel passato, mai nel presente»*<sup>70</sup>. La libertà dunque rappresenta, ri-rappresenta la questione del giudizio attraverso questa figura dell'Apertura, che non è semplicemente uno spazio (più o meno esteso), ma che invece è tale in quanto proietta l'indagine su di un piano altro, ultroneo, metafisico, appunto. L'identificazione di questo piano superiore consente allora di comprendere la natura del giudizio che propriamente si insinua tra questi due piani ed è quindi nel suo stesso fondamento insieme apertura e definizione, inizio e fine, esercizio della scelta e scelta esercitata. Se quindi si può riconoscere nel giudizio la sua natura, vale a dire che esso sia espressione di libertà, occorre a questo punto analizzare il contenuto che la libertà si dà, o in altri termini, la materia di cui è fatto, sulla quale la libertà interviene per dare propriamente la sua forma. In questo senso, ciò che maggiormente contraddistingue il giudizio, ogni giudizio, ma quello processuale in particolare, rinvia alla sua pretesa, quasi intrinsecamente posta, di esprimere qualcosa di autentico. Con questo termine, autentico, si indica propriamente ciò che si consegna a una valutazione, che rifiuta la certezza assiomatica della statuizione, e che ricerca invece la sua verifica. Il giudizio è in questo senso risultato e misura del suo realizzarsi. E in questo senso può ambire a essere espressione di verità.

#### 4. *Giudizio e verità*

Il giudizio si pone sempre strutturalmente tramite questo scarto costitutivo. Esso trascende se stesso, consta di uno sfasamento strutturale che lo fa essere sempre oltre se stesso. È per via di questo *surplus* di senso che il giudizio si pone come sempre nuovamente, infinitamente, esperibile. Può cioè essere ciascuna volta riproposto, rinnovato, conservando, per ogni volta che è posto in essere, i suoi caratteri di originarietà e ultimatività. La dimensione trascendente del giudizio vuol dire che ogni volta che si instaura un giudizio, esso evoca qualcosa che supera ciò che propriamente enuncia: nella sua enunciazione, nel suo enunciarsi, una trascendenza si attesta e, tramite essa, il giudizio può tradurre una verità. La dimensione trascendente del giudizio, così come è stata qui rilevata, rinvia e pone dunque il problema della verità<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 91.

<sup>71</sup> In questo senso, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 94, afferma: «(...) Ogni pensare in verità è trascendente, ma tale trascendenza è quella di un'immanenza».

Ogni giudizio trova infatti la sua ragion d'essere precisamente nel suo orientarsi teleologicamente al vero<sup>72</sup>; esso è appunto criterio distintivo, tramite cui procedere all'identificazione e all'enunciazione di una verità; esso è, peraltro, ontologicamente duplice, perché è origine del senso e sua definizione. In altri termini, è sia limite sia superamento; un limite *impossibile*, che testimonia in primo luogo della sua indicibilità<sup>73</sup>. E che si afferma come superamento della sua indecidibilità. Corrisponde, allora, a questa ineffabilità del limite, alla sua irriducibilità entro una definizione, o statuizione precipua, l'originarietà e l'inesauribilità di ciò che determina, di ciò tramite cui si attesta. Il giudizio è, così, il limite che ciascuna volta dovrà esser deciso come tale e che, in tale decisione, attesterà contestualmente il suo sapersi superare, il suo stesso trascendimento<sup>74</sup>. Non importa quindi quale sia l'ambito della conoscenza in cui è applicato: il giudizio saprà ciascuna volta declinarsi peculiarmente rispetto a esso, mantenendo intatta la sua essenza, in virtù di questa trascendenza. In altri termini, ricorrendo alla distinzione formale tra *genus* e *species*, si può constatare come il giudizio, in quanto *genus*, assume caratteri e criteri diversi a seconda del campo cognitivo cui è applicato (*species*); ma ciò che permane e non varia è il suo porsi come testimonianza di una trascendenza, del trascendere cioè di quei caratteri e di quei criteri rispetto all'enunciazione che essi determinano. Risiede proprio in questo rilievo della trascendenza la possibilità di accertare ciò che un giudizio determina: poiché esso è espressione di qualcosa che pure lo trascende, allora, si può, tramite quel principio ultroneo, procedere alla sua valutazione. Così facendo, il riferimento alla trascendenza consente di attestare la veridicità del giudizio.

Il giudizio si rivela così essere la traduzione, in termini formali, dell'esercizio di una scelta che, in quanto autofondantesi, pretende per sé di essere autentica, di testimoniare del vero. O meglio, di enunciare il vero. Dire la verità consiste infatti propriamente nel dire ciò

<sup>72</sup> In questo senso si veda: FRANCESCO RUSSO, *Esistenza e libertà, Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma, 1993, p. 193: «La verità non è mai intesa come qualcosa di inerte, che soggiace come un vetrino da laboratorio all'osservazione del ricercatore (...) è quindi messa in risalto la problematicità dell'esistenza umana, costantemente chiamata ad una [scelta] libera e consapevole».

<sup>73</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 116: «Il limitato è il modo con cui soltanto noi possiamo parlare dell'indicibile, il "limite". Un giudizio è quindi possibile solo nei limiti di una durata di tempo».

<sup>74</sup> In questo senso, C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 107: «La libertà si realizza non quando penso, ma quando decido oltrepassando il pensiero». È dunque in questa idea dell'oltrepassamento, dell'indugiare cioè in quella condizione precipua che si staglia tra il già ed il non ancora, che si attesta il giudizio, che si rivela nella sua propria essenza.

che, in quanto assoluto, per definizione, non può essere detto nella sua integralità; ciò che sfugge a una statuizione precipua e che, pur tuttavia, consente ogni dire, rende il discorso, come discorso di verità, sempre possibile, incessantemente ricominciabile. In conseguenza di questa sua stessa natura, la verità ha allora bisogno di un fondamento, di trovare cioè uno spazio per la sua espressione, una condizione precipua perché sia data la sua possibilità<sup>75</sup>.

#### 4.1. *La verità nella libertà*

Quell'atto libero che traduce un giudizio, quell'atto che esprime incondizionatamente la scelta, che diviene così la scelta della libertà, in altri termini, il giudizio che si fonda nella libertà, è allora condizione necessaria, e anche sufficiente, perché una verità possa essere espressa. La libertà espone il giudizio alla possibilità della verità, e il giudizio se ne appropria, la fa sua. Non nel senso che faccia sua la verità, che in quanto tale è in se stessa indetenibile, ma ciò di cui propriamente il giudizio si appropria è la possibilità della verità. La verità risulta così essere una scelta possibile, e come tale esprime, nel senso più profondo, l'idea di libertà. Poiché, come afferma Pareyson: «*alla verità non c'è accesso se non attraverso la libertà*»<sup>76</sup>.

Tuttavia, questa equivalenza che lega insieme libertà e verità, che fa dell'una la condizione di possibilità per l'altra, si rivela immediatamente estremamente ardua, complicata. La sua granitica assunzione, per cui il vero è soltanto nella libertà, si sfalda, si sgretola, almeno apparentemente, davanti alla possibilità della sua negazione: se infatti la verità è libera, perché trova nella libertà il fondamento della sua stessa essenza, e la possibilità della sua esistenza, allora essa è ugualmente libera di *non essere*, di non essere cioè vera. Nella libertà si presenta sempre infatti anche la possibilità più estrema, quella che affermandosi, le nega tutte, quella che essendo, annulla tutte le altre possibilità<sup>77</sup>. La libertà

<sup>75</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971, p. 9: «La verità non può essere intesa in senso oggettivo e puramente metastorico: da un lato essa non è oggetto ma origine del pensiero, non risultato ma principio della ragione, non contenuto ma fonte di contenuti; dall'altro essa non si offre se non all'interno di un'interpretazione storica e personale che già la formula in un determinato modo, col quale essa di volta in volta si identifica senza esaurirsi o ridurvisi, inseparabile dalla via d'accesso attraverso cui la si attinge, e quindi dalla forma storica in cui si presenta nel tempo».

<sup>76</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 14.

<sup>77</sup> Questo aspetto, certamente consistente e problematico, costituisce il cuore della riflessione di Pareyson, così come presentata nel suo testo *Ontologia della libertà*. È infatti a partire da questa possibilità della libertà, concepita come fondamento che

come fondamento obbliga dunque a confrontarsi con la più antica e insuperata, forse insuperabile, questione relativa alla libertà, che come tale può scegliere di non essere, e cioè negar se stessa. Assumere dunque la verità come fondata nella libertà, costringe ad affrontare questo rischio, il rischio cioè che essa annulli se stessa. «La verità non si offre che alla libertà, ed è attraverso questa via rischiosa e pericolante, segnata dall'angoscia e dal dubbio, che essa si consegna ad un'interpretazione»<sup>78</sup>. Non vi sono altri appigli possibili, se non il flebile, e pure ineliminabile, riconoscimento di questa unica possibilità per la verità, che è data dalla libertà, e di queste molteplici modalità con le quali essa può manifestarsi, esprimersi, tutte possibili, a partire dalla possibilità stessa della verità come libertà<sup>79</sup>. L'assunzione del rischio, allora, a sua volta spinge ad affrontare questa difficoltà, che la questione della verità fondata nella libertà provoca, e permette di riscoprire nell'essenza della verità una necessità ontologica: poiché, infatti, l'essenza della libertà è di essere nell'esistenza, o meglio, con le parole di Nancy, poiché «la libertà è il fatto stesso dell'esistenza in quanto aperta sull'esistere stesso, e questo fatto è il senso»<sup>80</sup>; allora, la verità, che rintraccia il suo fondamento nell'esistenza stessa della libertà, non

si nega come fondamento, che in altri termini, non trova altro fondamento che in se stessa, che si pone la questione della possibilità del male. In altri termini, nella prospettiva pareysoniana, affrontare la questione della libertà implica di confrontarsi con la questione morale e teologica della possibilità del male. Laddove, in particolare, la libertà si pone come scelta tra il bene e il male, e il bene diviene la scelta della libertà, come *libertà scelta*, appunto. La riflessione di Pareyson sul punto è peraltro estremamente fertile e complessa, e difficile appare riuscire a restituirne la profondità in pochi cenni. Per uno studio accurato del pensiero del filosofo piemontese si rimanda a: GIUSEPPE RICONDA E CLAUDIO CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea: recenti interpretazioni*, Trauben, Torino, 2000. Si vedano altresì FRANCESCO TOMATIS, *Bibliografia pareysoniana*, Trauben, Torino, 1998; LUCA GHISLERI, *Inizio e scelta: il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino, 2003 e G. MODICA, *Per un'ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma, 1980.

<sup>78</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 160.

<sup>79</sup> In questo senso Pareyson afferma: «La presenza della verità nella parola ha un carattere originario... sì che ogni nuova rivelazione, più che avvicinarsi progressivamente a un'impossibile manifestazione totale, è la promessa di nuove rivelazioni. E ha quindi un carattere assai più sollecitativo che approssimativo. Si tratta di un *légein* che è *semanein*: la parola significa per la sua fertile gravidanza, che oltrepassa la sfera dell'esplicito senza sminuirlo ... l'esplicito è talmente significativo che vi si avverte chiaramente la presenza di una fonte inesauribile di significati: comprendere significa allora interpretare, cioè approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene». Così, L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 22.

<sup>80</sup> J.-L. NANCY, *Une pensée finie*, 1990, tr. it., Marcos y Marcos, Milano, 1992, p. 28.

può che volere per sé di essere; la verità è, in questo senso, propriamente la scelta della libertà, la libertà che viene appunto scelta<sup>81</sup>.

La libertà è dunque la possibilità che la verità esista, che sia realizzata, che possa manifestarsi. Questa considerazione conduce sostanzialmente a far convergere l'analisi della nozione di verità su due assunti principalmente: per il primo, si tratta infatti di riconoscere che la verità possa non essere realizzata; ma anche – e in questo senso questo secondo assunto svolge una funzione dirimente sul significato stesso del vero – che la verità è la scelta della libertà, nel senso che solo nella verità può realizzarsi quella specifica condizione dell'esistenza che è la libertà. In breve, se da un lato la libertà è la condizione di possibilità della verità, dall'altro solo nella verità si è effettivamente liberi. Questo il carattere trascendente della verità, che costituisce anche la sua garanzia, la garanzia della possibilità per la verità di attestarsi. Non vi è costrizione nella verità poiché è essa stessa espressione di libertà. Coincide la verità, in questo senso, alla scelta della libertà, alla libertà come scelta: «la prima possibilità della nostra libertà è la verità»<sup>82</sup>.

Certamente, il consueto modo di relazionarci al vero fa intraprendere una strada differente. Siamo soliti infatti rappresentare la questione della verità come ciò rispetto a cui dobbiamo necessariamente sottometerci; nel senso comune si avverte infatti come non vi sarebbe modo di cambiarne la sua natura: essa è tale, e cioè verità vera, o semplicemente non è. Quando un'asserzione, un enunciato, si presenta come espressione di verità, vi è una sola modalità possibile per esso: che sia appunto vero. Di fronte alla verità nulla è dato all'uomo per intervenire su di essa. Innegabilmente, si può mistificare la verità, la si può occultare, nascondere, camuffare. Ma essa è ontologicamente impermeabile a qualunque variazione. Tutte queste operazioni, tutti questi tentativi non sono che *maquillage* e, come tali, non interferiscono in alcun modo con l'essenza stessa del vero che

<sup>81</sup> Ricondurre la questione della verità alla scelta consente di indagare la relazione tra giudizio (inteso come scelta) e la sua possibilità di esprimere il vero. Il giudizio, che pretende di affermare in verità ciò che sceglie, ciò che statuisce, si espone al problema della modalità tramite la quale determinare la verità, o meno, di ciò che enuncia. Attraverso il giudizio infatti la verità si consegna alle molteplici interpretazioni che di essa sono possibili. Il problema inerisce allora alla possibilità di verificare se quanto affermato in nome del vero corrisponda effettivamente all'ordine di verità che si pretende esprimere. In questo senso, affrontare la questione della verità implica necessariamente un approccio ermeneutico. Sulle difficoltà di questo approccio, sui limiti che esso comporta non ci intratteremo in queste pagine. Il punto sul quale si concentrerà invece l'attenzione è la considerazione della verità come *responsabilità per la verità*. Per tali considerazioni si rinvia dunque oltre in questo capitolo.

<sup>82</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 97.

resta tale, comunque. Che resiste a ogni tentativo, o tentazione, di modificazione, di variazione, di cambiamento. Corrisponde, nell'immaginario comune, a una forza irresistibile, rispetto alla quale non si può che soccombere. Tanto che l'impressione che si impone si struttura sull'idea che «la conoscenza della verità, quando la verità non si ritiri oscurata da un tradimento che la rinneghi e la neghi, è cosa così fondamentale, radicale, originaria, che s'ha da dire che non si può possedere la verità se non nella forma d'esserne posseduti»<sup>83</sup>. Rappresenta allora, in questo senso, la verità, qualcosa entro cui si è, e dal quale non sembra possibile svincolarsi, di cui in altri termini non ci si può liberare. Quest'idea di costrizione allora, fa convergere la rappresentazione del vero su un'immagine: la verità costituisce in questo senso una *prigione*. Poiché, in tale prospettiva, essa è, nella sua essenza, ciò che di più costrittivo siamo in grado di identificare. La avvertiamo come lo spazio, irrefutabile, entro il quale pensare, ricercare, essere. Nessuna affermazione che germoglia in questo terreno può subire, nella sua essenza, la contaminazione di una volontà altra, dell'uomo ad esempio, che non sia appunto quella della verità che vuole se stessa, o che non volendosi, semplicemente non sarebbe.

Tuttavia, questa rappresentazione asfittica della verità lascia subito il passo a un'altra rappresentazione, che rivela, di questa prigione, il suo carattere essenziale: la *prigione della verità* si rivela essere immediatamente assai peculiare: possiamo infatti dire, con l'immagine evocata da Nerhot, che sia sì una prigione, ma di cui i muri non sono visibili, non sono percepibili. «La verità, di conseguenza, non deve affatto essere concepita come un ideale verso cui ogni pensiero, ogni riflessione, tende; ideale al quale il pensiero deve avvicinarsi sempre più e il più possibile. Il controsenso di una simile concezione è totale: bisogna invece dirci che della verità noi siamo prigionieri. E tuttavia, il nostro carceriere si manifesta in un modo quanto mai strano: infatti la prigione in cui ci tiene chiusi è invisibile. Ed è proprio così: di questa costrizione della verità non possiamo dir nulla, è un indicibile»<sup>84</sup>. La costrizione alla quale sembra condannarci la verità si tramuta in uno spazio dai confini invisibili, e che appare allora sconfinato. Ecco allora che di nuovo il campo si apre: i muri non sono visibili e, sebbene questo spazio aperto, che metaforicamente la verità rappresenta, sia un indicibile, consente la possibilità di ogni dire.

La verità si esprime così nella sua essenza come ampiezza infinita: «*Poiché la verità, prima ancora di essere definita come la conformità di un enunciato verificabile, risiede nella possibilità stessa di questa*

<sup>83</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 115.

<sup>84</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 2.

*conformità (o nel fondamento di questo fondamento)»<sup>85</sup>. Non è soltanto uno strumento di verifica, ciò che determina il conforme e il difforme, ciò che dunque costringe entro una determinata porzione di spazio la questione del senso che si indaga. È piuttosto la possibilità stessa del senso, è lo spazio entro il quale esso potrà esser colto o, detto con altri termini, *la verità è immanente ad ogni forma di pensiero che intende tradurla*<sup>86</sup>. Se vi è un senso, allora questo dovrà essere vero<sup>87</sup>. È nella sua possibilità che si rintraccia la sua infinita presenza, che dunque potrà esprimersi liberamente, come forma della libertà. Di fronte a ogni assunto, la verità libera la sua possibilità e così si libera, divenendo apprensibile; e tale è in quanto espressione di libertà. La verità corrisponde in questo senso a una scelta, scelta libera, entro tutti i possibili.*

Il giudizio come libertà ci fa dunque scoprire come la verità non possa che essere nella libertà, vale a dire nel campo aperto delle possibilità, sempre possibili. Sebbene della verità non si possa darne conto compiutamente, in termini assoluti; sebbene essa si sottragga essenzialmente alla definizione, e si mostri dunque tramite i caratteri di inesauribilità e immutabilità – perché essa è sempre vera, ed è ugualmente sempre e soltanto se stessa – che ne determinano significazioni ciascuna volta differenti, e interpretazioni molteplici e variegate, occorre presupporre la sua possibilità, come condizione indispensabile per qualunque pensare, per ogni forma di ricerca del senso. Sappiamo infatti che «della verità non c'è che interpretazione e che non c'è che interpretazione che della verità. (...) L'interpretazione è – allora – quella forma di conoscenza che è insieme e inseparabilmente veritativa e storica, ontologica e personale, rivelativa ed espressiva»<sup>88</sup>.

#### 4.2. *Le forme della verità e la sua unitarietà*

La ragion d'essere del giudizio consiste nel suo essere rivolto all'enunciazione della verità; in altri termini, la verità rappresenta il contenuto che il giudizio deve tradurre. E certamente diverso, come abbiamo visto, può essere il procedere tramite cui si accede alla verità.

<sup>85</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 95.

<sup>86</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 149.

<sup>87</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 105: «La prigione della verità in cui non posso distinguere cosa mi tenga recluso mi fa in ogni caso comprendere che ogni verità è immanenza, e tale immanenza è dell'ordine del pensiero umano per trascendenza. Il sapere non può consistere in una trascendenza pura che in altri termini rinvierebbe unicamente ai principi metodologici con cui appunto si costituiscono i saperi, il sapere è invece tale in quanto sapere di un indicibile».

<sup>88</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 53.

«La verità infatti non si offre se non all'interno di ogni singola prospettiva: la verità è accessibile solo mediante un insostituibile rapporto personale e formulabile solo attraverso la personale via d'accesso ad essa»<sup>89</sup>. Proprio a partire dal diverso modo in cui si perviene alla verità si scrivono allora le diverse dogmatiche che interrogano il giudizio. Sono molteplici gli ordini di verità cui ci si può ricondurre e che è possibile rappresentarsi; rimane però costante il riferimento alla verità come il riconoscimento della possibilità di misurare quanto costituisce un certo giudizio. In altri termini, seppure la sua essenza non varia, perché la verità è, o semplicemente non è, le forme tramite le quali la apprendiamo, le modalità in forza delle quali la assumiamo, sono molteplici. Ciò peraltro non deve condurre a rappresentare la nozione di verità come un tutto compatto del quale ciascuna volta si apprenderebbe una parte; designare in questi termini la concezione della verità implicherebbe infatti una conclusione erronea e fuorviante, che porterebbe a ritenere la verità finalmente conoscibile nella sua integralità, con il procedere della ricerca, che consentirebbe volta dopo volta di completare la conoscenza della verità in ogni sua parte. Piuttosto, occorre considerare con Pareyson che: «La verità non è una totalità come sistema di tutte le sue formulazioni: ciascuna di queste è una totalità perché contiene in sé la totalità stessa del vero, cioè è un tutto poiché contiene tutta la verità, naturalmente nel senso, più volte affermato, della sua inesauribilità»<sup>90</sup>.

È proprio in considerazione del diverso modo di procedere nel perseguire la verità che si individua la sostanziale differenza tra giudizio storico e giudizio giudiziario, al centro dell'analisi svolta in queste pagine. Questa elaborazione ha tuttavia, crediamo, messo in evidenza come l'opposizione rivendicata dalle due dogmatiche sia solo di ordine formale, non intacchi cioè in alcun modo l'essenza stessa del concetto di verità. In altri termini, si assume che le verità cui i due giudizi giungono siano distinte, abbiano natura diversa: che si possa cioè esser in presenza di una verità storica, non necessariamente coincidente con la verità giudiziaria; e che anzi, sovente, nella pratica quotidiana, questa differenza appaia come insuperabile. Come se la verità appunto non fosse più una sola, cui il giudizio si orienterebbe, bensì molteplici, e ciascuna volta valida all'interno dell'impianto retorico entro il quale ci si muove. Per conseguenza, confrontati a un giudizio sarebbe possibile ciascuna volta ravvisare ordini di verità differenti e in particolare, questa verità sarebbe allora propriamente ciò che appartiene al giudizio, che nasce e vive con esso in quanto ri-

<sup>89</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 17.

<sup>90</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 77.

sultato a cui quello stesso è pervenuto: in questo senso, essendo diverso lo statuto di ciascun giudizio, differente diverrebbe allora anche l'ordine di verità di quanto enunciato.

Appartiene infatti alla nostra cultura *postmoderna*<sup>91</sup> l'assunto per il quale la verità aderisce al sapere che la enuncia, e al soggetto che la afferma; si riconosce, in effetti, di buon grado, con riferimento alla verità, la sua fragilità epistemologica, che la rende ciascuna volta offerta a una nuova formulazione, nell'impossibilità di imporsi una volta e per sempre, come assoluta. Si conviene ormai nel considerare la verità come un concetto relativo, la cui forza dipende essenzialmente dall'autorità del soggetto che la enuncia<sup>92</sup>; ci si attiene in effetti a una prospettiva ermeneutica per la quale la verità non è in realtà che una versione di essa, un'interpretazione, una fra le altre (tante) egualmente possibili. Molteplici sono, del resto, le critiche mosse a questo modo di ragionare che conduce inesorabilmente, a partire dal riconoscimento della relatività della verità, alla sua nullificazione – poiché se ognuno ha la sua verità, egualmente possibile rispetto a ogni altra, allora l'idea di verità si dissipa entro tutte queste rappresentazioni

<sup>91</sup> Il postmoderno costituisce ormai la cifra comune delle riflessioni che dalla seconda metà del XX secolo (è del 1970 la pubblicazione del testo-manifesto dell'approccio postmoderno, vale a dire *La condition postmoderne* di Jean-François Lyotard) ai giorni nostri impegnano il dibattito filosofico e culturale in generale. Non si tratta tuttavia di un fenomeno «omogeneo»: tante le prospettive che si rivendicano come postmoderne, e altrettante quelle che si costruiscono come critica rispetto a questa impostazione. L'assunto di base consiste nel riconoscere la fine di quelle che vengono definite come «Grand Narrative»: la verità, la storia, la ragione, vengono adesso concepite e rappresentate come relative alla disciplina che le evoca, al soggetto che le ricostruisce. L'aspetto maggiormente problematico di tale approccio, comunque ancor oggi imperante nella nostra cultura, consiste nel sottrarre la discussione sulla verità, o sulla ragione, a qualunque possibilità di controllo, riportando così ogni affermazione entro un gioco di forze. Tralasciando adesso le critiche puntuali che sono state quindi mosse, e i tentativi di superare queste stesse critiche, ci limitiamo a osservare come la questione della verità sia troppo importante per esser lasciata scomporsi attraverso le differenti prospettive ermeneutiche, e meriti dunque in qualche modo di essere difesa nella sua assolutezza. Per questa ragione essa viene assunta come indisponibile: in parole semplici, potremmo dire che non sappiamo dire questo assoluto che la verità traduce, e tuttavia, dobbiamo poterlo presupporre per riuscire ad articolare razionalmente le nostre riflessioni, e per poterle offrire al dibattito senza cadere in dogmatismi vuoti e ciechi, e tuttavia, senza incorrere nel rischio di dover semplicemente rinunciare a essa. La posizione – impervia e traballante – che quindi qui si assume consiste semplicemente nell'assumere la possibilità della Verità senza che peraltro essa sia ricondotta entro una definizione precipua, individuando cioè in questa nozione un indicibile, che tuttavia consente propriamente la possibilità di ogni dire.

<sup>92</sup> In questo senso si veda, tra altri, M. BORRELLO, *Diritto e forza*, Giappichelli, Torino, 2006.

possibili, e così facendo si annienta –. Troppo ampio e impegnativo sarebbe però intrattenersi ora su questo punto, che dunque tralasciamo. Un aspetto rimane però fondamentale nell'economia di questo discorso, ed è precisamente quello che investe la possibilità, e l'opportunità, nonché le conseguenze che determina questo modo di relativizzare il concetto di verità.

È evidente infatti che se, da un lato, questo approccio consente di mantenere intatte le specificità di ogni scienza, garantendo altresì l'autorità che ciascuna di esse rivendica nell'affermazione delle sue verità a partire dall'impianto retorico entro il quale esse sono pronunciate; dall'altra questo sdoppiarsi, o meglio moltiplicarsi, degli ordini di verità impedisce che si possa pervenire, in modo certo, a quella che può esser considerata come una verità certa, inconfutabile; questo approccio rende in effetti superfluo il richiamo a un concetto di verità, posto che di questo stesso sarebbero conoscibili soltanto le singole e specifiche manifestazioni. Se infatti si ammette la presenza dei limiti nell'accertamento della verità giudiziale, così come è stato considerato all'inizio di questa riflessione, e se anche si riconosce la continua rivedibilità della verità enunciata dallo storico, che la fragilizza essenzialmente, l'inevitabile conseguenza cui si giunge è la rinuncia alla verità. Per tali ragioni, di fronte a quest'atteggiamento epistemologico, comunque imperante, sebbene fondamentalmente fragile, si può ritenere che esso sia più funzionale che effettivo. Consente, in altri termini, di operare sul criterio di verità all'interno di ciascuna scienza; consente quindi di convocare questo criterio e utilizzarlo, senza però che esso stesso sia definito, se non a partire dai singoli, e ciascuna volte differenti, ambiti di applicazione.

La distinzione tra i differenti ordini di verità dunque sostanzia un artificio formale, che non tocca l'essenza del concetto di verità. Ma al di là di questo artificio formale, il riferimento alla verità chiede, o meglio, impone, che essa sia pensata come essenzialmente unica, irriducibile, o detto altrimenti, assoluta. Richiede, in altri termini, la verità, che sia correttamente inteso l'ordine valutativo all'interno del quale essa deve esser ricondotta; ciò significa riconoscere che «il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo e impone che si faccia ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto, ma all'apertura ontologica propria della persona»<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 72. Il filosofo precisa in questi termini ciò che intende con il sostantivo «persona», p. 100: «La persona che per un verso interpreta il proprio tempo e per l'altro fa di se stessa l'unico organo rivelatore della verità. Anzitutto il tempo non viene espresso liberamente, ma solo attraverso la libera mediazione della persona, la quale non ne subisce i problemi, quasi

Non si tratta pertanto, con il giudizio, di determinare verità ciascuna volta e in ciascun luogo o tempo, diverse. «La verità è dunque unica e intemporale all'interno delle molteplici e storiche formulazioni che se ne danno»<sup>94</sup>. Per conseguenza, l'enunciazione della verità rinvia alla valutazione che un giudizio pone poiché è solo in riferimento a un giudizio che si può accertare la capacità di integrare il vero; in altri termini, con le parole di Pareyson, «la verità è senza dubbio sovrastorica e intemporale, ma questa sovrastoricità e intemporalità essa la fa valere soltanto all'interno della formulazione storica e temporale che via via assume»<sup>95</sup>. Ciò significa che, se anche della verità non possiamo che rintracciare immagini e rappresentazioni, enunciazioni che variano, ciò che non varia affatto è *la* verità. Essa è tale, o non è. Il concreto manifestarsi nella storia del mondo certo ne rivela formulazioni, aspetti nuovi, diversi, talvolta contraddittori, come le narrazioni della rivoluzione dei corpi celesti emblematicamente dimostrano. Tuttavia, questo non significa, né implica in alcun modo, che sia la verità stessa a mutare. *Il rapporto interpretativo fra la verità e la sua formulazione è di identità e ulteriorità insieme, in perfetto equilibrio*<sup>96</sup>. Si può in questo senso assumere che il suo statuto sia dell'ordine dell'assoluto. Che non vuol certo dire che, come tale, sia detenibile, ma che invece esso debba così esser presupposto, se i ragionamenti che la invocano vogliono rivendicarsi a una qualche forma di razionalità.

Resta, l'analisi della nozione di verità, tra le più complesse e ampie, tanto da rendere le considerazioni che qui si presentano, comunque troppo brevi o limitate e certamente non in grado di esaurire il discorso su di essa. Questa pretesa, del resto, appare sempre disattesa. Più limitatamente, le riflessioni sulla verità qui presentate intendono assolvere un compito decisamente più circoscritto per il quale è sufficiente riconoscere nel vero il criterio di cui il giudizio testimonia, poiché quest'ultimo pretende di essere sempre attestazione di verità e mai soltanto semplice ricognizione, pura descrizione: «perché la verità o la si coglie o non la si coglie, e se la si coglie la si coglie tutta; e coglierla tutta non significa poterla enunciare in un'esposizione completa e definitiva, il che sarebbe proprio il segno di non averla colta affatto, significa iniziare un discorso che rigermina continuamente dalla propria fonte, che riproblematizza ininterrottamente le proprie domande, che

che il tempo glieli imponesse già configurati, ma se li fa proporre da esso, ed è lei stessa a farli nascere e a configurarli».

<sup>94</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 18.

<sup>95</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 59.

<sup>96</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 45.

allude sempre a qualcos'altro e di più di quel che dice esplicitamente; coglierla tutta insomma significa coglierla nella sua inesauribilità»<sup>97</sup>.

Di questa bella riflessione di Pareyson, l'immagine sicuramente più forte e più significativa rinvia a questo rigerminare dalla propria fonte: la verità sarebbe quindi in questo flusso ininterrotto di ricerche e approdi, laddove questi ultimi sono tali solo nella misura in cui aprono a nuove ricerche<sup>98</sup>. Laddove ciò che si afferma, ciò che si dice, rivela insieme anche qualcosa di più, qualcosa d'altro, facendo trapelare in questo continuo debordamento la sua inesauribilità. In altri termini: «Tutte le verità storiche nel tempo sono sempre diverse non perché ogni verità sarebbe soltanto relativa, ma perché sono la testimonianza di quegli oggi che le suscitano»<sup>99</sup>.

La questione della verità, così aperta, consente di individuare precipuamente lo statuto del giudizio. Il giudizio infatti assume questa medesima capacità di rivelarsi in quanto tale anch'esso inesauribile: non già, o non esclusivamente, nelle forme che può assumere; ma propriamente nel senso di sostanziare insieme la definizione e il suo superamento<sup>100</sup>. Il giudizio, nella misura in cui è considerato come espressione di verità, traduce e testimonia allora dell'*apertura dell'essere*: «*Et pourtant, chercher la vérité veut dire que j'aspire à dire une parole valable pour tous, qui s'élève sur le fond de ma situation comme un universel; je ne veux pas inventer, dire ce qui me plait, mais ce qui est. Du fond de ma situation, j'aspire à être lié par l'être. Que l'être se pense en moi tel est mon vœu de vérité. Ainsi la recherche de la vérité est-elle tendue entre la finitude de mon questionner et l'ouverture de l'être*»<sup>101</sup>. In questo scarto che si apre tra la finitudine delle risposte e l'infinitezza delle questioni, del domandare, si adagia

<sup>97</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 161.

<sup>98</sup> In questo senso afferma P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 22: «Non tramite un pensiero dell'«a sé» si formalizza il problema del senso, ma al contrario, tramite soltanto il pensiero dell'Altro. Non si tratta affatto di un pensiero che sarebbe solo il pensare una differenza; al contrario, si tratta di un pensiero identitario il quale, tuttavia, non può essere ottenuto col pensiero di un rapporto «a sé»».

<sup>99</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 49.

<sup>100</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 295: «*L'apertura totale, incondizionata, infinita dell'io è la libertà*». Ricondurre il fondamento del giudizio – quale suprema capacità dell'uomo – alla libertà permette quindi di considerarlo come apertura, apertura totale.

<sup>101</sup> P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 62, tr. it. nostra: «Cercare la verità vuol dire che aspiro a dire una parola che valga per tutti, che si innalzi dal fondo della mia specifica situazione come un universale; non voglio inventare, dire ciò che mi piace, ma ciò che è. Dal fondo della mia situazione, aspiro a essere legato tramite l'essere, che l'essere si pensi in me, questo è il mio voto di verità. Così, la ricerca della verità si pone tra la finitezza del mio domandare e l'apertura dell'essere».

il giudizio, che testimonia però di entrambe, che racchiude in sé entrambi i piani, e dà conto precisamente del loro costante e infinito articolarsi. *In questo senso la finitudine corrisponde con la possibilità*<sup>102</sup>. Un'apertura infinita che segna il campo di azione del giudizio, da cui germoglia, in un continuo rinnovamento, la verità.

Il ricorso all'immagine dell'apertura, vale a dire di qualcosa che è dell'ordine dell'indetenibile e che tuttavia consente di arrivare a un senso, a una conoscenza, mostra come la questione del giudizio, così come quella della conoscenza in generale, si articoli precisamente con un principio trascendente. Esso stesso dell'ordine dell'indicibile, ma in virtù del quale ogni dire diviene propriamente possibile: «*Je ne puis pas dire cette unité, l'articuler rationnellement et l'énoncer, il n'y a pas de logos de cette unité. Je ne peux pas englober dans un discours cohérent "l'ouverture" qui fonde dans l'unité toutes les questions*»<sup>103</sup>. L'impossibilità del *logos* di questo universale segna allora il passo di tutto ciò che invece può esser detto, rende possibile cioè ogni dire. Alla fonte di qualunque conoscenza non vi è allora nulla di dato: piuttosto, ciò che si scorge è questo indicibile, che trascende e così rende possibile il dire stesso. È pure, la presupposizione di quest'apertura, vale a dire la premessa inaggrabile di un principio trascendente che diviene immanente *nel* dire stesso, nell'affermare deciso che sostanzia il giudizio, è momento imprescindibile in quanto fonda la possibilità stessa del discorso, di ogni discorso in verità.

Giudizio e verità si relazionano allora secondo questa articolazione di un principio trascendente che apre l'uno all'altro, che fa sì che l'uno trovi luogo nell'altro. La verità trova allora lo spazio in cui esprimersi nel giudizio. Il giudizio rintraccia nella verità lo spazio di cui appropriarsi. Senza peraltro mai costituire una circolarità, incapace di consentire l'accesso al senso, al di fuori dell'orizzonte tautologico che inevitabilmente scriverebbe. Non si tratta di una relazione circolare proprio in forza e in virtù di questa trascendenza, che resta pure immanente al ragionamento stesso. Questa suprema capacità dell'uomo, così come la definisce Arendt<sup>104</sup>, che consiste nel pronunciare un giudizio,

<sup>102</sup> B. MONTANARI (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 28.

<sup>103</sup> P. RICEUR, *Histoire et vérité*, cit., p. 67, tr. it. nostra: «Io non posso dire questa unità, articolarla razionalmente ed enunciarla, non vi è logos di questa unità. Non posso inglobare in un discorso coerente l'apertura che fonda tutte le questioni».

<sup>104</sup> HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino, [1966], 2004: «L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana». In questo medesimo senso, Arendt afferma in «*Che cos'è libertà?*», pp. 182-183: «Proprio in quanto è inizio, l'uomo può dare inizio a cose nuove: umanità e libertà coincidono».

che risponde propriamente alla forma più alta del pensare, e del pensiero, costituisce allora altresì una tensione tra due dimensioni: poiché ciò che si giudica, ciò su cui il giudizio incombe, rinvia sempre a qualcosa di ulteriore, che supera il giudizio stesso, e che rintraccia appunto la verità e quest'ultima può allora esser rappresentata come un altrove, come «l'altro pensiero di ogni pensiero – che non è l'Altro del pensiero, e neppure il pensiero dell'Altro, ma è ciò grazie a cui il pensiero pensa – è il bagliore della libertà»<sup>105</sup>. La fulgida presenza della verità si dà allora precisamente nel giudizio secondo quello che Nancy definisce come un «bagliore», la luce che fulmineamente illumina perché le cose possano essere viste, ma che è tuttavia, troppo breve e intensa perché possa essa stessa essere vista. Il giudizio è allora, ciascuna volta, verità, non perché di essa sappia indovinarne i confini (i muri di questa prigione sono invisibili, semplicemente non si danno a vedere, nessuno sguardo può coglierli) e restituirli racchiusi nella definizione che esso provvede a dare; ma perché ciascuna volta il giudizio accoglie questo «bagliore», e traduce, senza definirlo, l'autentico.

Non vi è nel giudizio possesso della verità. Non si tratta di ritenere che il giudizio possa giungere alla definizione della verità: certamente, le approssimazioni a essa sono ciò che i differenti giudizi traducono, come abbiamo visto in ciascuna scienza, entro ogni dogmatica<sup>106</sup>. Ma la verità non si possiede, non può esser oggetto di possesso. È essa stessa che ci possiede, come uno sguardo ci possiede, consentendo così di vedere ciò che occorre vedere e comprendere. «Non soltanto la comprensione si coglie, al limite, fuori di sé, cogliendo così la sua verità più propria, ma in questa apprensione, tutta protesa fuori di sé, si coglie come il suo proprio passaggio all'atto: si comprende come il suo proprio diventare – pratica. La comprensione sa che questa è la sua verità e dà prova inoltre, sul suo limite, di attuare già, prima ancora che sia effettivo, quell'atto libero che essa non può, a rigore, comprendere»<sup>107</sup>. Essa si esprime in ciò che nello sguardo propriamente guarda: risiede in questa capacità, squisitamente

<sup>105</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 62.

<sup>106</sup> In questo senso, C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 267: «La verità della filosofia non può essere che una conoscenza per approssimazione cioè un avvicinarsi senza mai esaurire l'oggetto della ricerca». Su questo punto, in una prospettiva differente, L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 208: «(...) In che modo la filosofia possa attingere e possedere la verità (...) non nella forma della conoscenza, perché la verità non è oggetto concluso d'una visione totale, ma nella forma della coscienza (...) coscienza non di ciò che è ultimo, ma di ciò che è primo, non d'una storia conclusa, ma d'un'origine inesaurita, non della presunta totalità dello spirito umano, ma della sua infinita virtualità originaria».

<sup>107</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 53.

umana, di accedere al senso tramite questa sola forma che è la libertà. In questo senso allora il giudizio è ciascuna volta misura e definizione del vero. «La libertà è per la verità e la verità per la libertà: questo è il circolo essenziale, costitutivo, costruttivo, operativo dell'esistenza. Il rapporto verità – libertà ha una contemporaneità di tensione»<sup>108</sup>.

La verità dunque sta in questa combinazione di traiettorie e direzioni molteplici e infinite che sorgono e si combinano nella libertà, in modo libero. «In quest'ordine di idee la libertà finisce – o comincia – per essere compresa come l'irrappresentabile “in vista” (invisibile) del quale occorre predisporre la rappresentazione»<sup>109</sup>. E quest'ultima sarà espressione dell'autentico, del vero. L'invisibile in questo senso concede di poter accedere al vero, attraverso il giudizio. Un accedere che, come affermavamo all'inizio, non si riduce mai nella forma di un accesso, ma resta aperto di fronte alle infinite molteplici possibilità. «Il senso non è una fusione tra un sentire e un ascoltare; rimane in ogni atto di enunciazione un'irriducibile alterità che non è affatto un ostacolo alla comprensione. Con ciò affermo, ancora una volta, che non tramite un pensiero dell'“a sé” si formalizza il problema del senso, ma al contrario, tramite soltanto il pensiero dell'Altro. Non si tratta affatto di un pensiero che sarebbe solo il pensare una differenza, al contrario, si tratta di un pensiero identitario il quale, tuttavia, non può essere ottenuto col pensiero di un rapporto a sé»<sup>110</sup>.

### 5. Identità e giudizio

La riflessione sul giudizio riportato alla dimensione dell'apertura certamente resta essenzialmente inesaurita e inesauribile: ciò che preme sottolineare, in queste indubbiamente non esaustive considerazioni, è questa insopprimibile qualità del giudizio, che consente di accostare tra loro impostazioni e approcci anche molto diversi, poiché tutti, all'unisono, rilevano nel giudizio, per questa capacità di giudicare, ciò che di più profondamente umano si possa immaginare – come notavamo, Arendt definiva infatti il giudizio come la *suprema capacità dell'uomo* – proprio perché questa capacità, questa facoltà, per definizione *umana*, rinvia a un indisponibile – come tale indicibile – senza del quale non sarebbe però possibile il pensare stesso, e quindi anche il pensarsi identitariamente. «L'umano è dotato di un pensiero capace di giudizio, cioè capace di accedere alla verità del mondo. Tale

<sup>108</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 326.

<sup>109</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 8.

<sup>110</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 22.

possibilità di giudicare, naturalità dell'umano, è tuttavia assai misteriosa poiché nel momento in cui si erge a tribunale della propria capacità di giudizio, confessa un indicibile senza il quale – però – pensare non sarebbe nulla»<sup>111</sup>. La capacità del giudizio, la facoltà di giudicare, traduce la possibilità di accedere alla verità: senza che però questo accedere sia riconducibile *tout court* a un accesso. In questo accedere, che non precipita mai nella forma di un tutto definito, si rivela allora la possibilità della verità: la verità cioè si dà come possibilità nel giudizio, e rivela in particolare la sua inesauribilità. In questa infinitezza si rintraccia allora la cifra del pensare, suprema capacità dell'uomo, che appunto non consiste mai in un puro ripetersi, ma propriamente in questo perenne ricercare, tramite ciò cui perviene, il senso, l'essenza stessa dell'oggi.

Attraverso il giudizio la verità dà a se stessa la sua ragione<sup>112</sup>. Si profila così un'intricata relazione che coinvolge due concetti, l'uno aderente all'altro, l'uno dipendente dall'altro, e che consente così di pervenire alla definizione del concetto di giudizio. «Libertà e verità sono infatti come il concavo e il convesso; si rapportano e vivono del rapporto ma non si identificano nel rapporto»<sup>113</sup>. Lasciano invece presagire l'esigenza di qualcosa di ulteriore tramite il quale sono appunto organizzate. E pure consentono di intravedere come dalla loro interrelazione ciò che si ottiene non è semplicemente la descrizione di un'articolazione, ma è invece espressione di qualcosa di più profondo e autentico. Che tocca appunto l'identità.

Giudizio e verità si rivelano così essere la via privilegiata tramite la quale organizzare la propria identità: via privilegiata, perché grazie a questa irriducibile discrasia che il giudizio traduce ogni volta che decide, si afferma qualche cosa in verità, e si impedisce di ricondurre la rappresentazione stessa del giudizio entro i margini certi e definitivi di una chiusura (come la sentenza vorrebbe far credere). Così il giudizio può ciascuna volta accogliere quella infinita varietà di possibilità che l'umanità esprime, e nella libertà, dare luogo e originare ogni identità. La propria identità. «La libertà è rapporto, è nel rapporto e come rapporto. (...) La libertà fa sì che, al tempo stesso, un'esistenza diversa insista nella mia identità, istituendola (o destituendola) come "questa" identità»<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., p. 88.

<sup>112</sup> In questo senso, C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 58: «Riportarsi al fondamento è riportarsi al punto in cui la verità dà a se stessa la sua ragione».

<sup>113</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 116.

<sup>114</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 71.

In questo rapporto che la libertà determina, che istituisce ed essenzialmente esprime, si può allora rintracciare il senso stesso del vivere comune: «Perciò la comunità non può essere pensata come un corpo, una corporazione, in cui gli individui si fondano in un individuo più grande. Ma non va intesa neanche come il reciproco riconoscimento intersoggettivo in cui essi si specchiano a conferma della loro identità iniziale. Come un legame collettivo venuto ad un certo punto a connettere individui prima separati. La comunità non è un modo di essere – o, tantomeno, di ‘fare’ – del soggetto individuale. Non è la sua proliferazione o moltiplicazione. Ma la sua esposizione a ciò che ne interrompe la chiusura e lo rovescia all’esterno – una vertigine, una sincope, uno spasma nella continuità del soggetto»<sup>115</sup>. La possibilità della comprensione si dà allora in questa forma precisa che la libertà identifica, e che passa dalla affermazione, infinita, della possibilità del giudizio. Di fronte all’evento, davanti a ciò che accade, si presenta l’impegno della libertà; la libertà in altri termini ci impegna, gli uni con gli altri, gli uni verso gli altri, perché impegna il singolo nei confronti di se stesso. «La libertà di un avvento incalcolabile e improbabile dell’essere alla presenza, che ci pone in presenza gli uni degli altri, in presenza unicamente della nostra libertà, in un’esperienza comune dell’esposizione su cui la comunità si fonda, ma si fonda solo in virtù e in vista di una resistenza comune ad ogni appropriazione della sua spartizione o fondazione da parte di un’essenza collettiva o individuale»<sup>116</sup>. Il fondamento stesso della comunità deve allora esser ricercato nell’impegno che la libertà ci chiama ad adempiere, a soddisfare: l’impegno davanti a ciò che si avvera, nel senso etimologico, di ciò che si manifesta e si presenta come vero davanti a noi. A ciò che si afferma, sebbene non previsto, non voluto, e che convoca una assunzione da parte dei soggetti, assoggettati all’evento, e pure soggetti, entità cioè capaci di agire autonomamente, liberi, di fronte a ogni evento.

Definire l’identità è forse tra ciò che di più arduo si possa assumere come compito<sup>117</sup>. L’identità resta, come tale, sempre aperta alla

<sup>115</sup> Così, ROBERTO ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. XVII.

<sup>116</sup> J.-L. NANCY, *L’esperienza della libertà*, cit., p. 98. Si veda inoltre, R. DE MONTECELLI, *La questione morale*, cit., p. 95: «La questione morale è perpetua perché una ragione pratica è cosa da costruire come costume, abitudine, stile condiviso delle comunità umane, ma anche da incarnare come insieme delle sue istituzioni di convivenza. Prima che queste cose ci siano, esse sono soltanto appunto, un “telos”: ma tali restano anche dopo».

<sup>117</sup> I dibattiti odierni sulle questioni del multiculturalismo o del monoculturalismo sembrano dimenticare l’inesauribile che sostanzia un certa identità, una qua-

revisione, al cambiamento, alle variazioni, alle rinascite. Ma vi è tuttavia un solo modo tramite il quale la definizione dell'identità non ne tradisce la natura: è quando questa viene pensata come fondata sulla libertà<sup>118</sup>. Non scegliamo mai ciò che avviene, e non ne determiniamo gli esiti che per minima parte. Ciò che scegliamo sempre è però invece chi siamo davanti a ciò che accade<sup>119</sup>. Le cose accadono, e sono come domande di fronte alle quali si presentano molteplici risposte, tutte diverse tra loro, tutte egualmente possibili. E di fronte a esse, quelle che scegliamo identificano ciò che siamo, ciò che dunque scegliamo di essere<sup>120</sup>. «La situazione è senza dubbio passività, perché non dipende dall'uomo (...) ma è la necessità cui l'uomo inevitabilmente sottostà» ma la situazione è anche attività per il modo in cui «la libertà vi reagisce, o ribellandosi e adottandola»<sup>121</sup>.

La dimensione della scelta è quindi imprescindibile da quella identitaria: non vi è predestinazione in ciò che si è, ma invece sempre asunzione, inevitabile, di ciò che ci costituisce e ci permette di identificarci: in questo senso si può affermare che l'identità trova nella libertà il suo fondamento. L'identità corrisponde dunque a questo frangere l'inaspettato, a questo affrontare l'inatteso, a reagire, in qual-

unque identità, e ci abitua invece a considerarla come un tutt'uno, un monolite del quale sarebbe possibile fornire un'accurata definizione, dandone una completa descrizione. Ma è sufficiente intrattenersi brevemente su questo concetto, e sulla possibilità della sua definizione, per avvertire la sua complessità e la sua irriducibilità. Per un'analisi in questo senso si rinvia a: AMARTHYA SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

<sup>118</sup> B. MONTANARI, *I luoghi della filosofia del diritto*, cit., p. 56: «Nella insistenza esistenziale di questa domanda, che non si soddisfa mai in alcuna risposta che sia definitiva, vi è tutto il senso della libertà, vissuta come dimensione oltre l'empirico. La domanda incessante libera la possibilità di rinnovare incessantemente l'esistenza, ricercandone sempre, di nuovo e con maggior rigore, il suo autentico significato, nel confronto quotidiano con quel sistema di condizionamenti sociali e fisici nei quali la stessa natura umana è immersa. Ogni giorno insomma posso essere di più me stesso».

<sup>119</sup> In questo senso si veda la riflessione di FRANCESCO VIOLA, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano, 1999; l'autore propone in questo testo una riflessione sul concetto di comunità, intesa come *il luogo al di fuori del quale è impossibile un'autentica e piena fioritura della persona umana*. Sul punto, in particolare, p. 8: «La mia identità è legata al racconto della mia vita, che si è andato costruendo, in parte, indipendentemente dalla mia volontà e, in parte, in seguito alle mie scelte. Per questo è corretto affermare sia che non governiamo a piacimento la nostra identità sia che in una certa misura siamo responsabili di essa».

<sup>120</sup> H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 12. Nello stesso senso si consideri anche il rilievo di B. MONTANARI, *I luoghi della filosofia del diritto*, cit., p. 32: «Il cedere ad una costrizione esterna dipende sempre da una decisione del soggetto. Voglio dire che il comportamento umano non ha una origine di tipo deterministico; non è mai, cioè, una risposta automatica, "necessaria" ad una causa».

<sup>121</sup> L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, Mursia, Milano, 2007, p. 199.

che modo, tutti possibili, di fronte all'inaudito. In questo essere esposti alla sorpresa<sup>122</sup>, a ciò che non può essere previsto o evitato, e che contestualmente sollecita il nostro essere, in questa precipua condizione vige e domina la libertà, ché sempre riserva la possibilità di scegliere, nuovamente, infinitamente, chi essere, cosa fare.

Forse l'aspetto più entusiasmante della condizione di libertà è il fatto che essa sia come tale irrinunciabile: «l'uomo non può non agire, non essere libero: ogni tentativo di sottrarsi alla libertà è già un esercizio di essa, e l'assurdo progetto di evitare ogni decisione non sarebbe realizzabile che come una decisione»<sup>123</sup>. Anche di fronte alla più difficile e complessa vicenda, una scelta infine si fa spazio, si fa strada e si afferma superando le resistenze, come l'acqua che corrode alla fine la roccia, buca e sgretola i tentativi di sottrarsi alla sua realizzazione nell'esistenza finita entro la quale essa non cessa di esprimersi, infinitamente. Recando con sé come conseguenza quel principio che solo permette all'uomo di rivendicare la sua umanità: l'essere responsabile. «La libertà, così radicata nella sequenza finitudine – possibilità – volontà, è la sorgente della responsabilità dell'uomo di fronte alla sua stessa costituzione esistenziale, e dunque di fronte al mondo della vita e della natura in generale. La responsabilità è ciò che ciascuno di noi porta con sé, che lo voglia o no, che ne sia consapevole o no, sia come singolo che come gruppo, o collettività, operanti nel tempo e nello spazio: come viventi nella storia»<sup>124</sup>. Non vi è altra condizione possibile, se non quella della libertà. Non vi è dignità possibile<sup>125</sup>. Non vi è ragione, o giustizia laddove non vi è responsabilità. «Il finito ha una dignità infinita quando è voluto da una libertà responsabile»<sup>126</sup>. È nell'esser responsabili che si rivela, si disvela

<sup>122</sup> Sul concetto di sorpresa si veda J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 117, laddove essa è, come il presente: «Al limite tra l'essere-già-stato e il non-essere-ancora, il presente si è sempre rivelato come un limite di presenza, cioè come l'essere-già-passato di ciò che non-è-ancora-giunto. Ed è questa la struttura della sorpresa (che costituisce dunque l'esatto rovescio di quella del presente): la sorpresa ha luogo, senza essere arrivata; essa non avrà avuto luogo, dunque, ma avrà aperto il tempo, grazie a uno schematismo della sorpresa mediante il quale l'io sorprende se stesso».

<sup>123</sup> L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, cit., p. 200.

<sup>124</sup> B. MONTANARI, *I luoghi della filosofia del diritto*, cit., p. 31.

<sup>125</sup> R. DE MONTICELLI, *La questione morale*, cit., p. 71: «Boezio credeva con sant'Agostino che in questa assolutezza della responsabilità che ogni uomo porta di sé stesso, della propria vita e della propria morte morale e fisica, stia tutta la sua dignità, il segno stesso della sua trascendenza, la ragione stessa per cui un uomo è, oltre la sua vita e la sua morte fisica, "tel qu'en lui même l'éternité le change", con un celebre verso di Paul Valéry: ciò che in eterno ha fatto di se stesso».

<sup>126</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 96.

l'umanità dell'uomo, che resta come tale indisponibile. Irrinunciabile. In questo senso forte di responsabilità sorge e alberga, allora, la libertà umana. «L'esperienza della libertà è l'esperienza dell'io responsabile; crescendo il senso della responsabilità cresce il senso della libertà; crescendo la libertà cresce il senso della responsabilità»<sup>127</sup>. La libertà, in effetti, non è un concetto, come notavamo, essa è piuttosto un agire: è un determinarsi per il rischio, assumere il rischio; la libertà è allora l'agire responsabile, quell'agire cioè che si afferma sempre come riconducibile in capo a qualcuno che lo rivendica. «Afferrare questa appartenenza costitutiva di responsabilità e libertà di verità e libertà, di io – libertà – responsabilità, è calarsi nel problema della libertà, è vivere questa appartenenza»<sup>128</sup>. Essere liberi vuol dire agire secondo la propria volontà, essere nella libertà, significa agire assumendosi la responsabilità: «L'assunzione di responsabilità è l'esercizio della libertà»<sup>129</sup>. Ricondurre allora il giudizio entro questa precipua rappresentazione della libertà determina alcune importanti considerazioni. Poiché infatti il giudizio è esercizio di libertà tramite cui si afferma una verità, allora esso è contestualmente *responsabilità per quella verità*.

È bene allora comprendere come operi questo principio di libertà che di fatto struttura l'agire, la comprensione, il giudicare. Vi è allora «una ineliminabile necessità alla base dell'iniziativa umana, cioè dell'atto con cui l'uomo liberamente esercita la sua libertà, facendo di sé quel che vuole sotto la propria responsabilità. (...) La limitazione istitutiva della situazione diventa possibilità concreta nella vita della persona, e la necessità che inerisce alla struttura e al possesso della libertà si riduce alla base ineludibile su cui si erge operosa ed efficace la libertà d'ogni atto umano»<sup>130</sup>. Esso trova propriamente nell'io la sorgente della sua possibilità; se infatti il fondamento della libertà non può che essere la libertà, essa necessita però di un luogo in cui esercitarsi e tale luogo è per definizione l'io: «L'io è il principio sorgivo, è la sorgente inesauribile della propria libertà»<sup>131</sup>. In

<sup>127</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 97.

<sup>128</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 97. Sulla relazione tra verità e responsabilità si veda: SERGIO COTTA, *Verità e responsabilità*, in S. BIOLO (a cura di), *Verità e responsabilità, Contributi al Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1995*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1996.

<sup>129</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 87.

<sup>130</sup> L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, cit., 200.

<sup>131</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 133. Cananzi, discutendo alcuni luoghi punti fondamentali della prospettiva filosofica ricœuriana, si intrattiene lungamente sulla relazione tra responsabilità e soggettività, relazione imprescindibile determinata dalla condizione stessa della libertà. Si veda in questo senso: D. CANANZI, *Interpretazione alterità giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 313: «Non

quanto è in questo metaforico luogo che essa può trovare il suo spazio vitale. Tramite la centralità dell'io per la libertà, diviene allora per conseguenza evidente la centralità dell'io per la verità: e poiché l'io implica un tu, e dunque un noi, la questione del giudizio, che trova il suo fondamento nella libertà, non può che avere a che fare con questo noi, con la possibilità della sua identità. «L'io appartiene a quegli inderivabili, a quei costitutivi radicali della libertà e della verità che hanno in se stessi il principio, il medio, il termine»<sup>132</sup>.

Uno scarto tuttavia si rivela in questa molteplice dimensione dell'io concepito come luogo di espressione della libertà: uno scarto che segna, nel suo presentarsi, la dimensione etica dell'esistenza stessa; poiché la libertà impegna quell'io davanti alla sue scelte, e queste, in quanto espressione pura della libertà, sono tutte possibili, tutte assumibili: allora si deve riconsiderare, ricominciare, ciascuna volta, il proprio agire, la propria azione di libertà, il proprio giudicare, assumendo sempre, ciascuna volta, la responsabilità di quell'agire libero, del giudicare che è dunque la forma più aulica tramite la quale siamo responsabili della verità, davanti all'altro, ogni altro, dunque *in primis*, davanti al sé di ogni io<sup>133</sup>. Liberi, e quindi davanti a se stessi irrefutabilmente responsabili. *Responsabili per la verità*.

c'è dunque libertà senza responsabilità e non c'è responsabilità senza soggettività; è in questo triplice presentarsi del diritto negli elementi di libertà, responsabilità e soggettività, che risiede, in modo originario, l'esistenziale dell'uomo di cui proprio il diritto è condizione».

<sup>132</sup> C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., p. 300.

<sup>133</sup> JOSEPH DE FINANCE, *Persona e valore*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992, p. 93: «L'altro è per il soggetto come una *présentification* dell'assoluto, una trascendenza che manifesta e rende visibile e palpabile la Trascendenza. L'Altro non rimanda solamente all'Assoluto alla maniera degli altri oggetti, i quali attestano all'Assoluto con la loro indigenza, la loro relatività, perché non sono l'Assoluto. L'altro porta inscritto in un certo modo, nella sua struttura l'Assoluto, come orizzonte della sua apertura».

## Bibliografia

- ABBAGNANO N., *Il giudizio di responsabilità nella morale e nel diritto*, in *Rivista di filosofia*, 1957, n. 1.
- ADORNO T., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.
- AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- ARENDT H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino, [1966], 2004.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999.
- ARENDT H., *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jérôme Kohn, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2003.
- ARENDT H., *Verità e politica*, [1968], tr. it. V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- ARENDT H., *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano, 2001.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino, 1995.
- BARTOLI G., *La persona tra libertà e decisione. Linee di ontologia del diritto nell'opera di Luigi Pareyson*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 2006.
- BÉDARIDA F., *Touvier, Le dossier de l'accusation*, Seuil, Paris, 1996.
- BÉDARIDA F., *Histoire, critique et responsabilité*, Editions Complexe, CNRS, Paris, 2003.
- BENOIST J., *Après la fin de l'histoire. Temps, Monde, Historicité*, Vrin, Paris, 1998.
- BENTHAM J., *Teoria delle prove giudiziali*, [1823], a cura di Barnaba Vincenzo Zambelli, Mazzoleni, Bergamo, 1824, vol. I.
- BLANCHOT M., *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973.
- BLOCH M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Armand Colin, Paris, [1949], 1993.
- BODEI R., *Se la storia ha un senso*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1997.
- BONNIER E., *Traité théorique et pratique des preuves en droit civile et en droit criminel*, Paris, Plon, 1873.
- BORRELLO M.-NERHOT P., *Introduzione alla cultura giuridica europea*, Giapichelli, Torino, 2011.

- BORRELLO M., *Diritto e forza. La questione della regola come limite all'arbitrio giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006.
- BORRELLO M., *Alcune riflessioni sul giudizio. La relazione tra giudizio giudiziario e giudizio storico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 2, 2011.
- CALAMANDREI P., *Il giudice e lo storico*, Cedam, Padova, 1939.
- CANANZI D., *Interpretazione alterità giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino, 2008.
- CANETTI E., *Masse e potere*, Adelphi, Milano, 1981.
- CAPOGRASSI G., *Giudizio processo scienza verità*, in «Opere», V, Milano, Giuffrè, 1950.
- CAPOZZI G., *L'individuo, il tempo e la storia*, Jovene, Napoli, 1979.
- CAPOZZI G., *Temporalità e norma*, Jovene, Napoli, 1996.
- CARBONNIER J., *Essai sur les lois*, Répertoire du Notariat Defrénois, Paris, 1979.
- CARNELUTTI F., *La prova civile II*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1947.
- CAVALLA F., *La prospettiva processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*, Cedam, Padova, 1991.
- CAVALLA F., *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova, 1996.
- CAVALLA F., *Retorica, processo, verità. Principi di filosofia forense*, Francoangeli, Milano, 2010.
- CELANO B., *Judicial Decision and Truth. Some Remarks*, in L. GIANFORMAGGIO - S. PAULSON (a cura di), *Cognition and Interpretation of Law*, Giappichelli, Torino, 1995.
- CHIARLONI S., *Processo civile e verità*, estr. da «Questione Giustizia», n. 3, 1987.
- CICERONE, *De oratore*, Bur, Rizzoli, Milano, 1994.
- CORDERO F., *Tre studi sulle prove penali*, Giuffrè, Milano, 1963.
- COTTA S., *L'innocence et le droit*, in *Le Mythe de la peine*, Aubier, Paris, 1967.
- COTTA S., *Verità e responsabilità*, in S. BIOLO (a cura di), *Verità e responsabilità, Contributi al Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1995*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1996.
- COTTA S., *Diritto e tempo. Linee di un'interpretazione fenomenologica*, in R. ORECCHIA (a cura di), *Responsabilità politica. Diritto e tempo*, Atti del XIII Congresso Nazionale della Società Italiana di filosofia giuridica e politica, Giuffrè, Milano, 1982.
- CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945.
- DAMAŠKA M.R., *Il diritto delle prove alla deriva*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2003.
- DE FINANCE J., *Persona e valore*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992.
- DE MONTICELLI R., *La questione morale*, Cortina, Milano, 2010.
- DERRIDA J., *Il monolinguisimo dell'altro*, Cortina, Milano, [1996], 2004.
- DERRIDA J., *La faculté de juger*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985.

- DERRIDA J., *Diritto, giustizia e interpretazione*, Annuario filosofico europeo, a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo, Laterza, Roma, 1998.
- DERRIDA J., *Le siècle et le pardon*, in «Le Monde des débats», n. 9, 1999.
- DE SANCTIS F. M., voce *Comunità* in *Enciclopedia del Novecento*, vol. XII
- DE SANCTIS F. M., *Tra antico e moderno: individuo, eguaglianza, comunità*, Bulzoni, Roma, 2004.
- DWORKIN R., *Law's Empire*, Harvard University Press, London, 1986.
- EDELMAN B., *L'office du juge et l'histoire*, in «Droit et société», n. 38, 1998.
- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- FABRO C., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato, 2000.
- FERRER BÉLTRAN J., *Prova e verità nel diritto*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- FERRUA P., *Il giusto processo*, Zanichelli, Bologna, 2007.
- FERRUA P., *Studi sul processo penale*, Giappichelli, Torino, 1992.
- FINKIELKRAUT A., *La mémoire vaine, Du crime contre l'humanité*, Gallimard, Paris, 1989.
- FINKIELKRAUT A., *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.
- FINKIELKRAUT A., *L'humanité perdue*, Seuil, Paris, 1996.
- FINKIELKRAUT A., *Nous autres, modernes*, Ellipse, Ecole Polytechnique, Paris, 2005.
- FUKUYAMA F., *Fin de l'histoire*, tr. fr., Flammarion, Paris, 1992.
- GARAPON A., *Crimini che non si possono né punire né perdonare*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- GARAPON A., *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, tr. it., Cortina, Milano, 2007.
- GARAPON A., *La justice et le mal*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- GHISLERI L., *Inizio e scelta: il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino, 2003.
- GINZBURG C., *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino, 1991.
- GINZBURG C., *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- GOODY J., *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- HAACK S., *Defending science – within reason, between scientism and cynicism*, Prometheus Books, New York, 2007.
- HAACK S., *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, Chicago-London, 1998.
- HABERMAS J., *Storiografia e coscienza storica*, in RUSCONI G.E., *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987.
- HALBWACHS M., *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, Armand Colin, Paris, [1949], 1993.
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Puf, Paris, [1950] 1968.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, [1927], tr. it. A. Marini, Mondadori, Milano, 2011.
- JACKSON B.S., *Law, fact and narrative coherence*, Deborah Charles, Liverpool, 1988.

- JANKÉLEVITCH W., *L'imprescritible*, Seuil, Paris, 1986.
- JEAN J.-P. - SALAS D., *Barbie, Touvier, Papon. Des procès pour la mémoire*, Editions Autrement, Paris, 2002.
- JEANNENEY J.-N., *Le passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Seuil, Paris, 1998.
- JONAS H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990.
- KANT I., *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, [1960<sup>2</sup>], tr. it. M.G. Losano, Einaudi, Torino, 1966.
- KELSEN H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, [1945], tr. it. E. Gallo, Etas libri, 1994.
- KOSELLECK R., *Futuro passato*, tr. it., Marietti, Genova, [1979], 1986.
- KOSELLECK R., *L'expérience de l'Histoire*, Le Seuil, Gallimard, tr. fr. A. Escudier, [1975], Paris, 1997.
- LAKOFF G. - JOHNSON M., *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.
- LE GOFF J., *Intervista sulla storia*, Mondadori, Milano, [1982], 1993.
- LYNCH M., *La verità e i suoi nemici*, tr. it., Cortina, Milano, 2007.
- LYOTARD J.-F., *Au juste*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1979.
- LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.
- LYOTARD J.-F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988.
- LUHMANN N., *Organizzazione e decisione*, Mondadori, Milano, 2005.
- MACCORMICK N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, [1978], 1995.
- MAIRET G., *Le principe de souveraineté. Histoire et fondement du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1996.
- MANNUZZO S., *Il fantasma della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- MANNUZZO S., *Il paradosso del giudizio*, Carocci Editore, Roma, 2000.
- MANZIN M., *Per un'interpretazione retorica della verità processuale di Enrico Opocher*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 2006.
- MANZIN M. - SOMMAGGIO P. (a cura di), *Interpretazione giuridica e retorica forense: il problema della vaghezza del linguaggio nella ricerca della verità processuale*, Giuffrè Milano, 2006.
- MARMO M. - MUSELLA L. (a cura di), *La costruzione della verità giudiziaria*, Cliopress, Napoli, 2003.
- MODICA G., *Per un'ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma, 1980.
- MOMIGLIANO A., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino, 1984.
- MONTALE E., *Ossi di seppia*, in *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, Milano, 1984.
- MONTANARI B. (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino, 2009.
- NANCY J.-L., *Une pensée finie*, 1990, tr. it., Marcos y Marcos, Milano, 1992.
- NANCY J.-L., *Dies Irae*, in J. DERRIDA, *La faculté de juger*, Les éditions de Minuit, Paris, 1985.
- NANCY J.-L., *L'esperienza della libertà*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino, [1988], 2000.

- NERHOT P., *Law, Interpretation and Reality*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1990.
- NERHOT P., *The law and the fact* in G. TAUBNER, *Autopoietic law: a new approach to law and society*, General Ed. de Gruyter, Berlin – New York, 1988.
- NERHOT P., *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008.
- NIETZSCHE F., *Su verità e menzogna*, Bompiani, Milano, 2006.
- NICOSIA S. (a cura di), *Il giudizio*, Carocci, Roma, 2000.
- NORA P., in «Corriere della sera», 08-05-2006.
- OPOCHER E., *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1983.
- PAGALLO U., *Fuor di metafora: il caso della rete nel diritto*, in RAFFAELE CATERINA (a cura di), *I fondamenti cognitivi del diritto*, Mondadori, Milano, 2008.
- PAREYSON L., *Eстетica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze, 1974.
- PAREYSON L., *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova, 1985.
- PAREYSON L., *Filosofa della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989-1990.
- PAREYSON L., *Interpretazione e storia*, Mursia, Milano, 2007.
- PAREYSON L., *Iniziativa e libertà*, Mursia, Milano, 2005.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Pref. Riconda e Vattimo, Einaudi, Torino, 1995-2000.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.
- PATTERSON D., *Diritto e verità*, Giuffrè, Milano, 2010.
- PECZENICK A., (ed. by), *Theory of Legal Science*, Reidel, Dordrecht, 1984.
- REVAULT D'ALLONNES M., *Vers une politique de la responsabilité*, in «Esprit», n. 11, 1998.
- RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris, 2000.
- RICŒUR P., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, [1955], 1967.
- RICŒUR P., *Le juste 2*, Editions Esprit, Paris, 2001.
- RICŒUR P., *La métaphore vive*, Le Seuil, Paris, 1975.
- RICŒUR P., *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, in «Annales. Histoire, sciences sociales», 55, (4), 2000.
- RICŒUR P., *Le concept de responsabilité*, in «Esprit», 1994, n. 11, pp. 28-48.
- RICONDA G. E CIANCIO C. (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea: recenti interpretazioni*, Trauben, Torino, 2000.
- ROSSI P., «Il sole 24 ore», 7 settembre, 2008.
- ROSSI P., *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- ROUSSO H., *La hantise du passé*, Les Editions textuels, Paris, 1998.
- ROUSSO H., *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Folio Histoire, Galimard, Paris, 1992.
- RUSCONI G.E., *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987.
- RUSSO F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma, 1993.
- SATTA S., *Il formalismo nel processo*, Adelphi, Milano, [1958], 1994.
- SATTA S., *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, [1949], 1994.
- SCARPELLI U., *Riflessioni sulla libertà politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo*, in R. ORECCHIA, *La responsabilità politica. Diritto e tempo*, Giuffrè, Milano, 1982.

- SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.
- SEN A., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- STELLA F. (a cura di), *I saperi del giudice: la causalità e il ragionevole dubbio*, Giuffrè, Milano, 2004.
- TARUFFO M., *Sui confini. Scritti sulla giustizia civile*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- TARUFFO M., *Decisione giudiziaria e verità scientifica*, «Quaderni della rivista trimestrale di diritto e procedura civile», Giuffrè, Milano, 2005.
- TARUFFO M., *La semplice verità*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- TILLION G., *A la recherche du vrai et du juste*, Seuil, Paris, 2001.
- TODOROV T., *Les abus de la mémoire*, S.I., Arlea, 1995.
- TODOROV T., *Mémoire du mal. Tentation du Bien*, Ed. Laffront, Paris, 2000.
- TODOROV T., *Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991.
- TOMATIS F., *Bibliografia pareysoniana*, Trauben, Torino, 1998.
- TRIBE L., *Processo e matematica. Precisione e rituale nel procedimento giudiziario*, in STELLA F. (a cura di), *I saperi del giudice la causalità e il ragionevole dubbio*, Giuffrè, Milano, 2004.
- TWINING W., *Rethinking Evidence. Exploratory Essays*, 2 ed, Cambridge, 2006.
- VIDAL-NAQUET P., *Les assassins de la mémoire*, «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme, La Découverte Poche, Paris, [1981], 1987-2005.
- VIOLA F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano, 1999.
- VIOLA F. - ZACCARIA G., *Diritto e interpretazione: lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma, 1999.
- WHITE H., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, (a cura di), E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006.
- WIEVIORKA A., *Justice, histoire et mémoire. De Nuremberg à Jérusalem*, in «Droit et société», n. 38, 1998.
- WIEWIORKA A., *L'ère du témoin*, Plon, Paris, 1998.
- WRÒBLESWSKI J., *Meaning and Truth in Judicial Decision*, A-Tieto Oy, Helsinki, 1983.
- ZACCARIA G., *Questioni di interpretazione*, Cedam, Padova, 1996.
- ZAGREBELSKY G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- ZONABEND F., *La memoria lunga. I giorni della storia*, [1980, Puf, Paris], Armando Armando, Roma, 1982.



LA BUONA STAMPA

Questo volume è stato impresso  
nel mese di dicembre dell'anno 2011  
dalla Multimedia s.c.a.r.l. - Giugliano (NA)  
per le Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a., Napoli  
Stampato in Italia / Printed in Italy

*Per informazioni ed acquisti*

Edizioni Scientifiche Italiane - via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli

Tel. 0817645443 - Fax 0817646477

Internet: [www.edizioniesi.it](http://www.edizioniesi.it)





