



# *ISLL Papers*

**The Online Collection of the  
Italian Society for Law and Literature**

**Vol. 16 / 2023**

*ISLL Papers*

**The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature**

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



ISSN 2035-553X

---

**Vol. 16 /2023**

Ed. by ISLL Coordinators  
C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788854971066

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/7184



ISLL Papers

Anteprima ISLL Dossier - Le ispirazioni del giurista. Atti del IX Convegno Nazionale ISLL  
Università del Molise - Campobasso 30/6- 1/7 2022  
ed. by A. Vespaziani e M. P. Mittica

## *Literature as law.* Un accostamento istituzionalistico-letterario dal “mezzo”

Alessandro Campo\*

### Abstract

[*Literature as law. A literary-institutionalist approach from the “middle”*]. The link between law and literature can be addressed from different perspectives. In this paper, I analyze the link from a specific point of view, attempting to argue how the two forms of knowledge behave similarly with respect to their foundation. Law and literature, albeit differently from each other, proceed as if they were true or grounded. This “as if” is crucial. The paper reflects on the fact that it constitutes the non-avoidable outcome of an interrogation on the foundation carried out by the “middle” and analyses what consequences this “middle” produces in a philosophical-literary-legal-anthropological sense and leads in the direction of a “literary” institution of law.

Key words: Middle – Deleuze – Fictionalism – Anthropology – Literature

### 1. Introduzione. La questione del fondamento

Il legame tra diritto e letteratura può essere affrontato da diverse angolazioni, come è ricavabile dall’ampia bibliografia ormai esistente sul tema *law and literature*. In questo contributo vorrei analizzare il legame da un punto di vista specifico, provando ad argomentare come i due saperi si atteggino in modo simile rispetto al proprio fondamento. Diritto e letteratura, seppure in modo diverso l’uno dall’altra, procedono *come se* fossero veri o fondati. Questo “*come se*” è, nel ragionamento che segue, centrale. Si rifletterà sul fatto che esso costituisce l’esito non evadibile di un’interrogazione sul fondamento svolta dal “mezzo” e si analizzeranno quali conseguenze questo “mezzo” genera sul piano di una possibile antropologia filosofico-letterario-giuridica, nella direzione di un’istituzione “letteraria” del diritto.

---

\*Alessandro Campo, Assegnista di Ricerca presso L’Università degli Studi di Napoli Federico II. [alessandro.campo@unina.it](mailto:alessandro.campo@unina.it).

## 2. Il “mezzo”

L'interrogazione sui due saperi in causa avviene sempre dal di dentro. Per usare un'espressione deleuziana, essa muove dal “mezzo”. La domanda sull'origine o sul fondamento è sparsa nei testi, disseminata. Come è stato sostenuto, la letteratura è sempre domanda su che cosa sia la letteratura (Blanchot, 1983: 9). Lo stesso, secondo l'ipotesi che qui delinea, vale per il diritto. Questo domandare, questa pervasività della dimensione trascendentale non implicano un porsi dal di fuori rispetto all'oggetto della questione. Se la domanda sul fondamento è interna, il trascendentale va dunque interrogato internamente.

Per affrontare questo punto, propongo una lettura di Deleuze circa il “mezzo”, concetto che implica l'idea della differenza come ripetizione, dunque come (non) origine, quella che è una delle più importanti tesi deleuziane. Per Deleuze “Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l'avvenire”; e ancora “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta” (Deleuze-Parnet 2011: 31, 33). Se il mezzo emerge dunque come problema evaso dalle interviste, diverso è quanto accade nei *pourparlers*, come quello che Deleuze sviluppa con Claire Parnet, in cui, come nei sogni, ci si trova a chiacchierare senza conoscere il punto di partenza. Kant sostiene che la via di mezzo sintetizza i vizi degli estremi, ma Deleuze aborrisce l'idea di una medietà aurea, piuttosto optando per la velocità assoluta. Questo estremismo di centro è una idea di “mezzo” come luogo geografico. Si è già sempre nel diritto, come si è sempre già nel mito, inteso in questo scritto come forma di conoscenza, come macchina mitologica in cui ci si trova gettati. C'è dunque subito da rilevare una questione epistemologica gigantesca: rispetto all'oggetto di analisi, ogni studioso del mito, e così ogni studioso del “mezzo”, si muove egli stesso in un mito e non a caso spesso è abbagliato dal proprio oggetto di studio, quanto Furio Jesi avverte senza sosta nella sua opera (ad esempio, Jesi 1968). Si è sempre *in medias res*, come indica l'esordio dei *Cantos* di Ezra Pound. La digressione, in questa ottica, è al cuore della letteratura, e in particolare del romanzo, come emerge ad esempio nell'archetipico *Tristram Shandy* (Rastello 2018). Addirittura si potrebbe smettere di parlare di digressione, se ci si muove da una digressione all'altra.

Secondo un'ipotesi un po' provocatoria, la metaletterarietà è il dato letterario originario, nel quadro di un ipertrascendentalismo, ma interno o, forzando ancora Deleuze, nell'ottica di un empirismo trascendentale, però letterario. L'*entrelacement*, la celebre tecnica a incastro di Ariosto, sarebbe in tal senso la normalità, a dispetto dell'unità poetica aristotelica. Con Ariosto si è sempre in centro, proprio grazie all'*entrelacement*, e alla metamorfosi (Donà 2020). Certo, nel quadro della storia della letteratura si dirà che l'elemento metaletterario emerge in alcune fasi e non in altre, caratterizzando soprattutto il modernismo letterario, ma ora non si propone una storia della letteratura, quanto un'idea di letteratura con cui pensare filosoficamente e con cui pensare filosoficamente il diritto. La metaletteratura, così ragionando, è dunque sì, come autonomia del letterario, un tratto modernista della letteratura, ma qui si sostiene l'idea di una letteratura metaletteraria in quanto tale. Il ripiegamento della letteratura che riflette su di sé è considerabile in un certo senso il discorso inevitabile sul fondamento letterario. Riprendendo Blanchot (1983), la letteratura è sempre la domanda su che cosa sia la

letteratura, ciò che rende possibile allo stesso tempo l'idea che letto un libro si siano letti tutti i libri (l'ipotesi di Bolaño), e quella secondo cui c'è da disperarsi perché tutti i libri sono ormai stati letti (il lamento di Mallarmé). Questa circolarità letteraria è espressa dalla *Recherche* attraverso l'idea della vita che letterariamente intesa riflette su sé stessa.

Allo stesso tempo, con Deleuze, la ricerca proustiana è però da considerarsi l'analisi di ripetuti incontri con segni che vengono decifrati: segni amorosi, sociali e altri (Deleuze 1967). A partire dalla centralità di questi segni, Deleuze sostiene che la letteratura offra alla filosofia una possibile immagine del pensiero. L'immagine del pensiero alternativa a quella dogmatica del discorso filosofico è anzi, secondo questa prospettiva, necessariamente veicolata dalla letteratura, che è proprio l'operazione che si prova a svolgere in queste pagine. Se Deleuze vorrebbe in alcuni passaggi non solo cambiare al pensiero la sua immagine, ma eliminarla del tutto, non esiste invece, secondo la mia ottica, la possibilità di raggiungere l'agognato (da Deleuze) pensiero senza immagine. L'*antilogos* di cui si parla nel libro su Proust e i segni conduce a una iconoclastia filosofica infine retorica. L'immagine alternativa, secondo l'interpretazione proposta, viene disegnata *sub necessitate*, così come viene sempre disegnato il piano di immanenza, secondo un'altra nota grammatica deleuziana.

Venendo al punto, l'ipotesi qui avanzata, in direzione di una immagine del pensiero letterario-giuridico, è che la letteratura sia a un tempo *apprentissage* di segni, secondo la semiotica deleuziana, e, in forza della circolarità proustiana vista dal "mezzo" (la vita che riflette su di sé), discorso sul fondamento (inteso come tema antropologico e non metafisico). Se Deleuze scrive *La letteratura e la vita* (Deleuze 1996), indicando un punto di contatto tra le due, qui si sostiene l'interesse di una letteratura metaletteraria, autoreferenziale come la vita, ma in una autoreferenzialità complicata, secondo cui nell'*autos* si trova sempre l'alterità (seguendo l'ipotesi Derrida, altro autore permeato da un "desiderio di letteratura"<sup>1</sup>).

Detto ciò, bisognerebbe riflettere di canoni letterari da critici o studiosi di estetica (e più avanti si prenderanno in considerazione alcuni grandi critici), ma qui si tenta un'altra operazione, pensando alla letteratura nel quadro di una teoria di *humanities as law, literature as law*, una letteratura fonte spuria del diritto. Al tempo del barocco giuridico, delle fonti da intendere come reti ripiegate, quando le metafore edili come quella di Kelsen non reggono più, la letteratura così pensata consente di riflettere sul diritto. Non è solo una questione di ermeneutica, di analisi testuali svolte con le dovute differenze all'interno di ciascuno dei due domini, ma piuttosto l'idea di una declinazione comune, che qui è affrontata tramite l'idea deleuziana del mezzo. Il mezzo vuol dire che è nel centro della letteratura, anche quella, soprattutto angloamericana, oceanica e spalancata sul fuori prediletta da Deleuze o nel centro del diritto, che si svolgono questi discorsi sull'origine, sul fondamento, o, rivolgendosi al futuro, sulla destinazione. Pertanto, come il fuori è sempre interno (Foucault 1998), l'origine o la fine sono sempre appunto nel mezzo. Questa, dunque, mi pare la vocazione trascendentale dei due saperi interrogati insieme, declinabile come metaletterarietà, e come metagiuridicità<sup>2</sup>. D'altronde, sempre riprendendo Deleuze, se la vita è distribuita su una pluralità di piani, così deve essere per la letteratura. La trascendentalità è il piano che sempre si cerca di istituire dal mezzo dei tanti piani. Non si tratta in questo senso di replicare uno schema mimetico, pensando che la letteratura imiti la vita, ma di guardare ad alcune somiglianze. La letteratura che

---

<sup>1</sup> Secondo un'espressione di Regazzoni 2018.

<sup>2</sup> In un senso ovviamente diverso da quello con cui in altri luoghi teorici si discute di metadiritto.

partecipa al piano della vita è da intendere immanentisticamente, così come, deleuzianamente, si intende la vita stessa. L'immanentismo del e dal “mezzo” prevede però un'autoriflessione. In questo senso dunque si dirà che la metaletterarietà — come nel diritto la metagiuridicità — è trascendentalmente originaria. Ciò discende da una concezione filosofica secondo cui la vita è metabiologica, in un senso critico nei confronti di molti “nuovi filosofi”, come Coccia e Caffo<sup>3</sup> (si vedano, ad esempio, Coccia 2016 e Caffo 2020), in cui l'elogio della pianta e dell'animale indicano un postumanismo che, secondo l'ottica qui seguita, non coglie il *proprium* antropologico. Questo *proprium*, individuato nel tratto autoriflessivo del vitalismo, raccordo tra l'idea di letteratura come vita e di vita come esperienza letteraria, sarà indicato nel seguito come finzionalismo.

### 3. Finzionalismo

L'interno, il mezzo inevitabile del diritto e della letteratura, è secondo questa prospettiva dominato dal finzionalismo, quanto deriva dal rapporto “letterario” con il fondamento. Una tecnica come la  *fictio iuris*  rinvia d'altronde all'origine finzionale del dispositivo giuridico. Le  *fictiones*  romanistiche hanno originato ipotesi teoriche sulla scaturigine finzionalistica del diritto tutto. Secondo queste ipotesi, è dal corpo/ *corpus* , reale e metaforico, che promana originariamente il diritto occidentale, tema che qui viene solo accennato (cfr. il classico Kantorowicz 1989 e Heritier 2012a, 2012b), per concentrarsi sul fatto che la letteratura a sua volta è necessariamente fruita in un modo finzionalistico. Si è, nella pratica letteraria, sempre oltre il meccanismo di straniamento, anche in presenza di una letteratura straniante. Si tratta in un certo senso di sospendere la propria incredulità, così che il rovello epistemologico sul fondamento acquisisca un tratto antropologico. Credere nel diritto come credere nella letteratura implica questo movimento: la domanda sul fondamento rinvia alla dimensione finzionalistica del credere (nel fondamento stesso). Questa idea articolata dal “mezzo”, che prevede la centralità della differenza e altrove, nella filosofia deleuziana, è articolata come rizoma (Deleuze-Guattari 2003), può nel diritto come nella letteratura essere assunta per parlare di “rete”, con una grammatica diversa da quella gerarchizzante che soggiace all'idea delle fonti del diritto classicamente intese. Nella rete non c'è un centro e dunque si è sempre in un centro. La pietra di appoggio va pensata dal mezzo, non è data come punto di partenza. Il mezzo dunque è un luogo letterario, nel senso che è antropologicamente letterario. Muovendo al campo del giuridico, si potrebbe teorizzare una sorta di superfetazione del punto di vista interno di Hart (1961) e pensare a un punto di vista internissimo. In tal senso siamo come pesci nell'acqua, il nostro mezzo, o bruchi nella mela<sup>4</sup>: il rapporto letterario, cioè ultra-interno, meta-letterario, scandisce la nostra epistemologia.

### 4. Il “mezzo” come transito dall'epistemologia all'antropologia

Muovere dal mezzo, si diceva, consente di transitare da un accostamento epistemologico ad uno antropologico. Il mezzo diviene il luogo umano in cui la domanda filosofica sul

---

<sup>3</sup> Questi due filosofi, peraltro molto acuti, sono presi come esempio di una diffusa filosofia dell'immanenza, la quale sembra essere apparentata a un certo deleuzismo che qui tento di criticare. Per una critica simpatetica dell'immanentismo deleuziano cfr. Beistegui 2007.

<sup>4</sup> La seconda similitudine è presa in prestito da Andronico 2012.

fondamento tramuta in un'interrogazione umanistica sul senso della propria credenza. Utilizzando il mito di Orfeo, poeta e cantore, dunque figura mitica delle *humanities*, si potrebbe dire, giocando con la metafora, che, se ci si gira ad osservarlo, il fondamento svanisce proprio come Euridice. Se per Deleuze quello dell'origine, del fondamento, dell'immagine del pensiero è invero un falso problema, secondo questa ipotesi rileva proprio in quanto problema impossibile e dunque, derridianamente, indica la possibilità dell'impossibile: l'impossibilità è metaforicamente mostrata dallo svanire di Euridice e lo svanire non esaurisce il voltarsi di Orfeo.

Lo svanimento, tornando sul sapere giuridico, è la metafora che illustra la natura finzionalistica concernente la trascendentalità della *Grundnorm*. Pare dunque che l'inserirsi criticamente nel meccanismo formale astratto kelseniano giuridico (Kelsen, 2000) possa risultare un guadagno dell'accostamento di *law and literature* sotto il profilo della questione fondativa. La trascendentalità ha forse al suo intimo una natura letteraria, determinando essa stessa il movimento che dall'epistemologico conduce all'antropologico.

## 5. Letteratura come eteronimia

La letteratura serve a indicare questo credere e in tal senso la dimensione del nostro trascendentale letterario è, con Pessoa, declinabile come eteronimia (2020). Dunque distinguerei tra letteratura come *story-telling* e come mito, laddove lo *story-telling* (e su un altro piano, ma affine, la semiotica) rappresenterebbe l'elemento formalistico e il mito quello "sostanziale", così che, rispetto alla teoria generale del diritto, si potrebbe dire che la teoria delle fonti è *story-telling* più semiotica e il dato mitico è la giustizia. La letteratura come antropologia è, in questo schema, collocata sul secondo versante. Di antropologico-letterario a garantire il meccanismo eteronimico c'è la pluralità disegnata su uno sfondo generico, quanto secondo l'antropologia marxiana enfatizzata da Preve (1994) è mostrato dalla figura del *Gattungswesen*. Fondamentale è altresì il tempo come questione fenomenologica, così come emerge nella *Recherche*. Il soggetto trascendentalmente letterario è sempre plurale – generico – e, pessoianamente, finge di provare il dolore oppure, rovesciando l'amartiologia pessoista, la felicità che davvero prova. Se il gioco degli infiniti eteronimi è necessario all'uomo per comprendere ed esprimersi, l'individuo antropologicamente "letterario" è costitutivamente trascendentale. In tal senso, accogliendo la complicazione che Heritier (2012a) propone dell'epistemologia popperiana, la letteratura si atteggia come una sorta di mondo 0 della conoscenza. Il tempo mitico è lo sfondo in cui ci si muove, essendo tempo immemoriale, pura concezione del tempo, tempo delle *madeleine* e dei biancospini di *Méséglise*, secondo la concezione merlopontiana sviluppata da Carbone (1999: 104): "Lo sviluppo dovuto al distanziamento – il fungere "di una dimensione che non potrà più essere richiusa" - allontana insomma il passato da come effettivamente fu vissuto, per esplicitarne - collocandola in una temporalità mitica e perciò indistruttibile- l'"essenza carnale", l'"idea sensibile", l'essere *dimensione*, appunto: così il protagonista della *Recherche* finisce per avvertire incarnata nei biancospini della parte di *Méséglise* l'essenza di un passato che appartiene a un tempo mitico, al tempo precedente il tempo, alla vita anteriore", che qui si sostiene essere il tempo degli eteronimi. La memoria come questione fenomenologica è dunque sempre memoria dell'immemoriale. Così essa si rivela una forma di racconto: "L'atto del monumento non è la memoria ma la fabulazione. Non si scrive con i ricordi d'infanzia, ma per blocchi di infanzia che sono dei divenire-bambino del presente"

(Deleuze-Guattari 1996: 172), ciò che conduce all'idea di tempo mitico, un tempo che permette il dispiegarsi di un racconto di sé diverso dalla mera autobiografia, che, forse, possiamo chiamare mitobiografia: "Ogni autobiografia, attingendo in profondità, si può riconoscere in una mitobiografia, in un racconto che la precede e la istituisce, quelle radici in cui l'io è iscritto: l'io stesso può trovare il suo vero sé pensandosi e sentendosi come punteggiatura dell'intero, e in questa consapevolezza non regressiva può declinare nuove variazioni del mito stesso, le proprie variazioni individuali situate socialmente e culturalmente nel proprio tempo storico" (Madera 2019: 268). Questa idea fenomenologicamente letteraria di mitobiografia si fonda, secondo questa ipotesi, sul ruolo mai presente del soggetto a sé (eteronimia) e sull'impossibilità, dal centro o dal mezzo, di indicarne un'origine. Sempre seguendo Carbone, attraverso il meccanismo della memoria proustiana la realtà si trasforma nel proprio trascendentale e merleau-pontianamente l'inizio è sempre un'iniziazione, dunque una ripresa. "Se l'iniziazione può fondare un tempo mitico, è proprio perché essa avviene nel chiasma fra passato e presente e per questo risulta sempre già stata, essendo istituzione di un campo d'esperienza che -miticamente, appunto- è sempre dietro di noi" (Carbone 1999:106-107).

L'esperienza in quanto tale, secondo questa concezione di trascendentalità letteraria, "ha una iniziale narratività che non deriva, come si dice, dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce una autentica domanda di racconto. Per caratterizzare tali situazioni non esiterò a parlare di una struttura pre-narrativa dell'esperienza" (Ricoeur 2008: 121).

Se la domanda sul chi sia questo uomo (dunque in cosa consista il disegno complessivo dell'antropologia) è centrale, la paradossale iscrizione derridiana della follia al centro del cartesianesimo (Derrida 2002) rappresenta, sul piano del mezzo eteronimico, una traccia di risposta da prendere in conto. La Follia, secondo questo schema, atteggiandosi a condizione naturale dell'essere umano, si rivela follia trascendentale (Donà, 2020), quanto è mostrato in Ariosto dal Castello di Atlante. Secondo l'antropologia ariostesca, anticartesiana, siamo perfetti perché infiniti (sempre Donà, 2020), idea che si sposa con l'eteronimia trascendentale, la quale mostra una sorta di infinita pluralità di un soggetto, che tuttavia non evapora.

Anticipando un tema di cui parlerò più avanti, si potrebbe dire che, nel mezzo, in questa infinità, molto dipende dai momenti, laddove è oscillante la follia chisciottesca: ogni tanto il cavaliere crede nei mulini a vento, ogni tanto si esercita in un gioco consapevolmente finzionalistico. Eteronimia e tempo mitico prospettano una concezione antropologica della letteratura più che un discorso metafisico sul fondamento, stando a quanto invece sembra emergere dall'analisi del citato Donà. Se questi, proprio attraverso i grandi della letteratura (Chisciotte, Orlando, ma anche Prospero e altri eroi shakespeariani) mostra un fondamento in cui ogni differente è allo stesso tempo indifferente, e in cui ogni negazione nega anche sé stessa, restando nel quadro di un pur inquieto formalismo ontologico, qui, dal mezzo, si segue una strada parzialmente diversa. Per ora ci si limita a cogliere alcuni insegnamenti e si comincia a dire che l'antropologia letterariamente intesa, eteronimica e fondata su un tempo *out of joint*, mitico, può indicare qualcosa di come nel diritto si concepisca la giustizia.

## 6. Il "mezzo" qualifica la filosofia del diritto in senso antistoricistico



A proposito di insegnamenti, assumendo la natura letteraria di quanto chiamiamo giuridico, si può svolgere una critica allo storicismo che rischia di avviluppare altrimenti la filosofia del diritto. La filosofia del diritto si atteggia in questa lettura umanistica quasi come un'antitesi della filosofia della storia. In questo senso si può essere, pur criticamente, deleuziani: il divenire è opposto alla storia, ma, oltre Deleuze, non è contro il fondamento. Piuttosto l'idea letteraria di divenire (sempre) implica l'immaginare un fondamento *che svanisce*. Il mezzo, antropologizzante, è il luogo in cui si immagina un fondamento che non sia storicisticamente o anche sociologicamente inteso. Il muovere dal mezzo, luogo deleuziano dell'immanenza, conduce secondo questa lettura alla trascendenza (finzionale).

## **7. “Mezzo” ed evento**

Il mezzo non è un luogo in cui trovare dentro di sé la conoscenza: “La risposta è dentro di te ed è sbagliata”, come recitava un personaggio di Guzzanti, implicitamente critico dell'accostamento gnostico. Esso è piuttosto il luogo geografico dal quale guardare indietro e soprattutto avanti, luogo in cui osservare gli altri, che ci fanno segno. In un'ottica evenemenziale, anch'essa non certo estranea al deleuzismo, serve sempre Euridice, o chi per lei. Parafrasando 2 Timoteo 4, 6-7, si tratterebbe di inventare un motto, come vuole la tradizione estetico-giuridica: “Sono andato a prendere Euridice, è andata male, non ho perso la poesia” (o forse, l'umanità, la fede).

Venendo alla relazione tra concezione dell'evento e pensiero deleuziano, proporrei l'espressione “costruttivismo evenemenziale”. Deleuze d'altronde scrive che “quando la filosofia crea dei concetti, delle entità, il suo scopo è sempre cogliere un evento dalle cose e dagli esseri” (1996: 32). Qui, nel mezzo, guardando a questa ontologia contraddittoria, non si riesce a scegliere: viene prima il concetto o l'evento? Forse la domanda sfuma se diviene-letteratura: la letterarizzazione consente un accostamento antropologico. Anziché una teoria dell'evento, si avrà una tematizzazione umanistica del pensiero evenemenziale, e dunque, di nuovo, un transito dall'epistemologia all'antropologia.

## **8. Vitalismo finzionalista e antropologia**

Per questo accostamento antropologico, che suggerisce la letterarietà come spiegazione della trascendentalità, e ancora la critica allo storicismo e l'emergere di una ragione evenemenziale, *Proust e i segni* del solito Deleuze è un testo fondamentale: la Ricerca, come mostrato da questo libro, è una questione di apprendimento semiotico, ma i segni/eventi sono raccontati attraverso la pratica letteraria, il che mi sembra indicare una primazia del letterario.

L'uomo, in questo senso trascendentale, antistoricista e aperto all'evento, crede — plesso epistemologico-antropologico — anche se si sospende la sospensione dell'incredulità. Senza certo sviluppare un elogio dell'autoinganno, si tratta piuttosto di coniugare il Chisciotte con l'Orfeo felice della preghiera apocrifa appena indicata e di non scordarsi del bello anche quando sopraggiunge la tragedia.

Secondo questo accostamento, il male esiste. Il finzionalismo non implica l'idea buddhista che anche esso sia solo apparenza, ma nemmeno quella gnostica della fuga. Il mezzo è il luogo “letterario” nel quale si prende consapevolezza parziale di questo “male” e si “comincia” a raccontare il mito. Il mito non è il mito della storia: quel mito o quella

fenomenologia di un certo spirito. Il mito è piuttosto quel credere di credere (Vattimo 1996) finzionalistico, dal mezzo (si dirà: metodo del mito e mitico) entro il quale il fondamento, dunque la risposta al male, e nel diritto all'ingiustizia, e nella letteratura all'incredulità, prendono forma. La formalizzazione può essere la seguente: vitalismo-male-finzionalismo, schema del diritto e della letteratura.

Si tratta, ancora circa Deleuze, di criticarne il vitalismo come posizione ontologica in quanto figlio del concettismo come posizione di metodo (punto questo che verrà approfondito oltre). Il vitalismo non concettista è, secondo la mia ipotesi, quello della letteratura. Il realismo non concettista, non ideologico, nel diritto altresì è innervato dal meccanismo letterario, in cui non si caccia fuori il tema del fondamento, ma lo si recupera dal di dentro, dal mezzo. L'origine non si dà, ma è evocata, quanto avviene per il concettismo del realismo giuridico o per il concettismo trascendentale kelseniano. Lì, in quell'origine che kantianamente il solo evocare era sedizioso, il problema rimane aperto e in effetti Diritto e Letteratura, dal mezzo, si rivelano interrogazioni non ultimative. Tra le due vi sono differenze che non verranno enucleate. Certo l'ermeneutica giuridica si arresta poiché esistono le sentenze definitive, quanto non avviene in letteratura, ma vorrei precisare che se si pensa al diritto non solo in relazione al suo tratto patologico, ossia alla vicenda processuale, ma se ne ragiona in termini fisiologici, anche in questo campo è difficile immaginare una fine dell'interrogazione. Il giusnaturalismo occidentale è d'altronde istituito attraverso *L'Antigone* come tragedia, e come mito. Il diritto si sottrae sempre ad essere interamente essere positività, quand'anche costituzionalizzata, o al suo risolversi in una storicità *à la Hegel*. Esso è sempre qualche cosa che si struttura, ovviamente, in forme storiche date. Qui sostengo che il suo tratto specifico abbia qualcosa in comune con la letteratura, in un rapporto stretto con l'antropologia. La letteratura offre, lo ribadisco, un eccezionale punto di vista antropologico. La favola, in un certo senso, è la messa in scena del metodo del credere<sup>5</sup>. Vorrei qui sostenere che questo accostamento conduce ad una critica del vitalismo quale preteso spirito del deleuzismo. Se il finzionalismo del "mezzo" è un'alternativa all'epistemologismo trascendentale e allo storicismo, in quanto logica letteraria dell'evento esso è anche un'alternativa al vitalismo, e, nel diritto, al realismo giuridico. La via è quella antropologica. Non si tratta di un'antropologia dell'esonero *à la Geblen* (2010) ma nemmeno, con Sloterdijk, di un'antropologia del lusso (2004). Si tratta, piuttosto, di un'antropologia della finzione esageratissima, sia per il diritto sia per la letteratura. Lo strabordamento è la cifra di entrambi. Eppure, c'è un di più, ossia la complessità di questo mezzo, terra del divenire e dell'abbondanza, ma anche luogo in cui ci si interroga. Le cose non vanno sempre bene. L'elemento finzionalistico dello schermo oscilla tra il fare da specchio deformante, caleidoscopio meraviglioso, rifrazione iperprospettivizzante e lo svolgere una funzione rassicuratrice, bordo sottile tra la fantasia e il *katèkon*. Questo meccanismo giuridico è mostrato dalla letteratura (nell'oscillazione di Don Chisciotte), che dunque è una vicenda in primissima battuta antropologica.

## 9. Letteratura come sapere antropologico utile al diritto

Guardando più da vicino il sapere letterario al suo massimo, si vede subito come lo shakespeariano Falstaff sia vitalista e tragico al contempo, dovendo in ogni caso recitare

---

<sup>5</sup> Sul rapporto tra favola ed educazione giuridica, cfr. Manderson 2003.

un ruolo per vivere. Harold Bloom, nel sostenere che il vitalismo falstaffiano diventi ideologico quando non regge più (2019) avvicinandosi alla morte, ha una grande intuizione filosofica, cogliendo a livello di analisi teorica un problema del vitalismo. Se mi pare che il vitalismo più interessante sia quello letterario è proprio perché esso fa emergere ed espone questo problema filosofico, non trascinando nell'ideologia vitalista. Falstaff, pur essendo vitalista davvero, pessoianamente recita il ruolo del vitalista. Anche il Chisciotte interpreta un ruolo, porta in scena un personaggio.

Vorrei a questo proposito provare ad approfondire un già evocato tema antropologico-filosofico: penso che l'uomo del mito sappia di fingere eppure necessariamente finga. La sospensione della sospensione della incredulità (Coleridge raddoppiato) genera struggimento e, per quanto riguarda il polo filosofico-giuridico, alimenta un possibile senso di giustizia. Questo fingere sapendo di fingere è il segreto non sporco della letteratura<sup>6</sup>, mostrato da Don Chisciotte, specie nel suo secondo libro in cui il cavaliere incontra persone che hanno letto il tomo contenente la prima parte delle sue avventure e che è quasi una teoria generale della  *fictio iuris*. Questo fingere è una teoria letteraria dell'umano (certo, un po' calcando la mano) e del diritto, perché la letteratura è sì sperimentazione deleuziana ma anche, lo si diceva, riflessione su quella. Essa è inoltre sfida al concetto su un tentato piano non concettuale, pur rivelandosi una sfida che in parte fallisce. Tuttavia, nemmeno voglio fare un feticismo della letteratura: la letteratura necessita della filosofia, questa potenza del concetto deleuziana. Il punto è che allo stesso tempo consente l'emersione del non concettuale.

Venendo più precisamente a Chisciotte, bisogna dire che le interpretazioni si sono moltiplicate. Tralasciando grandi come Ortega y Gasset e Francisco Rico, cito due importanti tesi contrapposte: per Auerbach nel Chisciotte c'è gaiezza assoluta, mentre secondo Unamuno la battaglia del cavaliere è contro la morte. Si potrebbe fare un discorso sul vitalismo tragico che accordi un poco le due idee.

Ciò che mi preme sottolineare è però la tesi secondo cui "l'eroe impazzisce per spiare la nostra banalità, la nostra ingenerosa mancanza di immaginazione" (Deleuze 1996: 185) e ancora di più quella secondo cui "Don Chisciotte vive per fede pur sapendo, come mostrano i suoi momenti di lucidità, di credere in una finzione e, pur sapendo, almeno a sprazzi, che si tratta solo di una finzione. Dulcinea è una finzione suprema, e Don Chisciotte, un lettore appassionato, è un poeta d'azione che ha creato un mito grandioso" (Deleuze 1996: 190). Questa consapevolezza di credere in una finzione, che esplose nel secondo volume, è particolarmente significativa per il discorso filosofico-giuridico. Si potrebbe in un certo senso contrapporre antropologicamente questo chisciotismo al bovarismo. La fede nella letteratura sospende la sospensione di incredulità e non c'è un problema di straniamento, in questa sorta di girardiana verità romanzesca (Girard 2002). Nemmeno si tratta di credere di credere, ma di credere sapendo di non credere. Eppure, vista la complessità del fondamento evanescente ma insistente, nemmeno qui finisce il discorso, visto che invece capita eccome che si creda davvero (i momenti di vera follia di Chisciotte, interessanti per un'idea di ragione oltre quella cartesiana, o forse proprio cartesiana, secondo l'ipotesi di Derrida): il punto è che questo non si può stabilire in anticipo, come d'altronde emerge nel paradossale concettualismo evenemenziale di Deleuze, in cui non è decidibile se venga prima la creazione o l'evento, contraddizione che viene qui salvata seguendo l'ipotesi di una forma letteraria di vita.

---

<sup>6</sup> Uso qui quest'espressione in relazione al "piccolo sporco segreto" che secondo Deleuze, il quale riprende Fitzgerald, è ciò attorno cui ruota molta letteratura. Cfr. Deleuze-Parnet 2011: 48.

## 10. “Il mezzo” e il concetto

Va accennata dunque la critica al concettismo di Deleuze.

Quest’ultimo usa sì tanto la letteratura, ma forse dovrebbe essere più letterario, per evitare un dominio altrimenti eccessivo del concetto. Credo si possa estendere questa critica al diritto, ciò che mi appare legato alla critica del concettismo trascendentale, storico e dell’evento. Si avrà così una antropologia criticamente deleuziana *law and humanities*, superando il concettismo come metodo e le sue vicende epistemologiche, di filosofia della storia ed evenemenziali. Dal “mezzo”, il giurista deleuziano si trova a fingere — mettere in forma — il vitalismo e può usare questa forma anche per correggerne i vizi, ciò che significa una critica al realismo attraverso l’introduzione del problema del male. Vedendo l’Euridice che svanisce (evento non concettualista, personalistico e letterario), ci si prepara dal mezzo alla destinazione più che rivangare l’origine, che rimane trascendentalmente cantata, in un divenire non storico.

Vorrei però qui sostenere che l’immagine di pensiero alternativa deleuziana può forse essere usata proprio per mostrare alcuni problemi in Deleuze. La letteratura, soprattutto, può in un certo senso frenare la deriva che mi pare esistere talora in Deleuze e nei deleuziani, consistente nel diventare filosoficamente, lo dico in modo un po’ ironico, più macchinosi che macchinici. Credo che questa deriva forse dipenda dal fatto che Deleuze individui una stringente centralità filosofica del concetto e proporrei dunque un divenire-letteratura di Deleuze per assottigliare questa centralità. Se pure in Deleuze il concetto è legato all’affetto, esso comunque rimane, in un certo senso, di nuovo un po’ ironico, troppo concettoso e se esiste, sempre accordando fiducia a Jesi, una mitopoiesi ironica, dovrebbe esistere pure un filosofopoiesi ironica: si pensi a Rorty (1989, ma non accogliendo in toto il narrativismo rortyano: dal nostro punto di partenza, si fa più attenzione a una idea di verità come evento, concezione che in Deleuze, lo si diceva, si affianca e battaglia con una tendenza costruttivista). Si tratterebbe, forse oltre Deleuze, di costruire personaggi letterario-mitologici e non solo concettuali. Superando il concettismo, il metodo del mito del deleuziano De Castro (2017, se ne dirà) dovrebbe farsi metodo mitico, ciò che conduce ad un modello antropologizzante.

## 11. Metodo mitico come forma dell’umano del “mezzo”

La nostra antropologia deleuziana va definita, precisata. Importante è secondo questa proposta il ruolo del mito. Questo mito, come si accennava, non deve essere storicamente assegnato. Esso risulta piuttosto un mito in cui si muove, con Jesi, tra materiali mitologici, entro macchine mitologiche. Secondo l’ipotesi seguita, in cui fingiamo di provare sia il dolore sia la felicità che davvero proviamo<sup>7</sup> (in accordo con la versione di Pessoa e quella apocrifia), si ha sempre bisogno del mito: il diritto vivente, come il vitalismo nella letteratura, ha bisogno di raccontare il proprio.

Il mito, sì, ma quale? C’è una pluralità di miti o un solo mito? Dove e come attestarne l’esistenza, la vigenza?

Il mito in rapporto al diritto non è solo una storia con alcuni snodi, dall’emersione greca agli spunti romanistici, la fondativa tecnica della *fictio* e poi il medioevo con la

---

<sup>7</sup> Mi riferisco al famoso verso di Pessoa che dice: “Il poeta è un fingitore. Egli finge così completamente da provare il dolore che davvero prova” (cfr. Pessoa 1979: 165).

metafora del *corpus* e ancora il testo come istituzione (Heritier 2001), i miti della modernità giuridica (Grossi 2007) sino al nostro neo-barocco contemporaneo (Sherwin 2011; Siniscalchi 2017). C'è qui nel mito sottolineato un elemento antropologico. Il tratto mitologico, che emerge nella lettura orfica accennata, è il cuore del credere come finzionalismo che accomuna diritto e letteratura. Ritengo che quel credere vada indagato antropologicamente. Il mezzo, infatti, implica come tratto istituzionale “l'essere dentro” di chi parla. La letteratura come problema della forma del vitalismo indica anche questo. Falstaff, si diceva, è felice ma deve mostrare, fingere, esagerare la propria felicità (e il dolore sarà sempre in agguato). Pessoa (2020) stesso finge di essere felice (o triste).

Dunque, come posizione antropologica si dirà: il fingere è la messa in forma della felicità, ma anche la reazione all'infelicità. Così si ha uno schema non amartiologico: il poeta fingitore è suggerito come modello dell'umano e, più modestamente, del giurista. Nel diritto il fingere è dispiegarsi della fantasia, ma anche modalità di immaginare una giustizia da opporre al problema del male.

Questo tratto comune di letteratura e diritto implica il movimento da metodo del mito a metodo mitico. Il metodo del mito, decastriano, è qualcosa di opposto al mito del metodo cartesiano, ricavato dal sapere amerindiano e dunque risulta forma espressiva dell'anti-concettismo di cui si diceva<sup>8</sup> (Blumenberg 2009 in questo senso forse parlerebbe di aconcettualità). Questo anticoncettismo, inteso come metodo, opponendosi alla storia come concettualità, alla trascendentalità come concettualità, all'evento come tentativo di teoria generale dell'evento, schiude la porta al semplice e umano incontro.

Il metodo mitico, nella teoria letteraria, è teorizzato, ed esercitato, da Thomas Eliot (1923). Il movimento dal mito al mitico è qui invece rilevante come tratto metodologico del mezzo, in senso ulteriore rispetto a quello eliotiano.

Da un lato questo passaggio consente l'utilizzo del registro comico e di quello tragico insieme, una sorta di serio-comico bachtiniano. Eliot si muove, con i suoi materiali mitologici, al fine di elaborare una strategia per dare senso al caos, che è d'altronde il problema del diritto di fronte alla realtà. Se, nei *Quattro Quartetti*, riflettendo di origini e quasi deleuzianamente, indica come dobbiamo sempre riprendere il lavoro per dare senso alle cose di prima vedendole come fosse la prima volta, ne *La terra desolata*<sup>9</sup> propone “ravvicinamenti di cose disparatissime, tra le quali non è sempre agevole stabilire associazioni e analogie” (Praz 2003: 36). Il suo modernismo pare, in fondo, analizzato nel nostro mezzo, un antichismo travestito: certo le tecniche e le sensibilità sono cambiate, ma il metodo mitico come cifra di una metaletterarietà originaria non può essere secondo questa analisi un *novum* radicale. Non si discute infatti qui di critica letteraria di per sé, ma in un senso finalizzato ad una filosofia della letteratura in rapporto al diritto.

Come si anticipava, l'utilizzo del comico — che caratterizza personaggi richiamati, Falstaff e Don Chisciotte — è necessario dal “mezzo”, dove non c'è un'immediatezza rivelata dell'origine, in quanto tale seriosa, non c'è una profezia immediatamente fruibile (anche se complessa è la figura del profeta in rapporto alla postmodernità e in un certo senso il comico è un profeta senza profezia) e ogni simbolo cade sull'altro, con accostamenti eccentrici. Così è se si radicalizza la “originarietà” (e forse l'archioriginarietà o la trascendentalità originaria) del metaletterario.

---

<sup>8</sup> Nel testo *Metafisiche cannibali* (De Castro 2017), l'antropologo brasiliano tematizza il ruolo che il mito esercita nell'epistemologia amerindia.

<sup>9</sup> Per evitare di appesantirla, non indicherò in bibliografia i testi di Eliot, come quelli degli altri “grandi” citati (Cervantes, Shakespeare, Pessoa) e, più in generale, non indicherò le opere letterarie o cinematografiche, a meno che da queste siano tratte delle citazioni.

Il metodo mitico, intriso di ironia e giustapposizioni anti-narrative (ma dinsgiuntivamente rimanendo nella narrativa), indica soprattutto la valenza poetica del collocarsi nel mezzo e di più la valenza antropologica di un'immagine del pensiero veicolata da questa idea di letteratura.

## 12. Metodo mitico come discorso del centro del canone

Se il metodo mitico ha qui una volenza ultraletteraria, occorre all'inventario che si stila anche chi lo avversato, ossia Harold Bloom, e soprattutto per la sua idea di canone (1996). Essa muove da una lettura vichiana, la quale presuppone un susseguirsi delle età ed è quanto il critico americano teorizza come accostamento alla letteratura: qui viene utilizzato, in un ulteriore piano, per collocare il mezzo da cui si muove.

Bloom, il quale sostiene di essere ormai l'unico a difendere l'autonomia dell'estetico, idea che il critico stesso pare però non riuscire a sostenere fino in fondo, si contrappone, seguendo l'analisi di Cortellessa (Ivi: 9<sup>10</sup>), a Eliot ne *L'angoscia dell'influenza*, sostenendo che i poeti forti si travisino l'un l'altro liberando la propria immaginazione, attraverso il passato modificato dal presente: questa è la temporalità immaginata dal critico. Come Bloom (1997) opina però nella *Mappa della dislettura*, la formazione del canone non è arbitraria. I poeti sopravvivono infatti grazie a quella che definisce una "forza inerente" e divengono parte della tradizione. Contro l'idea eliotiana della trasmissione come vettore della tradizione, l'idea bloomiana è quella della dislettura dunque della misinterpretazione.

Scriva Bertinetti rispetto ai rapporti di Bloom con Eliot che "Nel suo primo fondamentale saggio, *L'angoscia dell'influenza* (1983), la presa di distanza non era ancor così netta, tant'è vero che vi leggiamo che non è così azzardato ritenere che se il presente (letterario) trova la sua guida nel passato, a sua volta il passato è modificato dal presente. Ma nei saggi successivi la rottura liberatoria si realizzò pienamente, contrapponendo al classicismo eliotiano l'idea anticlassicista di una tradizione fondata sulla discontinuità anziché sulla continuità. Il concetto di discontinuità implica il fatto che il grande scrittore trova la sua strada in contrasto con l'opera dei grandi autori che l'hanno preceduto."<sup>11</sup> Va qui sottolineato che anticlassicismo e discontinuità non eliminano il fatto che il canone si dia comunque, anche se è un canone aperto, come in Eco si dà comunque all'opera, anche se aperta.

Il canone è importante per l'idea di mezzo. Si può immaginare in questo senso il centro come centro del canone, che però viene sempre rivisitato, secondo l'idea borgesiana per cui il dopo rilegge il prima, in un'ulteriore dinamica temporale oltre il tempo mitico. Se il centro è luogo dell'interrogazione epistemologica, luogo antropologico della non originarietà del soggetto (eteronimia), tempo mitico della non origine, luogo trascendentale del metodo mitico, esso è anche centro canonico di un canone in costante ridefinizione.

Oltre a edificare l'idea di canone (e altre, evidentemente), la teoria di Bloom, come si anticipava, è in prima battuta tesa a difendere l'autonomia dell'estetico, divenendo avversaria di quella che il critico definisce "scuola del risentimento". Bloom, autonominatosi "ultimo arroccato sul fronte del sublime", immagina però per la

---

<sup>10</sup> Cortellessa riporta nell'*Introduzione* una frase di Bloom secondo cui l'influenza di Emerson si esercita allo stesso modo su altri autori come Whitman e Hart Crane e sulla geopolitica americana.

<sup>11</sup> Tratto dall'*Indice dei libri del mese* del 15 febbraio 2020.

letteratura un ruolo che trabocca dal confine estetico, ad esempio scrivendo che “quando si legge, si affronta se stessi e altri e in ciascun confronto si va in cerca di potere. *Potentia*, il *pathos* di una vita più intensa, o per esprimersi in modo riduttivo, il linguaggio del possesso”<sup>12</sup>. Questa idea emerge nelle tesi sul ruolo della lettura come piacere forte: il valore estetico, d'altronde, già per Nietzsche, consiste nel rinunciare a piaceri più facili per più difficili (Bloom 1996: 75).

Secondo l'interessante suggestione di Gertrude Stein glossata da Bloom, noi leggiamo per noi stessi e per sconosciuti (Bloom 1996: 72). Il punto centrale di questa antro-psicologia foraggiata dal nostro è messa in scena attraverso Shakespeare, il quale insegna a origliare sé stessi.

Dunque, riassumendo, c'è in Bloom un'idea di canone aperto dominato da agonismo, effrazione, da poeti i quali, più che in rapporto alla realtà sociale, agiscono e pensano in relazione a una sempre rivista tradizione, ma emerge anche un purismo estetico. Se ci si chiede cosa soggiaccia filosoficamente a questa costruzione, si trova lo gnosticismo di una così definita “religione americana”<sup>13</sup>, in cui ogni poeta è uno gnostico in lotta con la tradizione e con la parte di sé legata alla tradizione. Contro il marxismo, per Bloom si lotta contro di sé prima e più che contro o per una classe sociale.

Pur criticandone l'ispirazione gnostica (in accordo con una teoria dell'evento o almeno un'etica degli incontri), si vuole qui sottolineare positivamente, e in accordo con Lagioia, il valore fondamentale antropologico di questa concezione bloomiana: “chi ama davvero la letteratura (...) lo fa per un desiderio di altrove che non ha nulla di evasivo. Al contrario è una brama che ci spinge verso una più piena umanità, un viaggio che ci può far trovare faccia a faccia con l'assoluto, e ancor meglio, (...) ci porta addirittura a confonderci con esso, per quanto l'assoluto e il sublime possano toccare gli umani”<sup>14</sup>.

Estetica-etica è dunque il raccordo che tramite Harold Bloom (e anche contro la sua autoanalisi) va rimarcato: l'origliare sé stessi mentre si parla, ossia la lezione amletica di Shakespeare, raddoppiata con la coppia Chisciotte-Panza, indica che proprio tramite l'estetico si sfugge al purismo letterario.

Qui sembra che questa filosofia della letteratura (una sorta di *tournant littéraire* in fenomenologia), questo origliarsi, questo drammatico fare i conti con la propria solitudine indichino ancora una modalità “letteraria” di conoscere, quella che si indagava come trascendentale, come metaletteratura, come antropologia, come metodo mitico.

Sembra di più, in un senso paradossalmente antibloomiano, e certamente antikelseniano, che possa restituire al diritto formalisticamente inteso il dominio dell'interrogazione di giustizia.

### **13. Conseguenze filosofico-giuridiche. Pensare affettivamente il diritto dal “mezzo” in un senso istituzionalistico ma letterario**

La nostra antropologia filosofico-giuridica dal mezzo, finzionalistica (credere nel diritto), non storicista, evenemenziale, letteraria, mitologica e (come si accennerà) affettiva può farsi modo per pensare al diritto.

---

<sup>12</sup> Cfr. Bloom 1996 nell'Introduzione di Cortellessa, p. 11, contenuta ne *I versi infranti* di Bloom.

<sup>13</sup> Questo è il titolo di un altro testo bloomiano.

<sup>14</sup> L'articolo da cui sono tratte queste parole è comparso su *Repubblica* il 16 ottobre 2019 in occasione della morte del grande critico americano.

L'anticoncettismo mitico, dal "mezzo", è un tentativo di riannodare, a livello di teoria, il rapporto tra diritto e giustizia. Tramite questo accostamento occorre ripensare alle cose vecchie come se fossero nuovissime, *à la Thomas Eliot*. Il giurista melancolico garantisce il movimento, perché, installato nel tempo mitico, ha i biancospini di *Méséglise* sempre a portata di mano.

Questo giurista deve prendere posizione. C'è sempre una comparente/scomparente Euridice che fa segno, araldo della Giustizia. L'essere all'altezza di questo incontro diviene una predisposizione di finzioni, entro le quali sempre ci si domanda perché si stia dando seguito a quel certo segno. Collocati in questo agone, non c'è una teoria su cui sorreggersi o una Storia che indichi la via.

Nel mezzo, c'è spazio ampio per il paradosso: la scomparsa della stessa arte e della stessa letteratura, che tenderebbero essenzialmente alla non-arte e alla non-letteratura<sup>15</sup>, può a un tempo essere rifiutata e articolata come rapporto fra diritto e giustizia. L'opera d'arte – e il canone – con buona pace degli avanguardisti resistono, ma in effetti il buon diritto è quello che tende a scomparire nella giustizia. L'insistenza dell'opera (o del canone) serve dunque alla propria scomparsa finzionalistica, così come il diritto deve esserci per scomparire *finzionalmente* nella giustizia.

Ci si muove dal sublime, dal puro estetico e, come mostrato da Bloom, ciò conduce a un punto etico/politico e non ideologico, il luogo dell'interrogazione di giustizia. In tal senso l'arte garantisce un approdo *lato sensu* giuridico contro il formalismo estetico e la politicizzazione. Il questo mezzo, il diritto si situa tra la Scilla di Kelsen e la Cariddi del riduzionismo politico.

La letteratura, da Bloom a Fortini, consente un transito dal sublime alla verifica dei poteri, dal bello all'istituzionalismo letterario<sup>16</sup>.

Se sul versante trascendentale o fondativo si contrappone la letteratura/ narrazione come formalismo alla letteratura/eteronomia come giustizia, sul piano degli effetti è proprio il dominio della poesia, del sublime a suscitare l'interrogazione critica.

Questa interrogazione, coerentemente con le sue premesse, viene svolta non nel quadro di una teoria conclusa, ma in un senso umanistico, sapienziale. Se in letteratura il mezzo eccede il teorico invitando all'analisi idiosincratice e legata alle intuizioni del critico<sup>17</sup>, nella filosofia del diritto il passaggio è quello dalla teoria generale del diritto all'interrogazione umanistica e personale (ma sempre comunitaria: anche da soli, si è visitati dagli eteronimi) sulla giustizia.

---

<sup>15</sup> Secondo l'analisi svolta da Pierre Zaoui, che riprende Blanchot, l'opera rende l'arte presente solo col suo dissimularsi e sparire (2015, ed. kindle, pos. 1141). Per Fortini invece il discorso poetico e artistico "anzi tutte le sue tormentose e ironiche negazioni si comporranno in una forma, nell'odiata e inevitabile opera" (1997: 80). Secondo la mia proposta, la resistenza del canone si dà proprio perché c'è uno scomparire finzionalistico dell'opera (o dello stesso canone). Questo finzionalismo si ravvisa anche nel movimento secondo cui il diritto scompare nella giustizia.

<sup>16</sup> Secondo la mia analisi, il passaggio dal sublime alla critica è in sostanza mostrata dal "rovescio" di questi due autori. "Verifica dei poteri" è il titolo di una famosa opera di Fortini (1997). "Istituzionalismo letterario" è un'espressione fortiniana contenuta nell'opera. Non posso intrattenermi sulla prospettiva di Fortini: un approfondimento del ruolo fortiniano nel quadro teorico che delinea, come di altri snodi accennati nel testo, è contenuto in Campo 2021, 2022.

<sup>17</sup> Oltre a Bloom, citiamo come critici del formalismo teorico nella critica letteraria, nonché come autori di bellissime, seppure diverse tra loro, critiche autoriali e idiosincratice della letteratura, Bellocchio 2020 e De Benedetti 1970. Un'articolata riflessione critica su questo ruolo della critica (con particolare riferimento ai due autori appena citati oltre che a sé) è contenuta in Berardinelli 2021.



Ciò poggia su una concezione affettivista,<sup>18</sup> che muove oltre Deleuze<sup>19</sup> e si basa su un ri-articolazione del rapporto tra affettivo e cognitivo, forse adatta a quello che, superando Foucault, potremmo chiamare secolo post-deleuziano<sup>20</sup>.

Secondo questo accostamento, il cognitivo è una declinazione, pur critica, dell'affettivo, come, per dirla in modo assai rapsodico, si vede con la sospensione della sospensione di incredulità che mantiene il darsi del sublime.

La relazione che si immagina è disegnata dalla letteratura. Essa infatti garantisce il pluralismo eteronimico, dunque il fingere anche il dolore – o la giustizia – che davvero si provano. Tuttavia, esiste anche la possibilità che l'affettivo (il dolore o giustizia sentiti, nel mezzo) venga prima e il dirlo in un senso cognitivamente debolista sia solo una modalità espressiva. “Solo” per modo di dire, dal momento che proprio questa espressività consente il meccanismo della critica – grazie all'eteronimo che non creda fino in fondo (o che si rappresenta a questo modo) –, garantisce un approdo pluralistico.

La letteratura è il luogo in cui esiste una possibilità di critica poetica, ove all'interno della sospensione di incredulità si possa credere senza divenire creduloni. La pluralità di eteronimi interpreti suggerisce invece una polifonia costitutiva, ossia un modo di credere (tra sublime e critica) letterariamente connotato, che produce incessantemente un'istituzione letteraria del giuridico.

Esiste un'indecidibilità del meccanismo di questa credenza che sorregge l'istituzione. Si può, cognitivamente parlando, uscire dal mezzo e, collocati in un “fuori”, svolgere una critica alla credenza. Si ritorna tuttavia per forza nel mezzo stesso, ove l'elemento affettivo è inemendabile (e forse, tema qui non affrontabile, pre-struttura il cognitivo).

Dunque, l'accesso al tempo mitico tramite il metodo mitico è un poter vedere nel diritto la giustizia, che scompare come Euridice: rimane, in questo senso, il sospetto che in qualche modo la giustizia la si veda davvero.

Con questi contorni, forse, il tema del fondamento smette di essere una questione formalistica. Intendendo la letteratura come diritto, (e sottolineandone la capacità istituyente), esso diviene o ritorna una grande questione antropologica.

## **Riferimenti bibliografici**

Andronico A., 2012. *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Torino: Giappichelli.

Beistegui M., 2007. *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Milano: Mimesis.

Bellocchio P., 2020. *Un seme di umanità. Note di letteratura*, Macerata: Quodlibet.

Berardinelli A., 2021. *Giornalismo culturale. Un'introduzione al millennio breve*, Milano: Il Saggiatore.

---

<sup>18</sup> La svolta affettiva in metafisica, e il suo rapporto con le neuroscienze, a partire da autori come Panksepp e Damasio è tematizzata in Heritier 2016 e in successivi scritti dell'autore.

<sup>19</sup> Una critica all'affettivismo immanentista deleuziano è svolta da Sherwin 2016.

<sup>20</sup> Il secolo deleuziano è un'espressione foucaultiana contenuta nella prefazione di Deleuze 1971.

- Blanchot M., 1983. *La letteratura e il diritto alla morte*, in Id., *Da Kafka a Kafka*, Milano: Feltrinelli.
- Bloom H., 1996. *Il canone occidentale*, Milano: Rizzoli.
- \_\_\_\_\_, 1997. *Una mappa della dislettura*, Milano: Spirali.
- \_\_\_\_\_, 2019. *Il demone di Shakespeare. Cosa possiamo imparare da Cleopatra e Falstaff*, Milano: Rizzoli.
- Blumenberg H., 2009. *Paradigmi per una metaforologia*, Milano: Raffaello Cortina.
- Caffo L., 2020. *Il cane e il filosofo. Lezioni di vita dal mondo animale*, Milano: Mondadori.
- Campo A., 2021. *Da Deleuze all'eteronimia. Ontologia, mito: un percorso di diritto e letteratura*, Milano: Mimesis.
- \_\_\_\_\_, 2022. *Da Deleuze all'eteronimia. Per un istituzionalismo letterario-giuridico*, Milano: Mimesis.
- M. Carbone, 1999. "I veri biancospini sono i biancospini del passato", in *The Contemporary Heritage*, Chiasmi International, Volume 1, Vrin-Mimesis-University of Memphis.
- Coccia E., 2016. *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris: Bibliothèque Rivages.
- De Benedetti G., 1970. *Il personaggio uomo. Saggi critici*, Milano: Il Saggiatore.
- De Castro E. V., 2017. *Metafisiche Cannibali*, Verona: Ombre Corte.
- Deleuze G., 1967. *Marcel Proust e i segni*, Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_, 1971. *Differenza e Ripetizione*, Bologna: Il Mulino.
- \_\_\_\_\_, 1996. *La letteratura e la vita*, in Id. *Critica e Clinica*, Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze G. e Guattari F., 1996. *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_, 2003. *Mille piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Roma: Cooper.
- Deleuze G. e Parnet C., 2011. *Conversazioni*, Verona: Ombrecorte.
- Derrida J., 2002. "Cogito e storia della follia" in *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi.
- Donà M., 2020. *Di qua di là. Ariosto e la filosofia dell'Orlando Furioso*, Milano: La nave di Teseo.
- Eliot t., 1923. *Book Reviews: Ulysses, Order, and Myth*, Chicago: The Dial.
- Fortini F., 1997. *Verifica dei poteri. Scritti di critica e istituzioni letterarie*, Torino: Einaudi.
- Foucault M., 1998. *Il pensiero del fuori*, Milano: SE.
- Gehlen A., 2010. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Mimesis.
- Girard R., 2002. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano: Bompiani.
- Grossi P., 2007. *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.
- Hart H., 1961. *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon.
- Heritier P., 2001. *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Torino: Giappichelli.

- \_\_\_\_\_, 2012a. *Estetica giuridica. Vol. 1 Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Torino: Giappichelli.
- \_\_\_\_\_, 2012b. *Estetica giuridica. Vol. 2 A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Torino: Giappichelli.
- \_\_\_\_\_, 2016 (a cura di). *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities*, Torino: Giappichelli.
- Jesi F., 1968. *Letteratura e mito*, Torino: Einaudi.
- Kantorowicz E., 1989. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino: Einaudi.
- Kelsen H., 2000. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.
- Madera R., 2019. *Una filosofia per l'anima All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Milano: Philo.
- Manderson D., 2003. "From Hunger to Love: Myths of the Source, Interpretation, and Constitution of Law in Children's Literature", *Law and Literature*, Vol. 15, No. 1.
- Pessoa F., 1979. *Una sola moltitudine vol. 1*, a cura di A. Tabucchi con la collaborazione di M.J. de Lancastre, Milano: Adelphi.
- \_\_\_\_\_, 2020. *Teoria dell'eteronimia*, a cura di V. Russo, Macerata: Quodlibet.
- Praz M., 2003. *Cronache letterarie anglosassoni, Storia e Letteratura*, Collana: Letture di pensiero e d'arte.
- Preve C., 1994. *L'eguale libertà Saggio sulla natura umana*, Milano: Vangelista.
- Rastello L., 2018. *Dopodomani non ci sarà. Sull'esperienza delle cose ultime*, Milano: Chiarelettere.
- Regazzoni S., 2018. *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Milano: Feltrinelli.
- Ricoeur P., 2008. *Tempo e racconto. Volume 1*, Milano: Jaca book.
- Rorty R., 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: University Press.
- Sherwin S., 2011. *Visualizing law in the age of digital baroque: arabesques and Entanglements*, New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_, 2016. "Troppo tardi per pensare. La curiosa ricerca di un potenziale emancipativo in affetti senza senso e qualche implicazione giurisprudenziale", in Heritier P. (a cura di), *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities*, Torino: Giappichelli.
- Siniscalchi G., 2017. *Barocco Giuridico. Osservatori, osservanti, spettatori*, Napoli: Franco Angeli.
- Sloterdijk P., 2004. *Non siamo ancora stati salvati*, Milano: Bompiani.
- Vattimo G., 1996. *Credere di credere*, Milano: Garzanti.
- Zaoui P., 2015. *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, Milano: Il Saggiatore.