

Interpretare / Sperimentare.

*A proposito del concetto di «loi» in Montesquieu**

Tommaso Gazzolo
(Università di Sassari)

Il saggio qui presentato muove dall'opposizione tra la definizione delle «leggi» presente nell'Esprit des lois e la concezione classica della legge propria della tradizione giuridica occidentale. Attraverso un'analisi critica della teoria dell'interpretazione di Jean Domat, si tenta in particolare di rilevare le differenze tra le nozioni di ratio e di esprit.

Keywords: *Montesquieu; Domat; legge; rapporto; ratio; esprit*

1. Introduzione

La possibilità di pensare le leggi, secondo la definizione di Montesquieu, come «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose», segna una linea di opposizione alla concezione della legge intesa come *comando*, *prescrizione*, propria della tradizione giuridica moderna. Rispetto a questa concezione, si può tentare di sviluppare la tesi secondo cui non «la legge è un comando», ma «le leggi sono rapporti». *Le leggi*, scrive Montesquieu, non *la legge*, come a precisare da subito l'impossibilità di pensare qualcosa come una singola legge, determinata ed indipendente dalle altre. Non si dà mai la legge: sempre e soltanto leggi, ossia rapporti, e rapporti tra termini che a loro volta non sono che rapporti, che non si danno mai se non come rapporti (così che, propriamente parlando, si dovrebbe sempre parlare delle leggi come *rapporti-di-rapporti*).

Le leggi sono dunque rapporti (*rapports*): è in questo passaggio che si dà la possibilità di una scrittura del diritto in opposizione al carattere *giuridico*, *normativo*, alla legge come *prescrizione* (*prescription émanant de l'autorité souveraine*), al suo “ordine del discorso” (*établir, porter une loi, avoir force de loi*, ecc.). *Lois*, per Montesquieu, non si riferisce mai ad «un semplice atto del potere», né ad un far-segno, ad un rimando al diritto come «insieme di segni». Nella concezione “classica” della legge, infatti, quest'ultima sarebbe sempre pensata come *segno d'una volontà* (storicamente: volontà del sovrano, del legislatore), volontà che comanda – prescrive – attraverso una disposizione, il cui *significato* sarebbe una norma. È, pertanto, ad una *logica del segno* (significante/significato) che la legge-comando risponde, laddove la definizione di Montesquieu permette, invece, di pensare uno spostamento, un passaggio essenziale, che, nel corso del testo, viene indicato come dal “segno” al “senso” (*esprit*). Tale spostamento viene analizzato soprattutto nel confronto tra Domat e Montesquieu: mentre, infatti, nel primo l'*esprit des lois* è sempre pensato come il *significato* della legge, idealmente già-dato, in Montesquieu l'*esprit* indica l'apertura al senso, ad un senso che non è mai già-dato, ma si produce soltanto nei *concatenamenti* delle leggi.

I diversi passaggi qui presentati tentano, dunque, di avvicinarsi alla scoperta di un nuovo senso della legge, che possa farsi contro la tradizione e la sua logica. È Montesquieu l'autore che ha «aperto la strada»: *étudier la jurisprudence, c'est chercher ces rapports*.

2. La legge divina in Spinoza

* Per un'esposizione più articolata delle argomentazioni sviluppate nel presente contributo, mi permetto di rinviare a T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Napoli, Jovene, 2014.

Sono essenzialmente due le linee di riflessione sul concetto di «legge» che, attraverso Montesquieu, si tentano qui di delineare. Anzitutto, il passaggio, lo spostamento, dalla *legge-comando* alla *legge-rapporto*. Qui non è in questione, semplicemente, lo scarto rispetto al concetto *normativo*, prescrittivo della legge, quanto, come si avrà modo di osservare, rispetto all'economia che lo rende disponibile (all'interno della quale si danno le opposizioni descrittivo/prescrittivo, constatativo/performativo), la quale anzitutto è un'economia del *segno*, del diritto come insieme di *segni*.

Questo passaggio rende possibile, pertanto, pensare la legge in tutt'altra logica rispetto a quella entro cui si inscrivono le separazioni legge fisica/legge giuridica, legge naturale/legge positiva, ecc., in una logica altra da quella del significato, e che è la logica dell'*esprit*, del senso, della concatenazione dei rapporti. A partire da qui, si dà la possibilità di una nuova scrittura della legge e, in particolare, di un concetto di *dover-essere* che non soltanto sia in opposizione al *dovere normativo* (al δέον), ma sia irriducibile alle separazioni morale e diritto, etica e diritto, che hanno segnato, a partire almeno dalla modernità, la questione dell'obbligo di obbedire al diritto.

Occorre, allora, muovere nuovamente da quel primo «passaggio» che l'*esprit des lois* realizza: quello dalla discorsività *prescrittiva* della legge (legge come *norma*, *imperativo*, *dovere-normativo*) alla legge intesa come *rapporto*.

Questa possibilità di determinare il concetto di «legge» secondo una duplice articolazione, due *livelli differenti*, è in qualche modo già anticipata – e lavorata – dalla filosofia di Spinoza. Già in Spinoza, infatti, la legge (nel caso di Spinoza, è la *legge divina*) si definisce attraverso due diverse istanze, le quali corrispondono, rispettivamente, ai due *gradi* o generi di conoscenza: quello della conoscenza confusa ed inadeguata (*immaginario*) e quello della conoscenza adeguata.

La legge, infatti, può essere pensata secondo la conoscenza *inadeguata* delle cose, quando siamo «ignari delle cause delle cose». È una conoscenza falsa, confusa, della legge, che rivela una condizione di schiavitù. Chi pensa la legge a questo livello è l'uomo in quanto *schiavo*, in quanto subisce le affezioni, in quanto è *impotente* di fronte alle passioni. Avremo, allora, un livello in cui la legge non è che un'idea falsa, inadeguata, e che si fonda sull'impotenza e la schiavitù.

Si dà, tuttavia, per Spinoza un secondo livello, all'interno del quale si può pensare un concetto adeguato di «legge», il suo *vero* concetto. C'è dunque la possibilità di un passaggio dall'*immaginario* al vero, dall'*ideologia* alla conoscenza¹: «tutte le nozioni, con cui il volgo suole spiegare la natura, sono soltanto modi dell'immaginare, e non indicano la natura di nessuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione»².

Spinoza cambia il senso di ciò che s'intende solitamente con «legge». Ne è consapevole, ed avverte: «la parola legge sembra applicarsi alle cose naturali soltanto in senso traslato», in quanto «comunemente per legge non s'intende altro che un comandamento che gli uomini possono osservare o trascurare, come quello che *costringe* la potenza umana al di qua di certi limiti, oltre i quali essa si estende»³. Quando parliamo di legge, intendiamo sempre riferirci ad una costrizione, un comando, un «tu devi» che ci viene imposto, per *limitare* la nostra potenza d'agire.

Tutto ciò corrisponde, secondo Spinoza, al piano della conoscenza inadeguata. Va bene per il *volgo*, per tenerlo a freno. Così si finisce col dire che «per legge più che altro si intendesse un modo di vivere imposto agli uomini dall'autorità di altri, e che, di conseguenza, coloro che obbediscono alle leggi si dica che vivono sotto le leggi, e appaiano come schiavi di esse»⁴. Pensare la legge come *comando*, come obbedienza imposta da un uomo sull'altro, è il pensiero degli *schiavi*. A questo livello, la *lex* è la limitazione dello *ius*, della potenza.

¹ Sulla possibilità di leggere l'*immaginario* di Spinoza come *teoria dell'ideologia*, cfr. L. Althusser, *L'unica tradizione materialista* (1985), in Id., *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, pp. 77-99. Per un'introduzione al concetto di «immaginario» in Spinoza, cfr. M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.

² B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Libro primo, *Appendice*, tr. it. di S. Giametta, Torino, Bollati Boringhieri, 2006³, p. 40.

³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972, p. 104.

⁴ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 104.105.

Spinoza, tuttavia, introduce – in corrispondenza con il secondo genere di conoscenza – un’inversione radicale del senso della legge. È la corrispondenza con Guglielmo di Blyenbergh che gli consente, per la prima volta, di delineare i termini essenziali del passaggio ad una concezione diversa della legge.

Nella prima lettera, Blyenbergh formula una serie di critiche a Spinoza. In particolare, secondo Blyenbergh la definizione della *volontà* contenuta nell’*Etica* obbligherebbe Spinoza a dover ammettere che Dio sarebbe la causa del male. Infatti, se Dio crea il movimento delle sostanze – e la volontà non è che un movimento della mente, per Spinoza – allora Dio deve ritenersi «la causa, non soltanto della sostanza della mente, ma anche di ogni tendenza e movimento della mente stessa, ciò che noi chiamiamo volontà». Se Adamo ha peccato, prosegue Blyenbergh, allora la causa di quel male è Dio stesso:

Per esempio, se l’anima di Adamo vuol mangiare del frutto proibito, ciò significa, in base a quanto detto, non soltanto che la volontà di Adamo vuole per influsso di Dio, ma anche, come subito si dimostrerà, che vuole in quel tale modo; sicché quell’atto vietato di Adamo, in quanto Dio non solo muoveva la sua volontà, ma la muoveva in quel tale modo, o non è in sé male o Dio stesso sembra operare ciò che noi chiamiamo male⁵.

Dio stabilì, dunque, «che Adamo mangiasse, ma anche che mangiasse contro il divieto. Sicché di nuovo ne segue che o il mangiare di Adamo contro il divieto non è un male o che Dio stesso ne è l’autore». La risposta di Spinoza – il quale rifiuta entrambe le alternative (trasgredire un divieto non è male / Dio ha voluto il male) – è articolata a partire da una critica alla definizione di *male* implicitamente fatta propria dal suo interlocutore: «voi non spiegate che cosa intendete per male»⁶. Il male, per Spinoza, è sempre soltanto *privazione*, non è mai nulla di *positivo*. Esso non coincide mai, pertanto, con una volontà, in qualsiasi modo essa sia determinata: ogni volontà, in quanto determinata, «inchiude tanto di perfezione quanto esprime di realtà»⁷.

Il peccato o il male, invece, non sono mai espressione di qualcosa di positivo, ma «mera carenza»: il male non è niente. In quanto un atto è *positivo*, non può mai essere un peccato, o un crimine o un male, tanto che Spinoza sosterrà, nel prosieguo del carteggio: «il matricidio di Nerone, per esempio, in quanto costituente un fatto positivo, non fu un delitto»⁸.

A noi interessa, qui, tuttavia, il modo attraverso il quale Spinoza procede oltre, nel momento in cui si domanda se sia possibile sostenere che la volontà di Adamo contrastasse con la *legge* di Dio. Potrebbe, del resto, mai accadere qualcosa contro la volontà di Dio? Ad Adamo – scrive Spinoza – Dio proibì di mangiare del frutto. Occorre però considerare come la Scrittura, «poiché si adatta specialmente al popolo e a esso serve, parla sempre con linguaggio umano, perché il popolo è inetto all’intelligenza delle cose sublimi»⁹. È per il popolo che la Scrittura parla «sotto forma di legge». I filosofi, scrive Spinoza, sono tuttavia «al di sopra della legge», ossia di un concetto *volgare*, inadeguato di legge come quello tradizionale.

In realtà, spiega Spinoza, Dio non ha comandato nulla ad Adamo, non ha formulato alcun divieto. Dio non è un legislatore. Dio ha, diversamente, rivelato ad Adamo «come il mangiare di

⁵ B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1951, pp. 105-106. Sul concetto di «legge» in Spinoza, cfr. S. Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Ecriture*, Paris, PUF, 1965; G. Courtois, *La loi chez Spinoza et saint Thomas d’Aquin*, «Archives de philosophie du droit», 25 (1980), pp. 159-190; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: essai sur le Tractatus theologico-politicus*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984; G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, tr. it. a cura di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati, 1991, pp. 43-58; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1988, tr. it. di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996; A. Matheron, *La déduction de la loi divine et les stratégies discursives de Spinoza*, in M. Crampe-Casnabet et alii, *Nature, Croyance, Raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Fontenay/Saint-Cloud, ENS, 1992, pp. 53-80.

⁶ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 108.

⁷ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 109.

⁸ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 148.

⁹ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 111.

quel frutto significasse la morte», ossia gli ha rivelato che quel frutto era velenoso, *mortifero*, «per renderlo più perfetto nel suo sapere»¹⁰. Se Adamo non lo ha capito, è perché egli aveva una conoscenza confusa e inadeguata: non è in grado di conoscere «l'ordine e la connessione dell'intera natura», ossia di possedere il secondo genere di conoscenza.

Spinoza sta, qui, definendo *due livelli* del concetto di «legge». Ad un primo – che corrisponde alla conoscenza inadeguata – la legge è percepita come un obbligo, un comando, un *dover-essere*. È il livello dell'*immaginazione*, e non della realtà: «vediamo dunque che tutte le nozioni con cui il volgo suole spiegare la natura sono soltanto modi dell'immaginare, e non indicano la natura di nessuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione».

La legge può essere, però, pensata ad un secondo livello, adeguato e distinto. Qui, Dio non proibisce né obbliga, Dio non è legislatore. La legge non significa come un *dover-essere*, come una forza che obbliga. La legge (divina), diversamente, non è che una certa verità eterna, una certa conoscenza rivelata da Dio. Dio si è infatti limitato a rivelare ad Adamo una certa conoscenza, una regola sul modo in cui si sarebbero «composti», «incontrati», il suo corpo con il corpo esterno del frutto, avvertendolo che quello sarebbe stato un «cattivo incontro»: avrebbe *diminuito* la sua potenza, lo avrebbe avvelenato.

Dio ha rivelato ad Adamo una regola sulla «composizione dei rapporti». In questo secondo livello, la legge non è che *la conoscenza dei rapporti tra le cose*, la conoscenza dei modi di poterli comporre e di quali effetti ne conseguono. La legge, come l'etica, diviene qui una «pratique de composition de rapports»¹¹.

Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza riprende l'argomentazione già svolta nel carteggio con Blyenbergh. La volontà di Dio coincide con la sua potenza: «le affermazioni o le negazioni di Dio involgono sempre una necessità ossia una verità eterna»¹².

Non può accadere ciò che Dio non vuole: «Se Dio proibì ad Adamo di mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male, sarebbe stata una contraddizione il fatto che Adamo potesse mangiarne, e sarebbe stato impossibile perciò che ne mangiasse»¹³. Per questa ragione, scrive Spinoza, Dio non ha prescritto alcunché. Adamo non ha trasgredito alcun comando, alcun ordine, poiché non vi era alcuna volontà a cui dovesse *obbedienza*: «Dio rivelò ad Adamo soltanto il male che necessariamente sarebbe seguito, qualora egli avesse mangiato di quel frutto, ma non la necessità della consecuzione di quel male»¹⁴.

Occorre, allora, comprendere come sia possibile passare da un livello all'altro, dall'*immaginario* al *reale*. Adamo ha creduto che Dio fosse un legislatore, ha scambiato una *verità* per un *comando*:

Onde avvenne che Adamo percepì quella rivelazione, non come una verità eterna e necessaria, ma come una legge, ossia come una disposizione alla quale tiene dietro un vantaggio o un danno, non per la necessità o la natura dell'azione compiuta, ma per il solo beneplacito o l'autorità assoluta di un principe. Perciò quella rivelazione fu una legge, e Dio ne fu come il legislatore o il principe, rispetto al solo Adamo e unicamente per un difetto della sua conoscenza¹⁵.

¹⁰ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 111.

¹¹ L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 132. Cfr. anche G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2010, p. 107; C.R. Bolduc, *Spinoza et l'approche éthique du problème de la libération. Critique du théologico-politique*, Hildesheim-Zürich - New York, Olms, 2009, soprattutto pp. 85-101, 117-124.

¹² B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 109.

¹³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 109.

¹⁴ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 109.

¹⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 109.

È un *difetto di conoscenza* che separa le due scritture della legge. L'opposizione tra legge e verità è quella tra i due gradi o generi di conoscenza¹⁶. Ed è l'opposizione anche tra la morale e l'etica, tra l'agire per *dovere* e l'agire per effettuare la propria *potenza*. È, ancora, l'opposizione tra lo schiavo e l'uomo libero: «chi fa il bene in base alla vera conoscenza, agisce liberamente», mentre «chi lo fa per timore del male agisce servilmente e per costrizione del male stesso, vivendo così sotto il potere altrui»¹⁷. È un'idea su cui Spinoza ritorna sovente: «E in verità, colui che dà a ciascuno il suo per timore del castigo agisce per imposizione di altri e sotto la minaccia del male, e non si può dire giusto»¹⁸.

C'è sempre una doppia scrittura del concetto di «legge». E non c'è *mediazione* possibile¹⁹. Ogni volta che si pensa la legge come *dover-essere*, ogni volta che si pensa come comando, obbligo, divieto, imposizione, essa è una forma di schiavitù, una conoscenza confusa, che si situa al livello dell'*immaginario*. Occorre ripensare la legge ad un diverso livello, ad un livello di conoscenza adeguato, come regola per *comporre i rapporti*, una *verità*, direbbe Spinoza, e non più un *potere*. Qui non c'è più né obbligo né castigo né colpevolezza o tristezza. Non c'è più un potere che si impone, che ci obbliga. Dall'*immaginario*, si passa così ad un livello di realtà, in cui ci si libera «dalla schiavitù della legge». Queste riflessioni corrispondono, in parte, a quelle che Montesquieu sviluppa, con riferimento alla legge *giuridica*, nell'*Esprit des lois*, e sulle quali occorre ora soffermarsi.

3. La concatenazione delle leggi

«Tutto è legato e intimamente connesso», scrive Montesquieu. Le leggi sono rapporti, e questi rapporti stanno tra loro in altri rapporti: l'essere non è che la concatenazione di questi rapporti. Tutto è in rapporto, *tout se tient, tout est lié*, «tutte le cose sono legate tra loro e dipendono una dall'altra»²⁰. Ogni legge è un rapporto, ed ogni legge si lega o dipende da un'altra, secondo serie e linee che si dispiegano all'infinito.

Lo «spirito delle leggi» riguarda, dunque, questi rapporti, queste serie continue di “rapporti di rapporti” (*rappports des rapports*²¹), la loro *scrittura*. «Dans l'*Esprit des lois* – ha osservato correttamente Pauline Kra – chaque phrase exprime un ou plusieurs rapports et chaque chapitre se présente comme une série de rapports»²².

È da un *giurista*, Jean Domat, che Montesquieu riprende l'espressione *esprit des lois*. Per Domat, essa coincide con l'idea che per ben giudicare il *significato* di una legge occorra considerare quali ne siano il motivo, gli inconvenienti cui essa intende provvedere, l'utilità che ne può nascere, il suo rapporto con le leggi antiche. Lo «spirito delle leggi», scrive Domat, si giudica da tutta la

¹⁶ Queste due scritture della legge divina non possono essere pensate, in Spinoza, come separazione tra legge ebraica e legge cristiana. Cfr., sul punto, P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'«Ethica» di Spinoza e i suoi amici*, Brescia, Morcelliana, 2011, cap. I.

¹⁷ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 112.

¹⁸ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 105.

¹⁹ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 125. Sull'*anti-giuridismo* di Spinoza, cfr. anche G. Deleuze, *Prefazione a L'anomalia selvaggia* (1982), in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. di D. Borca, Torino, Einaudi, 2010, pp. 150-153; É. Alliez, *Spinoza au-delà de Marx*, «Critique», 411-412 (1981), pp. 812-821.

²⁰ Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, tr. it. di L. Ginzburg, Torino, Einaudi, 1943, rist. anast., con intr. di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 59 (*Mes Pensées*, n° 1006).

²¹ J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des Lois. Écriture et pensée chez Montesquieu*, cit., p. 34.

²² P. Kra, *Les chaînes argumentatives dans «L'Esprit des lois»*, in L. Desgraves (a cura di), *La Fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989), Bordeaux, Bibliothèque Municipale de Bordeaux, 1995, p. 329.

serie e dal tenore di tutte le sue parti senza nulla troncarne (*par tout la suite et par la teneur entière de toutes ses parties, sans en rien tronquer*)²³.

La legge deve, cioè, essere sempre interpretata a partire da una certa *tecnica*. Il significato della legge dipende dal *sistema* in cui è collocata, dipende dal suo confronto con le altre leggi. Bisogna sempre scoprire la *ratio* di una legge, il suo scopo o «fine» alla luce del sistema. *Esprit*, in Domat, coincide, essenzialmente, con la *ratio legis*, lo «spirito» che la legge esprime²⁴.

Per Montesquieu, si tratta di un'operazione del tutto differente: la *citazione* di Domat è così «spostata» (ogni citazione è una *traduzione*, una strategia per «mettere in movimento, per trasferire, deportare, esportare da un luogo a un altro»²⁵). L'espressione di Domat – che a sua volta è attraversata dalla ri-formulazione di Pufendorf (*esprit de la loi*) – è citata *proprio* per rendere possibile questo spostamento. «Quando nessuna lingua conosciuta è a vostra disposizione, bisogna pur decidersi a *rubare un linguaggio* – come si rubava in altri tempi il pane»²⁶: Montesquieu non ha altre parole per definire un nuovo concetto di *senso* e di *legge* (e di *esprit des lois*). È dunque costretto a formulare la propria *scoperta*, a pensare i propri problemi, mediante i concetti teorici esistenti in quel momento²⁷ (strana arte che è propria della filosofia: *l'arte di dire ciò che si sta per scoprire usando proprio ciò che si dovrà dimenticare*).

L'*esprit*, in Montesquieu, non ha più nulla a che vedere con l'*interpretazione* della legge, ma con un certo modo (o *metodo*) di seguire i «rapporti». Non si tratta più di interpretare, ma di sperimentare i rapporti, le concatenazioni di una legge con un'altra.

È necessario seguire questi passaggi in concreto, all'interno della scrittura di Montesquieu. Ci si chiede la *ragione* di una legge del Malabar (*EL*, XVI, 5), secondo la quale «gli uomini non possono avere che una moglie», mentre «una donna può avere parecchi mariti»:

[...] gli uomini non possono che avere una moglie, e una donna, al contrario, può avere parecchi mariti. Credo che si possa scoprire l'origine di questa consuetudine (les hommes ne peuvent avoir qu'une femme, et une femme au contraire peut avoir plusieurs maris. Je crois qu'on peut découvrir l'origine de cette coutume).

²³ J. Domat, *Traité de loix* (1689-1694), XII, § 7, in *Œuvres complètes de J. Domat*, par J. Remy, I, Paris, Didot ecc., 1828, p. 61. Sul punto, cfr. G. Tarello, *Sistemazione e ideologia nelle Loix civiles di Jean Domat*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2 (1972), pp. 125-158; F. Todescan, *Domat et les sources du droit*, «Archives de Philosophie du Droit», 27 (1982), pp. 55-66; S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Jean Domat ou la convergence de l'ordre naturel et de l'ordre rationnel*, in G. Ferreyrolles (a cura di), *Justice et force. Politiques au temps de Pascal - Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 187-205; C. Sarzotti, *Jean Domat: fondamento e metodo della scienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1995; M. Adinolfi, *L'esperienza giuridica in Jean Domat*, «Il pensiero politico», 31 (1998), 2, pp. 239-270.

²⁴ Per una prima definizione del concetto di «*ratio legis*» in diritto, cfr. G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 344-345. Cfr. anche A. Moscarini, *Il concetto di ratio legis tra interpretazione ed argomentazione*, Roma, Pioda, 1994; B. Biondi, *Ratio legis*, in *Noviss. Dig. It.*, XIV, Torino, Utet, *ad vocem*.

²⁵ J. Derrida, *Faxtestura*, tr. it. di F. Vitale, in Id., *Adesso l'architettura*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008, p. 332. Non si insiste a sufficienza sui meccanismi interni alla *citazione* di Domat da parte di Montesquieu: i meccanismi di *traduzione*, di ripresa di una *tradizione*, di un'*eredità*, funzionano sempre anche come scoperta di una *tradibilità*, di una possibilità di nuova scrittura, di una forza «non di custodire, ma di purificare, di strappare dal contesto, di distruggere» (W. Benjamin, *Karl Kraus*, in Id., *Avanguardia e rivoluzione*, tr. it. di A. Marietti, Torino, Einaudi, 1973, p. 130). Cfr., sul punto, anche H. Arendt, *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, tr. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 86-99. Si rimanda, qui, anche a G. Scaramuzza, *Citazione come oblio*, «Leitmotiv», 1 (2002), pp. 11-23; D. Saraniti, *Messianismo e traduzione: Benjamin e Derrida*, Roma, Casini, 2009, pp. 49 e ss.

²⁶ R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1977; tr. it. di G. Celati, *Barthes di Roland Barthes*, Torino, Einaudi, 1980, p. 189.

²⁷ Cfr. L. Althusser, *Sul giovane Marx (questioni di teoria)* (1960), tr. it. di M. Turchetto, in Id., *Per Marx*, cit., p. 80. Cfr. anche L. Althusser, *Freud e Lacan* (1974), in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 3-8.

Si tratta realmente di scoprire un'origine, laddove, per Montesquieu, non si dà mai *origine*? E ancora: si tratta davvero di chiedersi *ragione*, di attribuire ragione, *dire* la ragione come *attribuzione di significato* ad una legge “insignificante” di un luogo sperduto della Terra? Non si darebbe, in questo caso, ragione a Voltaire, quando scriverà: *est-il possible qu'un homme sérieux daigne nous parler de lois de Bantam, de Macassar, de Bornéo, d'Achem?*

È proprio su questo punto che la «ragione» impone un altro ritmo: non si «parla di leggi», ma si inizia, semplicemente, una concatenazione. Leggere l'*Esprit des lois* significa, anzitutto, seguire i “rapporti”. I Nairi, osserva Montesquieu, sono una casta, una casta di nobili, di soldati: gli unici soldati della zona del Malabar. C'è, “si dà”, un certo rapporto tra soldati e matrimonio, disciplina militare e disciplina matrimoniale. E prosegue: «in Europa, si proibisce ai soldati di sposarsi». Abbiamo un nuovo rapporto: l'Europa, una certa *geografia* quindi, è in relazione con il divieto di sposarsi per i soldati (*les Naires sont la caste des nobles, qui sont les soldats de toutes ces nations. En Europe, on empêche les soldats de se marier*).

Bisogna «spiegare», *dispiegare* anche questo rapporto, seguire nuove concatenazioni. In Europa, il matrimonio monogamico si dispone in rapporto con la proprietà (la famiglia «è una sorta di proprietà»), con l'ingresso della moglie entro la famiglia del marito (la famiglia è «un susseguirsi di persone del medesimo sesso»), con il suo ruolo all'interno della casa, il rispetto che le si deve, ecc.

L'esercito, a sua volta, entra in rapporto con il territorio (spostamenti rapidi, avanzate, campagne, ritirate, ecc.), la disciplina del corpo (il “mestiere delle armi”) e la morale guerriera. Sono tutte serie di rapporti, di situazioni concrete, entro le quali Montesquieu crea la propria *strategia filosofica*. Esistono una serie di fatti, congiunzioni, ed una serie di effetti che sono dati.

Questa strategia consiste nello scoprire nuove serie di concatenazioni, ordini di combinazione e separazione, che si dispongono secondo l'opposizione che il «matrimonio dei soldati» implica: quella tra Stato e famiglia. Si scoprono rapporti, un ordine secondo cui qualcosa si accorda o meno: vita (la famiglia è la «propagazione della specie umana») e morte (la guerra è ciò che nega la famiglia, ne uccide i membri, è «spopolamento»); chiuso (la “casa”, il focolare) e aperto (i “campi di battaglia”, le spedizioni, i paesi lontani); educazione del padre ed educazione del mondo (*EL*, IV, 4), amore (o “gratitudine reciproca”) ed onore²⁸.

Si deve, a questo punto, ritornare alla geografia del Malabar, alla sua differenza rispetto a quella dell'Europa. Qui il clima è caldo, è «più esigente» che in Occidente (*dans le Malabar, où le climat exige davantage...*). Ed il clima caldo – lo si scopre leggendo l'*Esprit des lois* – è in rapporto con la «schiavitù domestica», ossia con la posizione della donna all'interno della casa, che Montesquieu analizzerà nel libro sedicesimo della sua opera: «Nel Malabar, dove il clima è più esigente, si sono accontentati di rendere loro il matrimonio poco impegnativo per quanto è possibile: si è data una donna a parecchi uomini»²⁹.

Ci si dovrà allora muovere all'interno di questo libro, per poter leggere, riscrivere, far funzionare i rapporti messi in gioco dalla “legge” del Malabar: rapporto del clima con le passioni (all'amore che, nei climi caldi, «nasce e si appaga senza posa»), con la clausura, la «disuguaglianza naturale» di uomini e donne, ecc. «Non si afferra niente – scrive Montesquieu – se non si arriva alla fine della concatenazione». L'*esprit* non è il significato della legge. È, invece, il *senso* che queste concatenazioni, questi “rapporti di rapporti” iniziano a produrre. L'*esprit* è un *effetto di senso* che si produce concatenando le leggi-rapporto.

²⁸ Il legame che unisce la famiglia nasconde, cela sempre un pericolo per lo Stato. Secondo gli Inglesi, nota Montesquieu, «esiste un solo legame che possa unire gli uomini, quello della gratitudine: un marito, una moglie, un padre, un figlio sono uniti tra loro solo dall'amore che nutrono l'uno per l'altro o dai vantaggi che si procurano», e ciò, egli aggiunge, implica alla radice la messa in discussione del vincolo di obbedienza che si deve al sovrano (*Lettres persanes*, CI [CIV], in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, Milano, Bompiani [“Il pensiero occidentale”], 2014, pp. 283-285).

²⁹ *De l'Esprit des lois*, XVI, 5, in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. 1437 (tr. parzialmente modificata).

Sino a che si rimane nell'ambito dell'interpretazione, nel problema del significato, la legge resterà sempre una *prescrizione*, senza mai potersi leggere come un *rapporto*. Montesquieu impone un ritmo diverso. È come se dicesse: si può non dare alcuna importanza all'interpretazione, ed iniziare semplicemente a “mettere in rapporto”, a concatenare, a sperimentare i rapporti che da quella “legge” possiamo sviluppare.

4. Spiegare un paradosso

Si consideri il rapporto tra la musica e il raddolcimento dei costumi presso i greci (*EL*, IV, 8³⁰). Si tratta di un *paradosso*, scrive Montesquieu, di qualcosa che si sottrae al senso, che sta dalla parte del *non-senso*. Eppure «non bisogna pensare male del paradosso»³¹, il paradosso è sempre *judicieux*, per Montesquieu (è il *judicieux Polybe* che *nous dit que la musique étoit nécessaire pour adoucir les mœurs des Arcades*): il paradosso non è ciò che non ha senso, ma, al contrario, ciò da cui *inizia* la produzione del senso. Non si tratta certo di «una opinione buttata là senza riflettere». Come tale il paradosso ha bisogno di una «spiegazione» (*explication*), scrive Montesquieu (*explication d'un paradoxe des anciens, par rapport aux mœurs*). Il paradosso va cioè dispiegato, esplicito, sviluppato nella direzione che consente ad esso di produrre un senso. Occorre svilupparlo lungo una linea di senso.

Vengono sempre in gioco serie di rapporti: i termini della serie agricoltura / commercio / schiavitù si dispongono in corrispondenza alla serie cittadinanza / guerra / libertà, ed essi introducono l'opposizione ginnastica / ozio. I greci, che ritengono che l'uomo libero non debba lavorare, trovano un'occupazione negli esercizi ginnici e in quelli «qui avaient du rapport à la guerre»:

Nelle repubbliche greche si era quindi in grave imbarazzo. Non si voleva che i cittadini si dedicassero al commercio, all'agricoltura e alle arti manuali, ma non si voleva nemmeno che se ne stessero in ozio. Essi trovavano una occupazione negli esercizi connessi alla ginnastica e in quelli attinenti alla guerra³².

L'atleta, tutta una certa disciplina della corporeità, viene in questo modo messa in questione: si dà un rapporto caccia / rudezza che, nella serie delle relazioni, viene mitigato, ridisposto nella serie a partire dalla contrapposizione dei termini rudezza / collera / crudeltà, propri del “cacciatore” e quelli dolcezza / pietà / tenerezza, che la musica fa sentire.

Finalmente la musica appare nella serie e nei rapporti che essa instaura, in questo punto della concatenazione, con i termini anima / passioni / educazione. La musica, a sua volta, si dispone nelle serie che organizzano i vari tipi di piaceri dei sensi (*plaisirs des sens*) e le relazioni che essi instaurano. Qui essa intrattiene certo rapporto, questa volta di opposizione, di discordanza, con quei piaceri che «corrompono lo spirito» (come l'amore fra ragazzi stabilito a Tebe per addolcire i loro costumi).

È per tale ragione che Voltaire può dire che, in questo capitolo, Montesquieu tratti «di musica e di amore»³³: egli coglie, infatti, soltanto quest'ultima parte di concatenazione. Anche Montesquieu, da parte sua, ad un tratto si ferma, non procede oltre nello sviluppo del senso della musica, e passa ad altro. Ma, se lo fa, è soltanto perché il *libro* glielo impone. O perché, come egli stesso scrive di Tacito, «abbreviava tutto perché vedeva tutto» (*EL*, XXX, 2). La spiegazione del senso del paradosso è, in realtà, infinita: tutto è concatenato significa, infatti, che ciascun rapporto è

³⁰ Il capitolo 8 del IV libro dell'*Esprit des lois* contiene, fin dalla prima stampa, un errore (*sauvages* al posto di *savants*), così come evidenziato, di recente, da S. Landucci, *Un'emendazione al testo dell'Esprit des lois*, «Rivista di storia della filosofia», 69 (2014), pp. 361-362; Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., pp. 990-991.

³¹ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, tr. it. in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 219.

³² *De l'Esprit des lois*, IV, 8, in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., pp. 989-991.

³³ Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, tr. it. di D. Felice. Pisa, ETS, 2011, p. 95.

in relazione con tutti gli altri, che il senso di una legge si produce quale effetto del suo continuo venire ad essere entro l'articolazione dei rapporti.

Montesquieu, del resto, lascia intuire che il paradosso continuerà a doversi dispiegare. Egli, infatti, apre il capitolo con la relazione musica / clima freddo («la musica era necessaria per ingentilire i costumi degli Arcadi, i quali abitavano un paese dove l'atmosfera è triste e fredda») e lo chiude con la nuova relazione musica / amore. Eppure, all'interno, non sviluppa nessuna delle serie che derivano da questi due rapporti, bensì un'altra ancora, quella che è incentrata sull'idea della Grecia come «società di atleti e di combattenti»³⁴.

Occorre, a questo punto, distinguere due livelli della “spiegazione-esplicazione” del paradosso, e precisare la distinzione tra *esprit* e *ratio*, senso e significato. Montesquieu arriva al punto in cui è possibile attribuire un *significato* all'istituzione della musica presso i greci: la musica ha la funzione di mitigare, temperare, addolcire i costumi duri e rozzi dei greci. Il “paradosso” è stato «spiegato» abbastanza da poter assegnare, attribuire, indicare la *raison*, la *ratio* della legge. *Je crois que je pourrais expliquer ceci*. Ma questo *effetto di significazione* è soltanto una conseguenza di un'altra operazione più complessa, di un'altra scrittura che, di per se stessa, non ha nulla a che vedere con la discorsività dell'interpretazione, con il discorso del significato.

È la scrittura del senso, dell'*esprit*, che Montesquieu segue, di cui ha bisogno, perché è solo essa che fa passare – ed è questo il *funzionamento* specifico dell'*esprit des lois* – dalla discorsività giuridica, dalla *prescrittività*, alla legge-rapporto, che mostra come non si sia più all'interno di un registro di discorso *normativo*. Il senso, l'*esprit*, si produce al di là della *raison*, dell'ermeneutica, del significato: non riporta una norma, un testo, alla ragione (*arrisonment*), ma la fa passare, la fa *scivolare* lungo una serie di relazioni (caldo / freddo, agricoltura / caccia, commercio / ozio, ricchezza / lusso³⁵, guerra / danza³⁶, e così via) affinché, “presa” in processo di riscrittura, essa perda il suo carattere *normativo*, per divenire *rapporto*.

Il paradosso, allora, si “spiega” non perché si è attribuito un significato alla legge che esso enunciava, ma perché lo si è *sviluppato, dispiegato*, in un ordine di senso (*expliquer*, in Montesquieu, non è l'operazione ermeneutica *rendre intelligible ce qui est obscur*, ma *se déployer, se développer*, alla “latina”, come nota Littré). Quest'ordine procede all'infinito: dire che una variazione della musica si riflette sulla costituzione significa, infatti, aver aperto una catena di rapporti che si articola lungo tutte le serie di relazioni che compongono la struttura costituzionale di un dato ordinamento. Il numero di queste relazioni non è già dato: è indefinito.

5. Ratio / esprit

Tutto è in rapporto: *tout se tient, tout est lié*, «tutte le cose sono legate tra loro e dipendono una dall'altra». L'*esprit* non è, come in Domat, il “tutto” rispetto alla “parte”, ma ciò che consente il passaggio dall'*interpretazione* al *senso*, dalla lettura alla scrittura, dalla *prescrittività* al rapporto. Lo *spirito* delle leggi non coincide con l'*esprit* che deve ricercare l'interprete, il quale è sempre e soltanto il significato di una prescrizione: «Negli stati monarchici v'è una legge: laddove è precisa, il giudice la segue; laddove non lo è, ne ricerca lo spirito» (*EL*, VI, 3). Tutto si esaurisce qui, per Montesquieu, se restiamo all'interno dell'ermeneutica. Se ci si limita all'interpretazione, non parliamo più di *esprit*, ma semplicemente di *raison*, di *rendere ragione*, di ri-leggere la *ratio*

³⁴ *De l'Esprit des lois*, IV, 8, in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., pp. 987, 991.

³⁵ La musica costituisce, ad esempio, una di quelle attività attraverso cui si impedisce che la ricchezza si converta in lusso, conformemente alle leggi della democrazia (*EL*, VII, 2): «Le buone repubbliche greche avevano, a questo riguardo, ammirevoli istituzioni. I ricchi impiegavano il loro denaro in feste, cori musicali, carrozze, cavalli da corsa e onerose cariche pubbliche. Le ricchezze vi erano perciò di tanto peso quanto la povertà» (*De l'Esprit des lois*, VII, 3, in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., pp. 1109-1111).

³⁶ Cfr. anche *EL*, VIII, 19, sugli esercizi ginnici e le accademie: «al tempo di Platone, queste istituzioni erano ammirevoli, e tendevano a una gradevole scopo, che era l'arte militare». In nota, Montesquieu precisa che: «la ginnastica si divideva in due parti: la danza e la lotta» (Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. 1151).

presente nella norma (cfr. *EL*, XXIX, 16: «Lorsqu'on fait tant que de rendre raison d'une loi, il faut que cette raison soit digne d'elle»).

L'interpretazione è sempre l'atto di «estendere» o «restringere», come scrive Domat, la designazione o l'indicazione della legge³⁷: essa si rivolge allo «stato di cose», ad uno stato di cose possibili, che descrive e significa in relazione alla prescrizione. L'interpretazione riflette ciò che implica il comando. Se la legge è oscura, l'interpretazione è ciò che consente di «découvrir quel est son vrai sens», esprimendo così ciò che la legge “dice”: senso e significato coincidono.

L'*esprit*, per Domat, si risolve infatti nella *scoperta* – attraverso il ricorso alle «tecniche» dell'equità (per le «leggi naturali») e dell'intenzione del legislatore (per le «leggi arbitrarie») – del *significato*³⁸. L'*esprit* è dunque in Domat regola dell'*applicazione* della legge: non ne mette in discussione il “dover-essere” ma, al contrario, è ciò che lo scopre nel suo significato “autentico”, non più oscuro od ambiguo. È l'*esprit* che consente di applicare la legge, che crea le condizioni per la trasmissione del comando.

Secondo Domat, la legge deve essere interpretata non soltanto quando in essa si scopre «quelque obscurité, quelque ambiguïté ou quelque autre défaut d'expression», ma anche quando il significato letterale della legge, il suo “senso”, conduce a «fausses conséquences»³⁹.

La lettera, in quest'ultimo caso, esprime un *sens apparent*, che obbliga l'interprete a scoprire «non ce que dit la loi, mais ce qu'elle veut». Non sempre si può prendere la legge «alla lettera», ripete Domat: «pour bien entendre une règle, ce n'est pas assez de concevoir le sens apparent de termes». Occorre, attraverso il ricorso ad altre regole, altre leggi, portarsi altrove. Ma ciò continua a presupporre che, fallita l'istanza della lettera, dietro la scrittura, possa ancora darsi *significato*:

Se in un testamento vi sono espressioni che non hanno un senso chiaro e preciso, secondo il significato naturale delle parole, e vi sia qualche oscurità, qualche ambiguità o altro difetto che rende incerto ciò che il testatore ha voluto esprimere; tali espressioni saranno interpretate colle prove che potranno dare della sua volontà le diverse circostanze che potranno in questo giovare, e il discernimento dell'effetto di tali circostanze coll'uso delle seguenti regole (S'il y a dans un testament des expressions qui ne soient pas déterminées à un *sens précis*, par la *signification naturelle des termes*, et qu'il y ait quelque obscurité, quelque ambiguïté ou autre défaut qui rende incertain ce que le testateur a voulu exprimer, ces sortes d'expressions seront interprétées par les preuves que pourront donner de sa volonté les différents circonstances qui pourront y servir, et le discernement de l'effet de ces circonstances par l'usage des règles qui suivent)⁴⁰.

Anche quando il senso letterale si rivela come falso o apparente, è sempre possibile ristabilire – “riscoprire” – il significato corretto della legge:

[...] se alcuni termini o alcune espressioni di una legge sembrano avere un significato diverso da quello che è chiaramente individuabile dal contesto intero della legge, bisogna far riferimento al vero significato e respingere quello che sembrano suggerire le singole parole (s'il arrive que quelques termes ou quelques expressions d'une loi paraissent avoir un *sens* différent de celui qui est d'ailleurs évidemment marqué par la teneur de la loi entière, il faut s'arrêter à ce vrai sens et rejeter l'autre qui paraît dans le termes)⁴¹.

³⁷ J. Domat, *Traité des lois*, XII, 10-11, in *Œuvres complètes de J. Domat*, I, cit., , p. 61: «C'est aussi une suite de cette même remarque de l'esprit des lois, qu'il y en a qui doivent s'interpréter de telle manière, qu'on leur donne toute l'étendue qu'elles peuvent avoir, sans blesser la justice et l'équité; et qu'au contraire il y en a d'autres qu'on doit restreindre à un sens plus borné».

³⁸ J. Domat, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel*, I, 1. Sull'interpretazione in Domat, cfr., per un'introduzione, M.-F. Renoux-Zagamé, *La figure du juge chez Domat*, «Droits», 39 (2004), pp. 35-52.

³⁹ J. Domat, *Traité des lois*, Livre préliminaire, Section II – De l'usage et de l'interprétation des règles.

⁴⁰ J. Domat, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel*, cit., III, 8; tr. it. di V. Aloï, *Le leggi civili nel loro ordine naturale*, IV, Napoli, Cioffi, 1839, pp. 149-150.

⁴¹ J. Domat, *Traité des lois*, XII, 8, cit.

La *ratio* non fa passare la legge dal «segno» al «senso». L'interpretazione è sempre interna alla *logica del segno*. La nozione di *esprit*, in altri termini, si iscrive nella concezione binaria che sarà quella di Port Royal⁴²:

[...] il lavoro manuale dello scrivano o dello stampatore tipografo [...] non è quello intellettuale di chi ha composto lo scritto o il libro, ma è soltanto un segno inventato per supplire alla parola, che non è altro a sua volta che un segno del pensiero (l'ouvrage des mains de l'écrivain ou de l'imprimeur [...] n'est pas l'ouvrage même de l'esprit de celui qui a composé l'écrit ou le livre, mais est seulement un signe inventé pour suppléer à la parole, qui n'est elle-même qu'un signe de la pensée⁴³);

[...] così, quando una cosa è il segno di un'altra, la verità della cosa significata si presume dalla certezza di quella che la significa (ainsi, lorsqu'une chose est signe d'une autre, on présume la vérité de celle qui est signifiée par la certitude de celle qui la signifie)⁴⁴.

Il *segno* sostituisce la *parola*, la *voce*, la quale a sua volta è segno del pensiero, scrive Domat. Il tema dell'*interpretazione giuridica*, come articolato nella filosofia del diritto dell'età moderna dei secoli XVII e XVIII, rimanda del resto sempre a quella logica del segno in cui, come sottolineato da Derrida, si iscrive il primato della *voce*, della *parola* sulla *scrittura* (*fonocentrismo*), della parola come *presenza a sé*, immediatamente e intimamente unita al pensiero del concetto significato – là dove, per contro, la scrittura avrebbe una funzione di *rappresentazione* esterna e derivata dalla *phoné*.

Anche all'interno della definizione del concetto di «legge» – e della conseguente determinazione del carattere e dello statuto della sua interpretazione – funziona la distinzione tra voce e scrittura, tra primato della parola parlata e funzione meramente secondaria e rappresentativa della scrittura. Ciò almeno secondo alcuni meccanismi fondamentali, a partire dall'iscrizione della separazione legge naturale/legge positiva all'interno della separazione voce/scrittura⁴⁵. La scrittura della legge positiva è sempre pensata come *rappresentazione* esterna, *secondaria*, della *voce*, della parola del sovrano come voce.

In Hobbes, ad esempio, la legge è *dichiarazione di volontà* che promana «dalla bocca del sovrano» (*De Cive*, XIV, 13): *from the mouth of the Commander*. E, ancora, più avanti Hobbes ribadisce: «solo a pochi è concesso di sentire di presenza gli ordini del sovrano (its granted but to

⁴² L'*esprit*, in Domat, funziona pertanto come argomento e tecnica interpretativa. Funziona, in altri termini, come *concetto ermeneutico*. Varrebbe la pena, sul punto, studiare dunque le corrispondenze tra l'interpretazione giuridica di Domat e l'ermeneutica di Pascal e di Port Royal. Cfr., sul punto, P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989; D. Reguig-Naya, *Les Corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port Royal*, Paris, Champion, 2007. Si veda anche J.-P. Heurtin, *Obliger à aimer les lois. Paradoxe de l'augustinisme juridique chez Jean Domat*, «Jus Politicum. Revue de droit politique», 10 (2013), pp. 1-42. Occorrerebbe, inoltre, dar conto di come l'*ideologia giuridica* di Domat sia iscritta all'interno della logica della rappresentazione e del segno di Port-Royal, con le sue implicazioni teologiche. Sul punto, si rimanda a L. Marin, *La Critique du discours. Sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal*, Paris, Minit, 1975. Su di esso, si veda J.F. Lyotard, *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Union générale d'édition, 1977; tr. it. di N. Coviello, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 23-42. Sarebbe necessario, inoltre, insistere sulle corrispondenze tra il passaggio della nozione di *sujet*, con Port-Royal, dall'ambito logico a quello *grammaticale* e la costruzione, da parte di Domat, del *sujet de droit* (che, si vedrà, è assente in Montesquieu). Per Domat, cfr. B. Edelman, *Domat et la naissance du sujet de droit*, «Archives de philosophie du droit», 39 (1995), pp. 389-419.

⁴³ J. Domat, *Le Droit public*, Liv. I, «Des arts et métiers», XIII, in *Œuvres complètes de J. Domat*, par J. Remy, III, Paris, Didot ecc., 1835, p. 237.

⁴⁴ J. Domat, *Les Lois civiles*, cit., p. 167.

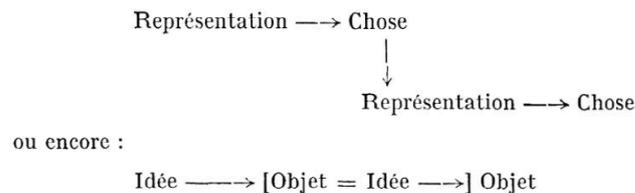
⁴⁵ Per Hobbes, però, si vedano le differenze tra *De Cive*, XIV, 14 e *Leviatano*, XXVI. Cfr., sul punto, Y.-C. Zarka, *Loi naturelle et loi civile: de la parole à l'écriture*, «Philosophie», 23 (1989), pp. 57-79.

few to be present, and openly to hear the commands of the monarch)». Come è stato notato: «ce n'est pas l'écriture mais la voix qui est nécessaire à la loi écrite»⁴⁶.

La legge, del resto, *la voce* del sovrano, non è, rispetto al suddito, «voix extérieure», ma «intérieure»⁴⁷. Come scriverà Pufendorf, se la legge è «quella *deliberazione*, con cui il sovrano obbliga il suddito ad agire in conformità alle sue prescrizioni», essa non ha bisogno, «per essere *valida*», di essere «promulgata *a viva voce* o con parole riferite per iscritto, bastando che in qualunque modo la volontà del legislatore venga resa nota ai sudditi, anche attraverso il suggerimento *interiore* del lume naturale»⁴⁸.

La *chiarezza* della legge positiva, allora, non dipende dalla sua *lettera*, dalla *scrittura*, ma dalla «chiara enunciazione delle cause e dei motivi per cui è stata fatta», dall'*intendimento* del legislatore (cfr. Hobbes, *Lev.*, XXX), di modo che il *segno* è sempre anzitutto voce, *parola*, poiché è sempre a partire dalla voce, dalla *phoné*, che si dà prossimità al significato, là dove la scrittura funziona sempre in modo secondo e strumentale. La filosofia del diritto del secolo XVII ripete sempre la seguente successione nella promulgazione della legge: «oralmente, per iscritto, o con un altro segno sufficiente a manifestare la volontà (*Lev.*, XXVI). Si pensi inoltre a Grozio, in cui anche *les signes muets* rimandano immediatamente alla voce, alla *phoné*. *De jure*, III, 24: «C'est ainsi qu'en arborant un drapeau blanc, on demande à parlementer, tout aussi expressément qu'on pourrait le faire de *vive voix*»).

Per tornare a Domat, dovremo allora insistere sul fatto che il *segno*, nella sua teoria dell'interpretazione, è sempre retto dalla logica *aliquid stat pro aliquo*. C'è, qui, una ripresa della teoria duale propria della logica di Port-Royal. L'organizzazione binaria del segno articola una certa idea della *rappresentazione*:



49

Il funzionamento del segno come rappresentazione implica una certa *naturalità* della significazione, o, più correttamente, l'idea che la parola sia sempre *coestensiva* all'idea, che il linguaggio sia in grado di «ricoprire esattamente e *normativamente* il mondo delle idee»⁵⁰.

⁴⁶ Y.-C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 163. Su Hobbes, cfr. anche L. Roux, *La loi et les lois*, in L. Roux – F. Tricaud (a cura di), *Le Pouvoir et le Droit. Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992, pp. 164-173.

⁴⁷ Cfr. C. Ramond, «*De bouche à oreille*» et «*d'esprit à esprit*»: *voix extérieures et voix intérieures chez Spinoza et Hobbes*, in J. Saada (a cura di), *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, Lyon, ENS, 2009, p. 103.

⁴⁸ S. Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, tr. it. di N. Bobbio, Torino, Paravia, 1943, p. 22.

⁴⁹ M. Foucault, *La Grammaire générale de Port-Royal*, «Langages», 7 (1967), p. 10. Si tenga sempre presente come la cosa (*chose*), in questa analisi, non indica altro che la sua articolazione all'interno del discorso su di essa, la sua posizione: «Mon titre *Les Mots et les Choses* était parfaitement ironique. Personne ne l'a vu clairement, et c'était sans doute qu'il n'y avait pas assez de jeu dans mon texte, que l'ironie n'était pas suffisamment visible. Il y a un problème: comment peut-il se faire que des choses réelles, et perçues, puissent venir s'articuler par des mots à l'intérieur d'un discours? Est-ce que ce sont les mots qui nous imposent le découpage en choses, ou est-ce que ce sont les choses qui, par quelque opération du sujet, viendraient à se transcrire à la surface des mots? Ce n'est pas du tout ce vieux problème que j'ai voulu traiter dans *Les Mots et les Choses* [...]. Dans mon livre, il n'y avait pas d'analyse de mots et pas d'analyse de choses. Et il y a un certain nombre de gens – les lourds, les rase-mottes – qui ont dit: c'est scandaleux, dans ce livre qui s'appelle *Les Mots et les Choses*, il n'y a pas de *choses*. Et les subtils ont dit: dans ce livre, il n'y a pas d'analyse sémantique. Et certes! Je ne voulais faire ni l'une ni l'autre» (*Michel Foucault explique son dernier livre*, entretien avec J.-J. Brochier, «Magazine littéraire», 28, avril-mai 1969, pp. 23-25).

⁵⁰ L. Marin, *Signe et représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 1 (1970), p. 1.

In particolare, la teoria dell'interpretazione di Domat presuppone:

1. una logica della rappresentazione che assicura la *trasparenza*, in quanto il segno rimanda in modo evidente al designato. Il significante, in tal modo, «ha come contenuto, funzione e determinazione solo ciò che rappresenta: gli è interamente ordinato e trasparente», ed il significato si cala così «senza residuo né opacità all'interno della rappresentazione del segno»⁵¹;

2. una distribuzione del campo del segno «tra il certo e il probabile»⁵². L'interpretazione viene così pensata come tecnica della *significazione propria*. L'ideale dell'interpretazione è quello di “riscoprire” (o di costituire) un rapporto tra espressione della legge e significato fondato sul *segno certo* (τεκμήριον), «come la respirazione è segno della vita degli animali»⁵³;

3. una certa *omologia* tra linguaggio e pensiero. Se, infatti, il rapporto significante/significato è *convenzionale*, il suo carattere *arbitrario* è reso possibile proprio dal fatto che la struttura della lingua è conforme a quella del pensiero: «il faut admettre une véritable *signification naturelle* [...] à laquelle correspond la convention qui donne, dans l'ordre même de l'usage établi, la limite *a parte ante* de l'arbitraire»⁵⁴. Per questa ragione, nella *Grammatica* di Port Royal, si legge che «non è possibile comprendere bene i diversi tipi di significazione racchiusi nelle parole, senza aver prima compreso cosa accade nei nostri pensieri, dato che le parole sono state inventate soltanto per far conoscere quelli»⁵⁵;

4. una conseguente *omologia* tra linguaggio ed essere: il linguaggio, in quanto espressione ed enunciazione della cosa, implica che si dia identità tra il *significato* della parola essere ed il *sens*o dell'essere. Si può sempre andare, almeno *de jure*, “dalle parole alle cose”, per Domat: se ciò è, di fatto, impossibile, dipende essenzialmente dall'equivocità, dall'oscurità, dall'ambiguità dei *significati*, equivocità che non è *costitutiva* del linguaggio, e che, pertanto, si può sempre ridurre e, perlomeno idealmente, eliminare:

Le oscurità, le ambiguità, e gli altri difetti di espressione che possono rendere difficile individuare il significato di una legge, nonché tutte le altre difficoltà relative all'interpretazione ed all'applicazione delle leggi, devono risolversi facendo ricorso al *significato più naturale* (Les obscurités, les ambiguïtés et les autres défauts d'expression de la loi qui peuvent rendre douteux le sens d'une loi et toutes les autres difficultés de bien entendre et de bien appliquer les lois doivent se résoudre par le sens le plus naturel)⁵⁶.

L'opposizione *naturale / artificiale* è possibile proprio a partire da un determinato rapporto tra le parole e le cose. Rapporto che non è, evidentemente, “neutrale”, ma che rimanda, oltre che ad una metafisica della *presenza* (logocentrismo), ad una *politica della lingua*, ad un ideale filosofico (è il progetto cartesiano di una *mathesis universalis*) e giuridico di trasparenza e chiarezza proprio delle strategie politiche di accentramento della monarchia francese («il valore di chiarezza e di distinzione nell'intelligenza delle parole, nella comprensione dei significati, sarà simultaneamente un valore giuridico, amministrativo, di ordine pubblico e dunque politico, e filosofico»⁵⁷).

⁵¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia della scienza umana*, Milano, BUR, 2007, p. 80.

⁵² M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 74.

⁵³ A. Arnauld - P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1662); tr. it. in *Grammatica e Logica di Port Royal*, a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini, 1989, *Logica*, Parte prima, IV, p. 188.

⁵⁴ M. Pécharman, *La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld*, in J.C. Pariente (a cura di), *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995, pp. 76-83. Cfr. anche S. Auroux, *L'illuminismo francese e la tradizione logica di Port-Royal*, Bologna, Clueb, 1982; J.-C. Pariente, *Grammaire et logique a Port-Royal*, «Histoire Épistémologie Langage», 6 (1984), 1, pp. 57-75.

⁵⁵ A. Arnauld - C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*; tr. it. in *Grammatica e Logica di Port Royal*, cit., *Grammatica*, Parte seconda, I, p. 15.

⁵⁶ J. Domat, *Les Lois civiles*, cit., L. préliminaire, t. I, s. II, 9.

⁵⁷ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990; tr. it. di F. Garritano, *Del diritto alla filosofia*, Catanzaro, Abramo, 1999, p. 92. Sulle operazioni *giuridiche* di costruzione della lingua nazionale e, soprattutto, sulle ideologie e le pratiche discorsive ad essa relative, cfr. D. Trudeau, *L'Ordonnance de Villers-Cotterêts et la langue française: Histoire*

Sul piano più strettamente *giuridico*, questa impostazione consente a Domat di pensare l'*esprit* non come *effetto*, ma come il *significato* dell'espressione scritta della legge. Ci sono, certamente, problemi di significati *falsi, apparenti*, ma c'è sempre, nel contempo, la possibilità di ristabilire la *trasparenza*, di ritrovare nel significante il significato – che viene, in tal modo, a presupporre e costituirsi a partire dalla possibilità di un «significato trascendentale», secondo l'espressione di Derrida:

Il mantenimento della rigorosa distinzione – essenziale e giuridica – tra *signans* e *signatum*, e l'equazione fra *signatum* e concetto, lasciano aperta di diritto la possibilità di pensare un *concetto significato in se stesso*, nella sua semplice presenza al pensiero, nella sua indipendenza rispetto alla lingua, e cioè rispetto a un sistema di significanti [...]. Ciò che io ho proposto di chiamare “significato trascendentale”: un significato che, di per sé, nella sua essenza, non rinvia ad alcun significante, eccede la catena dei segni e, a un certo momento, non funziona più esso stesso da significante⁵⁸.

L'interpretazione della legge è resa disponibile da questa *trasparenza* (che Domat tiene ferma, ogni qual volta è possibile applicare la teoria dell'atto chiaro, *interpretatio cessat in claris*⁵⁹).

Ci si può dunque muovere entro una dialettica tra *vrai sens* e *sens apparent*, ma sempre e soltanto perché sussiste, in ogni caso, la *trasparenza del significato*: c'è sempre un significato della legge, un senso *vero*, che consente di chiarire a che cosa essa obbliga, che cosa ci prescrive.

La legge positiva è, inoltre, sempre *expression du législateur*, sia che l'interpretazione sia diretta a “scoprire” ciò che la legge *dice* («cette espece d'interprétation se borne à l'expression, pour faire entendre ce que dit la loi»), sia che essa scopra ciò che la legge *vuole* («découvrir, par une espece d'interprétation, non ce que dit la loi, mais ce qu'elle veut»)⁶⁰.

Secondo Montesquieu, invece, l'*esprit* non si rivolge all'implicazione ma all'esplicazione, non retrocede al *fondamento (ratio)*, ma produce il funzionamento dei rapporti⁶¹. L'*esprit* è l'effetto che produce, che esprime una serie di rapporti; la *ratio* pretende di dire ciò che la legge è, l'*esprit* esprime ciò che essa *sta divenendo*. L'*esprit* è *creazione* del concetto di «legge».

L'*esprit* è reso possibile, pertanto, da una frattura tra significato e senso. Il significato non dice mai il senso. C'è sempre una separazione, una distanza: «il senso è presente come assenza di significazione», e pertanto «costruire il senso non è nient'altro che decostruire la significazione»⁶². Il senso non è qualcosa che si può *dire*, affermare o negare. È piuttosto un effetto che si produce soltanto restando fuori, al di là, delle significazioni, soltanto insistendo e seguendo il dispiegarsi

ou interprétation?, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 45 (1983), 3, pp. 461-472; S. Auroux, *Le sujet de la langue: la conception politique de la langue sus l'Ancien Régime et la Révolution*, in W. Busse - J. Trabant (a cura di), *Les Idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam, Benjamins, 1986, pp. 259-278; H. Merlin, *Langue et souveraineté en France au XVII^e siècle: La production autonome d'un corps de langage*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 2 (1994), pp. 369-394; P. Cohen, *L'imaginaire d'une langue nationale: l'État, les langues et l'invention du mythe de l'ordonnance de Villers-Cotterêts à l'époque moderne en France*, «Histoire Épistémologie Langage», 25 (2003), 1, pp. 19-69; J. Guilhaumou - F. Mazière, *Programmer la «langue nationale»: de la «communication politique» à la «langue commune» (XVI^e-XVII^e siècles)*, in Y. Grinshpun - J. Nyée-Doggen (a cura di), *Regards croisés sur la langue française: usages, pratiques, histoire: mélanges en l'honneur de Sonia Branca-Rosoff*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2012, pp. 27-36.

⁵⁸ Cfr. J. Derrida, *Sémiologie e grammatologia. Colloquio con Julia Kristeva*, in Id., *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, pp. 56-57.

⁵⁹ Cfr., sul punto, D. Gilles, *Jean Domat et l'esprit de la codification, du Grand Siècle au Code Civil*, in D. Deroussin - F. Garnier (a cura di), *Compilations et codifications juridiques, 2: Autour du code Napoléon*, Paris, Le Manuscrit, 2008, pp. 101-166.

⁶⁰ J. Domat, *Traité des lois, Livre préliminaire, Section II – De l'usage et de l'interprétation des règles*.

⁶¹ È significativo il fatto che Montesquieu non citi Domat che una sola volta, nella *Difesa dello «Spirito delle Leggi»*. Sottolinea, invece, la corrispondenza tra Domat e Montesquieu S. Goyard-Fabre, *Montesquieu entre Domat et Portalis*, «McGill Law Journal» (Montréal), 35 (1990), 4, pp. 715-745 (della medesima autrice, cfr. *Montesquieu, lecteur de Jean Domat*, in Id., *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*, Paris, PUF, 1993, pp. 70-89).

⁶² J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 2002; tr. it. *Discorso, figura*, Milano, Mimesis, 2008, p. 49.

delle concatenazioni dei rapporti. Si deve sempre rimanere sulle concatenazioni, seguirle e ripeterle, svilupparle e riattraversarle: solo così la legge passa da norma a rapporto, da dover-essere ad essere, da schiavitù a libertà.

Montesquieu non dimostra alcun interesse per il problema del «significato». Non ha alcun interesse per l'interpretazione della legge. Non si tratta mai, nell'*Esprit des lois*, di *interpretare*. Ciò che è in discussione, nell'*esprit*, è piuttosto il «passaggio» da un livello ad un altro della scrittura della legge: dal dovere al rapporto.

C'è pertanto uno spostamento, uno scarto⁶³, dal significato al senso (o «dal senso *istituito* al senso *prodotto*»), dalla scrittura di un concetto di «legge» che sia *espressione* di un significato (attraverso la *ratio*) a quella di un concetto di «legge» che sia *produzione* di senso (*esprit*). Per questa ragione nell'*Esprit des lois* non si *dice*, propriamente, nulla (e non c'è, pertanto, nessuna ermeneutica, esegesi, interpretazione all'opera): il senso non si *enuncia*, in quanto il linguaggio stesso è «preso» in una contro-scrittura. Solo in un *antilinguaggio* – ma meglio sarebbe: in un linguaggio come un certo «esercizio di scrittura»⁶⁴ – si dà la legge-rapporto, nella sua *differenza* rispetto all'economia dell'identità, del *medesimo*, della presenza.

C'è soltanto un *farsi*, un farsi del senso della legge, attraverso la scrittura: «l'écriture n'est pas le moyen d'expression d'une pensée déjà passée. L'écriture est le moyen d'une pensée encore à venir»⁶⁵. C'è un passaggio, allora, dall'ermeneutica – dal problema del *significato*, dall'interpretazione – ad una strategia dell'*esprit*, «dalla lettura alla scrittura»⁶⁶ (non lo scrive forse Montesquieu stesso: *il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser?* [EL, XI, 20]). Si deve insistere, nel passaggio da Domat a Montesquieu, nel movimento della citazione «esprit des lois», sulla differenza tra senso (*esprit*) e significato (*ratio*).

Non si tratta di una differenza *interna* all'enunciato, ad una logica del segno, del giudizio (*Sinn / Bedeutung*, connotazione/denotazione, intensione/estensione, significatività/espressione, ecc.), ma di uno spostamento strategico, che mette in questione l'*ontologia* implicita al problema del «significato», alla sua costituzione (al rapporto *significante/significato*, all'ideale di *presenza* ad esso sotteso).

Il senso, come *esprit*, è, anzitutto, ciò che si *sposta* rispetto a quanto è sotteso alla nozione di *interpretazione* presente in Domat, in cui la significazione è sempre legata all'*intenzione*, al *voler-dire* (si è sempre all'interno della distinzione: *ce que dit la loi / ce qu'elle veut*). Esso, inoltre, non riguarda ciò che una *proposizione* significa o esprime – ciò che richiede una certa *lettura*, una interpretazione –, quanto piuttosto ciò che la scrittura *fa*. È un effetto, ciò che accade rinviando però continuamente il suo stesso accadere (è per questo che il senso è eccedente sempre la propria possibilità di significazione, eccede sempre *il senso del senso*. È, si potrebbe dire, senso che ha il compito di *veiller sur le sens absent*. Non c'è pertanto ermeneutica, perché non c'è alcuna «ricomposizione del senso»).

L'*esprit*, il senso, non è *giudizio*, né un'*intenzione* (non c'è *Sinnebung*). L'*esprit* è ciò che *resiste*, è la questione della *resistenza* alla discorsività, al discorso giuridico, resistenza che si fa nella scrittura di una legge che non è più prescrittiva, *normativa*: legge senza legge, legge-rapporto. Noterà Montesquieu: «à peine eus-je lu quelques ouvrages de *jurisprudence* que je la regardai comme un pays où la Raison voulait habiter sans la Philosophie» (*Mes Pensées*, n° 1868).

⁶³ Per l'utilizzo del termine scarto (*écart*) anziché di *differenza*, cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*, Milano, Mimesis, 2014.

⁶⁴ Come scrive A.G. Gargani, *Fondamenti perduti*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '92*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 171-173: «Heidegger ha messo definitivamente in discussione la posizione del linguaggio, del significato e della corrispondenza ad una qualche realtà già data e prestabilita. [...] La differenza ontologica [...] deve essere considerata alla fine per quello che essa veramente è, e cioè come *la differenza tra il linguaggio come fenomeno di enunciazione di un contenuto prestabilito, già preparato, e dunque già visto e rappresentato [...] e linguaggio come esercizio di scrittura*».

⁶⁵ J. Ricardou, *Pluriel de l'écriture*, «Texte en main», 1 (1984), p. 22.

⁶⁶ Cfr. J. Derrida, *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Marrati-Guénon*, «Teoria», 15 (1995), 1, pp. 97-98.

L'*esprit* non è, come la *ratio*, *anima legis*, cioè per mezzo del quale si può comprendere il comando, la prescrizione, l'imperativo. Non è mai sufficiente la *ratio*, non è sufficiente opporre il diritto «naturale», né l'idea o l'essenza della giustizia o del diritto⁶⁷. L'*esprit* è immanenza, non trascendenza, non scopre qualcosa che è *dietro* la prescrizione, ma nega alla radice il *dover-essere* della legge. Non c'è nessun "mondo dietro il mondo": «Due sono troppi. Uno solo bastava», osserva Montesquieu. Il senso della legge può infatti darsi unicamente con la comprensione della sua costituzione fondamentale, l'essere-in-rapporto.

Si dovrebbero poter seguire tutti gli spostamenti che l'*Esprit des lois* realizza rispetto all'*Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l'injuste*, risalente, verosimilmente, al periodo 1725-1728 (ma la cui attribuzione a Montesquieu, da parte di Masson, è stata peraltro contestata)⁶⁸.

Nell'*Essai*, in particolare, il concetto di «legge» è ancora strutturato a partire dal *Dio-legislatore* e dalle opposizioni volontà/ragione («Il est clair que s'il y a effectivement une telle loi, ou une telle volonté de Dieu, il y aura une différence réelle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste»), superiore/inferiore («la loi suppose un supérieur qui commande et des inférieurs qui lui obéissent, un supérieur assez puissant pour se faire craindre»), comando/obbedienza («[...] donnent à l'un le droit de commander, et qui forment dans les autres le devoir ou l'obligation d'obéir»). Il passaggio alla legge-rapporto, allora, non è immediato, ma si dà, anche all'interno dei testi di Montesquieu, come una riscrittura di un concetto "classico" di legge.

Se l'operazione di produzione, di generazione del senso abbia un termine, Montesquieu non lo dice, ma certo è che egli, «nella folla di idee», scarta «a dritta e a manca», penetra, si apre la strada, badando sempre «più all'ordine delle cose che alle cose stesse» (*EL*, XIX, 1). Forse essa non deve aver mai fine, perché l'essenza del pensiero giuridico è continuare a sviluppare, all'infinito, il senso delle leggi. Si deve chiarire tuttavia in che senso Montesquieu possa parlare di serie *infinite* di rapporti. Montesquieu rifiuta sia il concetto di «infinito» come *non-finito*, come semplice negazione di ciò che è finito⁶⁹, sia l'*infinito positivo* proprio del «grande razionalismo» del secolo XVII⁷⁰.

Questo «infinito» a cui Montesquieu accenna è il carattere *incessante* proprio di questa sperimentazione, di quest'arte di seguire i rapporti. L'infinito non designa la mancanza della fine: «infinita» è piuttosto quella pratica che è la scrittura («nombre *infini de choses* qui sont dans ce livre»: è infinita la scrittura di Montesquieu): incessante e interminabile fino al punto da rendersi indipendente dal tempo (e quindi – in questo senso – infinita, non più pensabile in termini di finito e di *senza-fine*). Ed è, al contempo, quell'*alterità* – quel "fuori" – che precede e rende possibile la sperimentazione dei rapporti: idea dell'infinito, quindi, in cui il movimento «parte dal *pensato*, e non dal *pensatore*», perché l'*alterità* è ciò che non è dato e di cui non c'è idea⁷¹.

⁶⁷ È ciò che, invece, fa Leibniz, pure nella sua opposizione al "volontarismo". Egli non nega la legge-comando, ma oppone ad essa il "diritto": «Il diritto non può essere ingiusto: sarebbe una contraddizione; ma ben può esserlo la legge. Poiché quello che emana e fa rispettare la legge è il potere, se a questo potere fa difetto la saggezza e la buona volontà esso può emanare e tenere in vigore leggi pessime» (*Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, in Id., *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino, Utet, 1951, p. 219). La *ratio* si spiega soltanto entro questo dualismo. L'operazione di Montesquieu è altra, e ben più radicale: nega ogni *dualismo*, ogni separazione tra legge e diritto, legge e giustizia, perché nega, più profondamente, ogni carattere "normativo" alla legge stessa, nega che essa sia un comando, una prescrizione, un "tu devi".

⁶⁸ Cfr., sull'*Essai* e la sua attribuzione, A. Masson, *Il y a 200 ans mourait l'auteur de L'Esprit des lois. Un essai inédit de Montesquieu*, «Les Lettres françaises», 555, 10-17 février 1955, p. 58; P. Dimoff, *La place dans l'œuvre de Montesquieu de L'Essai touchant les lois naturelles*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 57 (1957), pp. 481-493; R. Shackleton, *L'Essai touchant les lois naturelles est-il de Montesquieu?*, in *Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye*, Bordeaux, Bière, 1967, pp. 763-775; F. Markovits, *Montesquieu: le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008, pp. 142 e ss.

⁶⁹ Cfr. C. Spector, *Montesquieu et la métaphysique dans les Pensées*, cit., pp. 113-134.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Ovunque e in nessun luogo*, in Id., *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore, 2003, pp. 195-201.

⁷¹ E. Levinas, *Totalité et infini*, The Hague, Nijhoff, 1971; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 60.