

INTENZIONE E NORMA

SALVATORE NATOLI

1. CHE COS'È INTENZIONE

Che cos'è intenzione? Wittgenstein ci può aiutare a comprenderlo. Al §274 della parte prima delle *Ricerche filosofiche* scrive: «“Soltanto tu puoi sapere se avevi quell'intenzione”. Questo si potrebbe dire per spiegare ad un amico il significato della parola “intenzione”»¹. Detto questo aggiunge: «e qui “sapere” vuol dire che l'espressione dell'incertezza è priva di senso». In questo modo Wittgenstein identifica un doppio aspetto dell'intenzione: per un verso l'intenzione è caratterizzata come «un volgersi a qualcosa o a qualcuno», per altro verso questo volgersi muove dalla «certezza di sé». Di più: la certezza di sé è la condizione d'apertura per «il muovere verso (...)», l'«orientarsi in (...)». L'intenzionalità, dunque, non indica soltanto che il pensare è sempre un pensare qualcosa, ma indica anche che il pensare è qualcosa che accade entro la percezione consapevole che l'«io» ha di sé.

Intenzione è dunque riferimento ad altro muovendo dal riferimento dell'io a se stesso, o più esattamente dalla certezza di sé. Certezza ineliminabile, inattaccabile dal dubbio, invincibile. La certezza di sé è il grande, inarrestabile guadagno di Cartesio². Il

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 119.

² Con Descartes — scrive Tugendhat — «è iniziata storicamente la svolta dell'ontologia verso la coscienza» (*Vorlesungen zur Einführung in die Sprach-analytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976); trad. it. *Introduzione*

cogito, così interpretato, non coincide semplicemente con il *fundamentum inconcussum veritatis* — il principio incontrovertibile di tutto il sapere — ma indica *l'autoriferirsi* della coscienza a se stessa³.

Lasciando da parte, in questa sede, la mossa cartesiana — che resta comunque la mossa iniziale — possiamo per nostro conto dire che la certezza di sé non fonda — in senso stretto — alcunché. Al contrario, questo tipo di certezza può essere interpretata, al modo di Husserl, come «vissuto intenzionale». Husserl, infatti, esplica in senso fenomenologico — e perciò come «vissuto intenzionale» — quel che Brentano chiamava «atto psichico». Nell'*atto intenzionale* «l'espressione *intenzione* rappresenta la proprietà degli atti attraverso l'immagine del «tendere-a» ed è perciò particolarmente adatta per quegli atti di vario genere che possono essere indicati, senza forzature ed in modo comprensibile, come atti di un aver praticamente o teoreticamente di mira»⁴. In questo punto Husserl distingue tra un concetto più ristretto e uno più ampio di intenzione⁵. Detto questo prosegue: «in senso figurato, all'attività del tendere corrisponde come correlato l'adempimento (il mirare e il colpire). Così anche certi atti, in quanto sono "intenzioni" (ad esempio intenzioni di giudizio,

alla filosofia analitica, Marietti, Genova 1989, p. 68. Su questo tema cfr. anche il mio saggio *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

³ In proposito Tugendhat correttamente precisa: «la questione della fondazione nelle scienze riguarda le loro asserzioni nella misura in cui esse avanzano una pretesa di conoscenza. Ma la conoscenza è in ultima analisi sempre conoscenza di qualcosa di individuale. Riguarda sempre qualcosa che qualcuno *crede*, e noi diciamo che egli non solo crede, ma lo *sa*, se lo può legittimare. Diciamo allora che è anche sicuro di quello che crede, che per lui è indubitabile (...) Nella questione circa il dubbio e la certezza ognuno è rimandato a se stesso; altri possono far nascere dei dubbi, ma il dubitare stesso e la corrispondente certezza è una condizione individuale. Descartes ha richiamato l'attenzione sul fatto che colui che si trova in una condizione di dubbio o di certezza non può nello stesso tempo dubitare di questa propria condizione nel momento in cui vi si trova. Ne risultava l'esistenza di un'intera classe di condizioni — credere, desiderare, avere l'intenzione di, sentire, ecc. — ognuna delle quali è indubitabile per chi vi si trova» (*ivi*, p. 68).

⁴ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1922; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. II, p. 168.

⁵ «Quest'immagine — scrive Husserl — non è però altrettanto adatta per tutti gli atti e, se guardiamo più da vicino gli esempi riuniti nel § 10, non ci può sfuggire la necessità di distinguere tra un concetto *più ristretto* e uno *più ampio* di intenzione (*ibidem*).

di desiderio) corrispondono ad altri atti in quanto "adempimenti" o "riempimenti"⁶.

Nell'atto intenzionale le modalità dell'intendere possono essere diverse e diversamente soddisfatte, ma tutto ciò entro l'unità del flusso di coscienza, nella continuità dell'io come effettività dell'esperienza. Un io così inteso non è affatto trasparente: lo si coglie a partire dall'insieme delle sue protezioni. Non è questa la sede idonea per considerare come in Husserl si formula il tema della soggettività e come viene poi mano a mano modificandosi⁷. È tuttavia rilevante sottolineare come Heidegger — proprio radicalizzando le istanze presenti nella fenomenologia — cessi di adoperare la parola stessa «coscienza» per non rimanere vittima della trasparenza dell'io, per evitarne ogni fraintendimento fondazionista.

L'Esserci differisce dalla coscienza poiché non si costituisce semplicemente nella polarità «soggetto-oggetto», bensì a partire dall'effettività del suo essere, vale a dire a partire dalla modalità del suo stare al mondo, del suo prendersi cura. L'Esserci, così inteso, è *Erschlossenheit*: apertura. Da questo punto di vista l'Esserci esperisce se stesso primariamente come un rapportarsi. Ed è per questo che «"relazioni" e "relati" come il *per*, l'*in vista-di-cui*, il *con di* un'appagatività, resistono nel loro stesso contenuto fenomenico ad ogni funzionalizzazione matematica. Inoltre essi *non sono nulla di pensato, di posto in un "pensiero"*, ma sono invece dei rapporti in cui si mantiene già da sempre il commercio prendente cura»⁸.

⁶ *Ivi*, pp. 168-169. In questa preliminare «fissazione terminologica» del concetto d'intenzione Husserl conclude: «E per questo l'immagine si adegua così pienamente agli atti della prima specie; peraltro, sono atti anche i riempimenti, e quindi anch'essi sono "intenzioni", benché essi non siano a loro volta (almeno in linea generale) intenzioni in senso stretto, in un senso che contiene un rinvio ad un riempimento corrispondente. Una volta riconosciuta, questa equivocità è innocua. Naturalmente, quando si tratta del concetto più ristretto, è necessario notarlo esplicitamente. D'altro lato, anche l'espressione parallela di *carattere d'atto* ci aiuta a tenere lontani gli altri eventuali malintesi» (*ivi*, p. 169). Il concetto di intenzionalità ha in Husserl diverse modulazioni. Ad ogni modo, per comprenderlo nelle sue linee essenziali è da confrontare l'intera *Quinta ricerca*.

⁷ Uno schizzo abbreviato ma chiaro dei termini della questione lo fornisce Tugendhat nel già citato saggio *Introduzione alla filosofia analitica*, Lezione sesta, pp. 79-86.

⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. it Bocca, Milano 1953, p. 101 (corsivo nostro).

A partire dall'effettività del *Dasein* le relazioni non sono da concepirsi preliminarmente o prioritariamente secondo la fissità delle categorie, ma devono essere colte a partire dal rapportarsi, quel perpetuo rinviare che istituisce l'*aprirsi* in quanto tale. In questo senso Heidegger può dire che il comprendere «mantenendosi nell'intimità con l'apertura dei rapporti (...) si pone innanzi i rapporti come ciò in cui si muove il suo rimanere (*worin sich sein Verweisen bewegt*). Il comprendere si lascia rimandare in questi rapporti e da questi rapporti propri del rimandare, noi lo chiamiamo col termine significare»⁹. In fin dei conti in che consiste propriamente quest'*Erloschlossenheit*? È Heidegger stesso a dircelo: «Nell'intimità con questi rapporti, l'Esserci significa a se stesso che ha da conoscere originariamente il suo essere ed il suo poter essere in base al suo essere nel mondo. L'*in-vista-di cui* significa un *per*, questo un *a-che*, l'*a-che* un *presso-che* dell'appagarsi-lasciando-appagare e questo un *con-che* dell'appagatività. Questi rapporti sono fra di loro connessi in una originaria totalità (*ursprüngliche Ganzheit*), essi sono ciò che sono in quanto significano ciò in cui l'Esserci dà a se stesso preliminarmente e conosce il suo essere nel mondo»¹⁰.

L'*Erschlossenheit* prende il posto del «polo egologico», dell'io trasparente e si istituisce l'ambito del rapportarsi in quanto tale. In questo quadro «l'Esserci è già da sempre assegnato ad un "mondo" che viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, un essere-assegnante»¹¹.

L'Esserci si costituisce in totalità a partire dal suo essere nel mondo. Essere nel mondo significa, allora, essere situati in quello spazio di praticabilità che rende possibile l'accesso alle cose. Non si tratta di un accesso assoluto, di un loro completo disvelamento, bensì di un portarsi loro da presso, secondo questa o quella determinata intenzione. Non è nel potere dell'uomo accedere all'in sé delle cose — ammesso che un tale in sé esista — ma è a lui possibile approssimarle secondo le modalità del loro venire incontro. Intendere significa propriamente essere istituiti nel senso. Di qui la significatività. «La significatività — scrive Heidegger — con cui l'Esserci è già da sempre intimo, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci, che comprende nella forma dell'interpretare, possa aprire qualcosa come

⁹ *Ivi*, p. 100.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

dei "significati" (*Bedeutungen*), che a loro volta, "fondano" (*fundieren*) la possibilità della parola e del linguaggio (*Wort und Sprache*)»¹².

L'Esserci, in quanto intimo alla significatività, si determina dunque come linguaggio. Il mondo è linguisticamente praticabile. Ciò vuol dire che in esso è possibile reperire e attribuire significati. Tutto ciò a partire dalla sua originaria significatività, vale a dire dall'apertura del senso in quanto tale. L'apertura del senso non equivale all'identificazione della verità, intesa come *adequatio rei et intellectus*, come oggettività del significato, ma come destinazione ad esso. Per questo nell'apertura del senso tutto si fa *segno*. L'intenzione indirizza il rinvio, dà ai segni un destino, li compie nel significato.

In questo quadro l'intenzione si determina come il movimento verso qualcosa o qualcuno, a partire dalla condizione in cui si è, che è sempre condizionata, definita, storica, parziale. È vero tutto ciò che ha senso, il senso non viene mai meno. Ma questo nient'altro significa se non che tutto quel che ci viene incontro è suscettibile d'essere interpretato: ogni segno, in quanto segno, è destinato, di per sé, al significato. Dire del segno che ha senso, significa dire che il significato può essere fissato. Ma fissare il significato equivale, sia pur contestualmente, a definire un'identità.

L'intenzione non è mai pura: essa «muove verso» a partire dall'interesse. Non v'è dubbio che ogni uomo nel suo intendere, nel suo «dirigersi verso» è consapevole di quel che vuole — di ciò che lo interessa — ma questo non significa affatto che gli sia del tutto noto perché lo vuole. Vi è sempre un'eccedenza d'essere rispetto alla coscienza. Non sappiamo mai per intero ciò che noi stessi siamo e per questo ignoriamo spesso le ragioni profonde di quel che vogliamo. L'intenzione dunque può essere più o meno consapevole di ciò verso cui si dirige, ma non lo è altrettanto della sua origine. Probabilmente la tradizione non diceva nulla di diverso quando parlava dei moti dell'anima.

Ma simmetricamente a questo all'uomo non è neppure noto se troverà corrispondenza in ciò verso cui si dirige. Il soggetto può essere sicuro di quel che vuole, ma non lo è mai relativamente a quel che può ottenere. Per evitare la delusione è allora necessario farsi una cognizione previa — diciamo pure un profilo — di ciò verso cui si tende. Qualcosa può essere raggiunto se si instaura con esso una certa, previa, familiarità.

¹² *Ivi*, pp. 100-101.

Lo si è detto: tutto ha senso¹³. Si tratta, ora, di capire più determinatamente che cosa vuol dire «fissare il significato»¹⁴. L'intenzione è propria dell'uomo situato, vale a dire collocato entro un mondo-ambiente e posto perciò dapprincipio in una rete incrociata di intenzioni. Tale situazione non è decisa dal soggetto: né tanto meno è da lui per intero decidibile. Se ciò è vero è però ancora più vero che l'uomo, nel suo diverso tendere, meglio si muove se più comprende. Se in particolare comprende il mondo a cui appartiene. Per trovare in esso orientamento, per l'istituirsi di ciò che comunemente chiamiamo ragione. L'intenzione, infatti, in forza del suo stesso tendere, tende a modellizzare la realtà.

2. INTENZIONE E RELAZIONE

L'intenzione è grosso modo definibile come una *protensione* della coscienza verso questo o quell'oggetto nello spazio-mondo. Le modalità di questo protendersi sono disparate. In ogni caso corrispondono ad un «prender posizione». In questo senso l'intenzione presuppone la certezza di sé. Lo statuto della certezza è complesso poiché definisce una condizione ed indica insieme una presa di posizione. *Certus* in latino vuol dire essere sicuro, convinto, ma anche essere deliberato. Alla medesima famiglia appartiene il verbo *cerno* (greco: *krino*) che significa scorgere, nel senso di vedere chiaro, distinguere, ma significa anche avere riguardo, tenere in conto. La certezza indica, dunque, la con-

¹³ Circa il fenomeno del senso Luhmann scrive: «Il fenomeno del senso appare sempre nella forma di un *surplus* di rimandi ad altre possibilità dell'esperire e dell'agire. Qualcosa è al centro dell'attenzione, al centro intenzionale, mentre qualcos'altro viene indicato marginalmente quale orizzonte per un proseguimento dell'esperienza e dell'azione. Qualsiasi cosa venga intesa, si ha comunque la completa apertura del mondo nel senso della sua accessibilità. Il rimando stesso si attualizza come punto di osservazione della realtà, ma non incorpora solo il reale (o ciò che è presunto come reale), ma anche il possibile (il condizionatamente reale) e il negativo (l'irreale, l'impossibile)» (N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 148. Sull'argomento cfr. il cap. II, *Senso*, pp. 147-204.

¹⁴ In proposito Luhmann precisa: «La totalità dei rimandi che circondano l'oggetto, inteso come dotato di senso, mette a disposizione più di quanto viene poi effettivamente utilizzato nell'atto successivo. La forma del senso, grazie alla sua struttura di rimandi, *impone*, ad ogni passo successivo, una *selezione* » (*ivi*, p. 148).

sapevolezza del proprio stato e, a partire da qui, del modo del proprio protendersi: sia esso desiderare, giudicare, decidere, ecc.

L'intenzione muove dunque dalla certezza di sé e si «dirige verso». Verso cosa? Verso quel che le sta attorno, che le sta davanti, che le viene incontro. L'intenzione, così intesa, si costituisce inevitabilmente come relazione. Ma nel rapportarsi in quanto tale — che è poi l'apertura dell'Esserci — non tutti i rapporti sono attuali. Il «dirigersi verso» è temporale, storico, è, soprattutto, un dirigersi verso qualcosa escludendo qualcos'altro. L'intenzione nella sua effettività è perciò anche negazione. Ma negare in questo caso non significa annullare le possibilità — che non sono termini attuali dell'intenzione —, ma significa semplicemente mantenerle come latenza. L'intenzione in quanto relazione corrisponde quindi al modo abituale con cui gli uomini si orientano nel mondo.

Ogni uomo nel suo relazionarsi a ciò che gli si offre e in qualche modo anticipato, si muove entro qualcosa di già precostituito. L'intenzione deve quindi misurarsi e conformarsi con quel che in senso lato chiamiamo *ambiente*. L'ambiente è uno spazio di mobilità ed insieme di indeterminatezza: in generale di perturbazione. In questo spazio oggetti ed eventi si configurano per gli uomini come possibilità e come limiti. Ad ogni modo come emergenze. L'intenzione si muove in essi: include, esclude, decide.

Il mondo, dice Wittgenstein, è la totalità dei fatti, non delle cose. Non esistono oggetti assoluti. Tuttavia sullo sfondo-mondo emerge qualcosa che non si lascia catturare dall'intenzione che ad essa si rivolge: anzi ad essa si sottrae nel momento stesso in cui le si fa incontro. Si tratta di un diverso intendere: non più qualcosa, ma qualcuno. Propriamente l'altro. L'apparizione dell'altro decentra radicalmente il soggetto da sé. L'Esserci, in quanto essere nel mondo, mette fuori gioco di per sé la centralità del soggetto-coscienza. Essere nel mondo significa, infatti, essere allocati in qualcosa che ci precede. Ma l'altro che ci viene incontro è insondabile nel suo stesso precederci. L'altro è tale *perché* intenziona il mondo in un modo diverso dal mio. Con l'apparire dell'altro appare un'asimmetria radicale, un altro mondo. Ma asimmetria non vuol dire incomunicabilità. L'espressione per l'oggettività del suo stesso darsi, mette in comunicazione indipendentemente dall'intenzione. L'effettività dell'esprimersi mette in comunicazione le diverse intenzioni, attiva un'ermeneutica illimitata. Quale intenzione esprime l'espressione dell'altro? E qui è più che mai vera l'affermazione di Wittgenstein:

«soltanto tu puoi sapere se avevi quell'intenzione». Ma è altrettanto vero che l'espressione dell'altro è in qualche modo rivelativa della sua intenzione almeno per due ragioni:

a) perché si dà

b) dal momento che si dà, è interpretabile. Di più: vi è in essa qualcosa di immediatamente riconoscibile quand'anche non concettualizzabile.

Questo probabilmente si intende dire con la frase «cogliere un'espressione». In relazione a questo tipo di situazione Wittgenstein scrive: «Pensa al riconoscimento dell'*espressione di un volto*, — che non consiste nel dare le misure di quel volto! Pensa anche a come si possa mimare un viso di una persona senza osservare, imitandolo, il proprio allo specchio»¹⁵. La mimesi in questo caso coglie l'espressione dell'altro, ne carpisce il senso come un colpo di fulmine. «Il pensiero fulmineo — scrive ancora Wittgenstein — può stare a quello espresso verbalmente come la formula algebrica sta alla successione numerica che sviluppo ricavandola da essa»¹⁶.

Cogliere un'espressione significa intuire la verità dell'altro. E la prova di verità è data dal fatto che ci si comprende: qualcosa accade. Perché? Non è del tutto chiaro, ma non c'è nulla da dimostrare. Ma intuire qualcosa dell'altro non significa esaurire l'altro. «“Mentre gli parlavo non sapevo che cosa gli passasse per la testa”. Così dicendo — scrive Wittgenstein — non si pensa a processi cerebrali ma a processi di pensiero. L'immagine va presa sul serio. Ci piacerebbe guardare davvero nella sua testa»¹⁷.

L'espressione invita al significato, ma laddove più intensa è la possibilità di significazione — la relazione dell'altro — più alta è l'asimmetria. Nell'intuizione dell'altro — quasi una presa diretta sull'intenzione — è tuttavia in agguato il fraintendimento, la divergenza, l'equivoco. Il mondo è luogo d'intersezione tra diverse intenzioni, è ambito di pretese e di competizione, in ogni caso spazio prospettico. Il mondo non è uno, né trasparente, ma è aperto. Il mondo si porta costantemente fuori di sé perché sempre rinvia. Nel contempo, proprio perché rinvia, trattiene. Riposa presso di sé. Il rinvio è anche chiamata. Pur nel differire

¹⁵ WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 130, prop. 285.

¹⁶ *Ivi*, p. 139, prop. 320.

¹⁷ *Ivi*, p. 168., prop. 427.

dei riferimenti e delle intenzioni, tutto ha senso¹⁸. Ed ha senso perché ogni espressione è suscettibile di interpretazione. L'asimmetria, la disparità dei giochi linguistici non nega la mondità del mondo: ne sposta continuamente i confini. L'irrequietezza, la mobilità è vita, non insensatezza.

3. ESPRESSIONE E SIGNIFICATO

L'espressione si dà. Ha — come dire — una sua evidenza: è di per sé pubblica. L'espressione può essere verbale o non verbale, può consistere in un enunciato, può risolversi in un gesto. L'intenzione, a sua volta, può essere taciuta, può essere espressa. Ma qual è l'espressione naturale di un'intenzione? Wittgenstein risponde: «Guarda un gatto mentre si avvicina strisciando ad un uccello: o una bestia quando vuol fuggire»¹⁹. In questo caso tutto sembra evidente: il gesto rivela l'intenzione. «Non si tratta di spiegare un gioco linguistico per mezzo delle nostre esperienze, ma di prendere atto di un gioco linguistico»²⁰. Ma l'espressione non sempre svela l'intenzione, vuoi per la sua indeterminatezza, vuoi per l'indeterminatezza nell'intenzione stessa dell'altro. Infine l'altro è tale perché — si diceva — a partire da lui si apre un mondo. Ma io non so che mondo sia quello dell'altro, in che mondo l'altro si muove.

L'altro si manifesta come un'intenzionalità sul mondo, ma non sono affatto note le *sue intenzioni*. E il suo modo d'esprimersi non sempre le manifesta. E qualora le tacesse non si può neppure dire che non vi siano. La relazione tra gli uomini è, dunque, raffigurabile come un'intersezione di intenzioni e perciò stesso come un luogo illimitato di rinvii. Vi è un celebre verso di Dante che indica in modo esemplare questa condizione: «cred'io ch'ei credette ch'io credesse» (*Inf.*, XIII, v. 25). Dante crede che Virgilio creda che lui creda. Luhmann identifica la relazione sociale al

¹⁸ «Per i sistemi costitutivi di senso — scrive Luhmann — tutto ha senso: per essi non esistono oggetti affrancati dal senso (...) Solo all'interno di un mondo costituito in base al senso, si osserva, grazie alla dimensione sociale *nel suo insieme*, che *alcuni altri* sistemi esperiscono anch'essi in base al senso, mentre altri no» (*Sistemi sociali*, cit., pp. 161-162).

¹⁹ WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 217, prop. 647.

²⁰ *Ivi*, p. 219, prop. 655.

modo di Dante: *ego-alter* è un rapporto «d'aspettativa di aspettative»²¹.

Ego ed *alter* si aspettano reciprocamente qualcosa. Ora l'uno agisce nei confronti dell'altro in base a quel che ritiene che l'altro si aspetti da lui. Per soddisfarlo o per deluderlo. Ma non è affatto detto che quel che l'ego ritiene l'altro si aspetti, l'altro se lo aspetti davvero. In questo caso l'azione orientata secondo l'aspettativa dell'altro fallisce: non soddisfa o non delude l'altro per il semplice fatto che l'altro ha altre aspettative. La relazione sociale in quanto «aspettativa di aspettative» è costitutivamente *asimmetrica*. Quest'asimmetria può generare — e spesso genera — equivoci, fraintendimenti, delusioni. Ma tali divergenze ed opacità non interrompono il flusso della comunicazione. Al contrario, sviluppano in essa istanze di stabilizzazione. Non v'è dubbio: il linguaggio comunica, ma non si dà mai una linguisticità astratta. I giuochi linguistici sono definiti e perciò, ognuno per loro conto, finiti. Il significato dei segni è regolato dall'uso. «Ogni segno — scrive Wittgenstein — *da solo*, sembra morto. *Che cosa* gli dà vita? Nell'uso esso *vive*. Ha in sé l'alito vitale? O l'uso è il suo respiro?»²². Il linguaggio, dunque, si struttura secondo regole, si differenzia in se stesso. Nel suo fluire la comunicazione è sempre comunicazione determinata. Il linguaggio è *i linguaggi*. E i linguaggi sono suscettibili di traduzione. Il comunicare, nell'effettività del suo svolgersi, si specifica come passaggio d'informazioni. Questa rete rende possibili, e a suo modo definisce, le reciproche aspettative tra gli uomini.

Nei diversi modi del relazionarsi, dell'attendersi qualcosa da qualcuno, Luhmann distingue tra le *aspettative cognitive* e le *aspettative normative*. L'aspettativa cognitiva a fronte del deficit — sia esso fraintendimento, errore o altro — spinge gli uomini ad adattarsi al fallimento o a mutare, partendo da lì, le proprie aspettative. L'aspettativa cognitiva allarga il fronte delle possibilità, invita a variare i percorsi. Ma se l'aspettativa cognitiva dispone gli uomini all'apprendimento — e proprio per questo è funzionale all'impiantarsi ed articolarsi della riflessione e dei sistemi teorici — l'aspettativa normativa è invece caratterizzata dal fatto che *resiste*, si mantiene ferma anche a fronte delle

²¹ In proposito Luhmann scrive: «Come non c'è esperienza vissuta senza azione, così non esiste *ego* senza il riferimento ad un *alter* e senza la mediazione dell'esperienza in cui *alter* è un *alter ego*» (*Sistemi sociali*, cit., p. 175).

²² WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 168

delusioni²³. Il precetto «non uccidere» vige — da secoli e continua a mantenersi — nonostante vi siano omicidi. Anzi, l'omicidio continua ad essere punibile solo in quanto la norma resiste, vige nonostante vi siano azioni che la disattendono. L'omicida non abbatte la norma: in forza di essa assume il ruolo di colpevole.

L'aspettativa normativa è necessaria ed eliminabile perché garantisce la stabilità sociale. Si rischierebbe la perdita di senso, se nella società non emergessero strutture capaci di fissare *a priori* — evidentemente si tratta d'un *a priori* storico — i significati, di stabilire — a certe condizioni — limiti invalicabili. I codici, di qualunque natura essi siano — verità, potere, amore, denaro — rendono stabile, strutturano, la comunicazione. Luhmann definisce «struttura» quel meccanismo che serve a selezionare, fra tutte le alternative possibili di comportamento, un ristretto campo di alternative di comportamento possibile. In questo senso il diritto si configura come struttura normativa, insieme di norme. L'asimmetria della comunicazione, non dominata, diverrebbe indeterminazione difficile da sostenere, confusione. Le norme si generano a partire dalle istanze di normatività insite nella società. E tutto ciò indipendentemente dall'intenzionalità dei singoli.

L'espressione — si diceva — è di per sé comunicativa. Gli uomini, infatti, riescono a chiarirsi tra di loro. Il chiarimento è il modo più abituale attraverso cui si determina un significato. Ma tutto ciò non è sufficiente per regolare le asimmetrie sociali. Perché una tale deriva sia evitata è necessaria una fissazione del senso anticipata, previa rispetto alle intenzioni dei singoli. Il senso deve essere in certo qual modo bloccato, per poter continuare a vigere indipendentemente dalla delusione. Il senso vincolato, vincola le aspettative. Il regolatore stabile delle aspettative intersoggettive è la norma.

La norma non annulla l'asimmetria delle attese, ma, nel rinvio, consente di tenere fermo l'orientamento. Il diritto soddisfa a

²³ In proposito Luhmann scrive: «La normatività è la forma di un'aspettativa di comportamento attraverso la quale si indica che l'aspettativa deve essere tenuta ferma anche in caso di delusione. Le norme vengono intese qui, allora, come aspettative stabilizzate in maniera controfattuale che resistono alla delusione e che, in quanto tali, inizialmente non sono ordinate in modo né naturale, né sistematico, né logico. Nella vita sociale tali proiezioni normative scaturiscono da un bisogno strutturale: *ciascuno deve poter essere sicuro delle proprie aspettative anche di fronte a delusione e deve poter collegare le aspettative degli altri con le proprie* » (N. LUHMANN, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. *La differenziazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 41-42, corsivo nostro).

quest'esigenza. Il vincolo giuridico, lungi dal reprimere, orienta: fissa dei confini, quali parametri di riferimento comuni in base a cui ognuno possa decidere circa quel che può fare o non fare. La fissazione del significato nella norma evita la deriva del senso. La rigidità della norma non comporta affatto che essa non possa o non debba, di volta in volta, essere cambiata. Quel che però è impossibile è l'assenza di norma. Senza norme non si dà società. Storicamente questo è un fatto. È un fatto la società stessa. Non è in alcun modo necessario spiegare perché la società esiste. Infatti esiste. È invece da spiegare come è possibile un «ordine sociale»²⁴.

La norma permette di rendere coerenti le intenzioni. Permette loro di convergere non tanto perché le accorda, ma perché definisce i modi del disaccordo. Il limite che traccia la norma non blocca l'azione, ma apre l'ampio spazio di tutto quel che si può fare a partire da quel che *non* si può fare. Da questo punto di vista non v'è dubbio che la norma incontra le intenzioni dei soggetti e interferisce con esse. Non però per interdirle, ma per fornire agli individui criteri oggettivi in base a cui selezionare le reciproche aspettative. La norma non abolisce le possibilità, caso mai le differisce. In ogni caso le differenzia. La norma non priva di senso quel che esclude. Al contrario quel che in una determinata situazione viene negato, è reso disponibile per contesti nei quali potrà diventare effettivo e attuabile.

La norma limita l'incoerenza delle intenzioni per il fatto che è positivamente data. In quanto *data* essa è indubbiamente un fatto, ma è anche espressione di un'intenzione. Ma intenzione di chi?

La norma è un enunciato dichiarativo nella forma di un vincolo: questo si deve fare, questo non si deve fare. La norma nel momento stesso in cui enuncia un vincolo, vincola solo in quanto è comprensibile. Ed è comprensibile in base alla sua stessa formulazione, o almeno così dovrebbe essere. Ogni individuo, a partire da essa è nelle condizioni di intendere quello che deve o non deve fare. La cosa non è però del tutto semplice. Wittgenstein, da analista del linguaggio qual è, ci mette sull'avviso: «Tra l'ordine e la sua esecuzione c'è un abisso. Esso deve essere colmato dal comprendere». «Solo nel comprendere è detto che dobbiamo fare QUESTO. L'ordine ebbene non è altro che suoni, segni d'in-

²⁴ Cfr. N. LUHMANN, *Wie ist soziale Ordnung möglich?* in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari 1985.

chiostro"»²⁵. Quel che Wittgenstein dice vale per tutto ciò che in genere chiamiamo ordine — verbale o scritto che sia. Questo vale però anche per quell'ordinamento ove l'ordine si formula come «testo della legge»: il diritto. Anche del testo della legge si può e si deve dire che esprime un ordine, eseguibile solo in quanto è comprensibile. E un testo è comprensibile solo in quanto ha un significato. Ma il testo della legge — indipendentemente da quel che ordina — ha un significato — è comprensibile — perché in esso si manifesta una direttiva per l'azione. Dal momento che il testo giuridico enuncia una direttiva per l'azione, dà una *direzione* di senso e perciò manifesta un'intenzione. Una norma è dunque comprensibile solo se si *intende* quel che il testo intende. Nel testo si vuole qualcosa. In esso si esprime, dunque, un volere. da questo punto di vista la norma è insieme un fatto — è sempre positiva — e decisione. Se così è, la norma non solo vuole qualcosa — è questo il suo carattere impositivo — ma in essa vi è qualcosa che si vuole. In breve si vuole qualcosa attraverso di essa. Il volere qualcosa rinvia a qualcuno che lo ha voluto. La norma, dunque, nella sua *produzione effettiva*, è il risultato di un progetto.

D'altra parte, il vincolo normativo fissa il senso solo in quanto intende dare una direzione all'azione. Qual è dunque il rapporto che corre tra intenzione e norma e, più esattamente, tra *norma e decisione*? Quanto questo è rilevante per il diritto? Da questo punto di vista qual è il significato proprio e pregnante della nota formula giuridica: «l'intenzione del legislatore»?

4. NORMA, DECISIONE, INTERPRETAZIONE

Un autore esiste perché esiste il testo. Non accade mai il contrario. Se infatti non vi fosse testo — o in generale opera — non vi sarebbe autore. Impiegando qui un formulario causale possiamo dire: dal momento che esiste un testo vi è stato qualcuno che lo ha prodotto e scritto. L'autore, non v'è dubbio, esiste in quanto causa efficiente del testo. Tuttavia, muovendo dall'effettività del testo si risale all'autore. Questo procedimento è così ovvio e non varrebbe la pena neppure di farvi cenno se non per sottolineare il fatto che è proprio la rilevanza del testo che motiva l'interprete ad andare a caccia, se lo crede, dell'autore.

²⁵ WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 168.

Esiste certo un'intenzione dell'autore, ma questa è racchiusa per intero nel testo. Possiamo dunque dire: se dal punto di vista della «causa efficiente» l'autore è la condizione necessaria per l'esistenza del testo, dal punto di vista della «causa formale» ne è il predicato. Un testo, infatti, è spiegabile a partire da sé. Tuttavia non solo in base a se stesso, come riteneva Spinoza²⁶.

L'interpretazione comprende un testo, solo in quanto è nelle condizioni di riferirlo al suo contesto: lo determina — come direbbe Schleiermacher — in base ad un principio di totalità interna (individuazione) ed esterna (storia della formazione). «*In primo luogo* nessun discorso dato può essere compreso solo mediante se stesso»²⁷. E più avanti: «Ogni discorso o scritto può essere compreso unicamente in un contesto più ampio»²⁸.

Il testo giuridico — nella specie — dal momento in cui coincide con quel che significa, esprime anche un'intenzione. Intenzione di cui bisogna tenere conto per esplicarne lo stesso significato. L'art. 12 disp. prel. statuisce che «nell'applicare la legge non si può ad essa attribuire altro senso che quello fatto palese dal significato proprio delle parole secondo la connessione di esse». E il dettato

²⁶ Spinoza nel *Trattato teologico-politico* indica quale criterio ermeneutico dell'interpretazione della Scrittura il fatto che essa è spiegabile «unicamente in base a se stessa». Questa formula ricorre costantemente. Valga per tutte quel che si legge al cap. VII: «Così, se nell'interpretare la Scrittura e nel discutere delle cose in essa contenute non si ammetteranno altri principi e altri dati all'infuori di quelli ricavati dalla Scrittura stessa e dalla sua storia, si procederà senza alcun pericolo di errore e si potrà ragionare intorno alle cose che superano la nostra intelligenza con la stessa sicurezza con cui si discorre di quelle che conosciamo con il lume naturale» (*Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972, pp. 186-187. È da segnalare qui che «l'in base a se stessa» di Spinoza, in certo qual modo sporge già fuori di sé e propriamente quando il filosofo aggiunge «(...) e della sua storia». Storia del testo, storia della sua formazione. A questo punto, allora, la comprensione non è più solo interna. Ancora propria sì, ma non interna.

²⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica generale 1809-1810*, in *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996, p. 203. In questo punto Schleiermacher introduce determinatamente l'autore: «Infatti, la conoscenza dello scrittore, che deve venire in aiuto dell'interpretazione, deve derivare da altro luogo, (*ivi*, p. 203 corsivo nostro).

²⁸ *Ivi*, Int. 24, p. 203. Nello stesso scritto si legge: «(...) in secondo luogo non solo la comprensione del tutto è condizionata da quella del singolo elemento, ma anche, viceversa, la comprensione del singolo elemento è condizionata da quella del tutto. Infatti ogni singolo elemento deve essere compreso come membro della sequenza, devono già essere noti anche l'esponente, la tendenza, il modo del tutto; e se il singolo elemento deve essere compreso come prodotto della lingua, deve già essere noto con quale uso linguistico in generale si abbia a che fare» (Int. 27, p. 205).

prosegue: «(...) e dall'intenzione del legislatore». Il dispositivo giuridico indica in questo caso i criteri d'interpretazione della norma: quelli ricavati dalla norma stessa — dalla sua positività — e quelli ricavati da qualcosa che sta fuori dalla norma e che nella forma si esprime.

Per determinare il significato di una norma bisogna, in primo luogo, far riferimento all'uso abituale e corrente delle parole. Ma l'occorrenza dei termini nel linguaggio corrente non sempre è perfettamente definita. Toccherà, dunque, all'interprete fissare la definizione. Ma nella fissazione del significato l'interpretazione dovrà tener conto anche dell'intenzione del legislatore, vale a dire di ciò che il legislatore voleva perseguire nel promulgare la legge. In questo caso toccherà di nuovo all'interprete, muovendo dalla lettera stessa della legge, determinare l'intenzione del legislatore²⁹. Quanto detto mostra come l'interpretazione spinge la norma fuori di sé, a partire da se stessa³⁰. Essa chiama in causa l'intenzione di chi ha posto la norma. L'operatore, infatti, ai fini di una più esatta comprensione del dettato giuridico è costretto ad interrogarsi sulle sue ragioni in base a cui la norma è stata posta. Ed è da supporre che una qualche ragione vi fosse.

Nell'interpretazione della legge vengono dunque ad incontrarsi due intenzioni. L'intenzione dell'interprete e quella del legislatore. L'intenzione dell'interprete è diretta alla comprensione autentica della norma. Ora, è proprio nell'intento di attingere l'autenticità del significato che egli incontra l'intenzione del legislatore: la norma come decisione. La norma nella sua positività — come dire nel suo dettato — impone o vieta qualcosa. Ma in essa e tramite essa vi è qualcosa che si vuole perseguire ed ottenere. La produzione della norma è motivata da una finalità: il legislatore la pone secondo un'intenzione. Se l'interprete, nell'intento di adeguare la norma deve tenere in conto dell'intenzione del legislatore, il legislatore nel promulgarla si rende a sua volta interprete.

²⁹ In riferimento a tale questione Tarello scrive: «orbene qualsiasi senso voglia attribuirsi alla locuzione "intenzione del legislatore" è chiaro che a simile intenzione può imputarsi di attribuire, al vocabolo oggetto di problema, un significato diverso da quello "proprio" dell'uso ordinario, e poiché i due criteri della legge sull'interpretazione non sono gerarchicamente collegati sarà l'interprete e l'operatore a scegliere (sia pure con tutti i condizionamenti che gli sono imposti dalla circostante cultura giuridica) tra il significato (da lui) attribuito all'uso ordinario e il significato (da lui) attribuito all'intenzione del legislatore» (G. TARELLO, *L'interpretazione della legge*, Giuffrè, Milano 1980, pp. 26-27).

³⁰ Sui criteri d'interpretazione del testo giuridico cfr. lo scritto di R. GUASTINI, *Enunciati interpretativi*, in «Ars Interpretandi», 2 (1997), pp. 35-52.

Il legislatore, attraverso la norma, intende risolvere un problema della società.

Di qui un movimento dentro/fuori, quella dinamica in forza della quale il diritto evolve e si trasforma. La norma, presa nella sua pura e semplice positività, libera — a partire da sé — una doppia intenzionalità: quella di chi la istituisce e quella di chi la interpreta. La legge chiama in causa il giudice e il legislatore. Di qui un doppio versante ermeneutico e perciò una circolarità ermeneutica raddoppiata.

Il legislatore nel produrre e promulgare la norma si rende interprete dei bisogni della società. Il giudice nell'interpretarla segnala l'estensione e i limiti della sua applicabilità. Il giudice nell'interpretare mostra se e fino a che punto la norma vigente è nelle condizioni di risolvere i problemi in vista dei quali è stata posta. Appaiono qui due diverse intenzioni.

Luhmann individua questo dislivello intenzionale, e coordina tra loro le due intenzioni impiegando concetti propri della scienza dell'organizzazione. Su questa base egli distingue tra *decisioni programmatiche* e *decisioni programmate*³¹. Quel che però in tale distinzione fa problema è cosa «debba essere mantenuto identico come "diritto"». Secondo il modo di vedere tradizionale della scienza giuridica «il diritto deve essere applicato così come è stato statuito (...) È necessaria una trasmissione di premesse decisionali mantenute identiche dal livello della produzione del diritto al livello della sua applicazione»³². Ma l'incremento di complessità della società contemporanea ha aumentato la variabilità strutturale dei sistemi, ivi compreso il sistema giuridico. Di qui un'im-

³¹ Luhmann formula la differenziazione tra *decisioni programmatiche* e *decisioni programmate* in questi termini: «Riprendendo recenti concezioni della scienza dell'organizzazione, possiamo definire questa differenziazione come separazione tra decisioni programmatiche e decisioni programmate. La programmazione del diritto avviene, in ultima istanza (vale a dire: nella misura in cui essa non sia programmata), a condizioni di così alta complessità, che informazioni sufficienti e correttezza controllabile delle decisioni sono praticamente da escludere. a questo livello la prova della correttezza deve essere adottata, in certo senso ipoteticamente; deve essere messa al sicuro mediante la possibilità di cambiare la decisione nel caso si disponga di un sapere più adeguato» (N. LUHMANN, *La differenziazione del diritto*, cit., pp. 126-127). A fronte di questo le decisioni programmate. Nell'ambito di queste decisioni, «la razionalità è possibile nel senso di una conformità rispetto a criteri dati, che possa essere accertata e controllata (...) Nella prospettiva di questo processo programmato della decisione, i programmi vengono assunti come premesse e non vengono più problematizzati» (*Ivi*, pp. 127-128).

³² *Ivi*, p. 126.

possibile continuità tra le premesse decisionali e l'effettività delle decisioni. Ciò significa che la produzione della norma e la sua applicazione sono guidate da diverse intenzioni. Certamente non antagoniste, ma divergenti.

La decisione programmatica — quella, appunto, del legislatore — nel porre la norma non esclude di modificarla. La fissa, ma non si vincola ad essa, non s'impegna ad ogni costo di mantenerla. In breve, il legislatore ragiona in base ad una dinamica adattiva a fronte delle emergenze mai del tutto prevedibili della società. Il legislatore contemporaneo nel produrre la norma non può ignorare la contingenza del reale³³.

Al contrario, il titolare delle decisioni programmate nell'applicare la norma la deve assumere come imm modificabile. Almeno fino a che vige. Il giudice può interpretare la norma in modo ampio o ristretto, ma non può disattenderla. L'interpretazione del giudice, per quanto elastica è intenzionata al mantenimento della norma. L'adatta il più possibile nell'intento di farla durare. A tale scopo cerca di renderla congruente alle modificate aspettative sociali.

Tuttavia la norma, per quanto interpretabile, è inaggirabile. Nella sua positività si costituisce come limite.

Questa distinzione che sembra avere un'evidenza intuitiva, ha conseguenze di peso sulla sistematicità del diritto, specie nei suoi aspetti procedurali. Il giudice, nel momento in cui decide, assume la norma come sua premessa. E la assume, interpretazione a parte, come rigida, anche se colui che l'ha voluta — il legislatore — non aveva alcuna rigidità. L'ha posta, infatti, in vista della sua possibile modificazione. Di qui due diverse intenzioni nei confronti della medesima norma. Il legislatore, nel porre la legge, *persegue scopi*: il giudice, nell'applicarla mette in pratica procedure. Per tenere ferma la funzionalità del diritto, il giudice nel suo operare non può, né deve, mai perseguire scopi³⁴. Il perse-

³³ A partire da questa considerazione Luhmann può senza difficoltà affermare che «mentre il collegamento tra diritto e diritto riesce pienamente, almeno fino ad oggi, crea invece difficoltà il collegamento tra diritto e diritto, cioè la sistemazione interdependente del diritto stesso.» (*ivi*, p. 190).

³⁴ «In effetti — scrive Luhmann — il giurista trova i suoi compiti decisionali programmati in forma tipicamente condizionale e non determinati mediante scopi e funzioni. Il suo programma ha la forma «se-allora», e il suo compito è quello di scoprire se sono realizzate le condizioni poste nel «se», le quali fanno scattare l'«allora» (...) Nelle decisioni programmate in modo condizionale, perciò, le valutazioni relative allo scopo possono venir impiegate solo in via subordinata, al fine di eliminare dubbi sull'interpretazione» (*ivi*, p. 208).

guimento dello scopo tocca al legislatore. Da questo punto di vista il legislatore è sottratto alla legge non perché la può violare, ma perché la può cambiare. Può decidere della sua validità ed efficacia. Per converso, chi giudica ha il compito di attivare procedure. In questo caso, l'interprete può espandere al massimo la funzionalità della norma, può allargare la sua applicabilità. Da questo punto di vista egli istruisce il legislatore, mostra le smagliature della norma rispetto alle istanze della società.

Il legislatore, al contrario, interpreta per cambiare³⁵. Tutto ciò sviluppa ulteriori differenziazioni funzionali all'interno di ciò che in generale chiamiamo legalità. In base a quel che si è detto, il diritto può essere interpretato come un'intersezione tra diverse intenzioni.

Le diverse intenzioni degli uomini si rendono tra loro coerenti strutturandosi in sistemi. Ciò dà luogo al formarsi di sottosistemi sociali. Diversi a seconda delle aspettative da soddisfare: relazioni di potere, rapporti d'amore, articolazione degli scambi, istanze di verità. L'intenzionalità così intesa presuppone e rinvia ad una soggettività. Una soggettività non è chiusa in sé, né separata né astratta. Al contrario è costitutivamente aperta all'alterità, all'improbabile. Di qui un'asimmetria indomabile che non annulla il senso, ma continuamente lo attiva. Il diritto fissa le aspettative, evolve in forza delle sue asimmetrie. Di quelle interne (relative alla sua coerenza), di quelle esterne (i problemi rispetto a cui si trova ad essere più o meno adeguato).

I dispositivi di legge riconducono le diverse volontà a sistema. Questi dispositivi, anche se differenziati per funzioni e contesti, adunano i molti in popolo. Il testo biblico ne è adeguata metafora: «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: "Che significano queste istruzioni, queste leggi e queste norme che il Signore nostro vi ha date?" Tu risponderai a tuo figlio: "Eravamo schiavi in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente (...) Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi, temendo il Signore nostro Dio così da essere sempre felici e conservati in vita, *come appunto oggi siamo* »» (Dt. 6, 20-21; 24).

³⁵ Scrive Luhmann: «Il legislatore non è vincolato alle sue leggi e nelle istituzioni politiche della democrazia, le quali possono compensare questo più alto rischio della continua trasformazione» (*ivi*, p. 49).