

‘Le droit se déplace’: Paul Mazon e Aesch. Ch. 308

ἀλλ’ ὃ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν
τῆδε τελευτᾶν
ἦ τὸ δίκαιον μεταβαίνει.
ἀντὶ μὲν ἐχθρῶς γλώσσης ἐχθρὰ
γλώσσα τελείσθω· τοῦφειλόμενον
πράσσουσα Δίκη μέγ’ ἀϋτεῖ·
ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν
πληγὴν τινέτω. “δράσαντι παθεῖν”,
τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ

310

E dunque, o Moire potenti, secondo il volere di Zeus
si arrivi al compimento
là dove volge ciò ch’è giusto.
“In cambio di una lingua che odia
una lingua che odia sia il prezzo” grida forte Giustizia,
riscuotendo il dovuto,
“e in cambio di un colpo che uccide
un colpo che uccide si paghi”. Subisca chi ha agito:
questo dice un vechissimo detto¹.

Negli anapesti iniziali del *kommos* delle *Coefore* l’espressione τὸ δίκαιον μεταβαίνει presenta un problema in cui si combinano i significati che bisogna attribuire all’aggettivo sostantivato e al verbo. Se τὸ δίκαιον è ‘ciò che è giusto’ in generale, diviene difficile intendere come possa cambiare di luogo. Per dirlo con le parole di Garvie (1986) 126, «not ‘according as right passes over (from one side to the other)’ (*LSJ* s.v. μεταβαίνω), if that means that right is at present on the side of the murderers».

Traduttori ed interpreti hanno proposto soluzioni diverse, spesso senza spiegarne le ragioni e senza affrontare esplicitamente la problematicità del caso. Così, abbondano le traduzioni neutre, il senso delle quali non si può determinare, com’è il caso di quella di Stanley 1663, 429 e 431, che vale da modello per molte altre: ‘*At ò magnaē Parcae, (date) ex Jovis decreto / Hâc terminari negotium / Quà jus transit*’. A volte s’interpreta τὸ δίκαιον come *ius*, altre come *Iustitia*; molto spesso non è chiaro qual’è il criterio per tradurre in un modo o nell’altro. Tuttavia, tanto se si considera τὸ δίκαιον in termini di *ius* come di *Iustitia* rimane il problema del verbo μεταβαίνει²: se significa che si produce un cambio, bisogna spiegare in che modo

¹ Interpunzione del testo greco secondo West 1998, 294; traduzione di Battezzato 1995, 397.

² Untersteiner 2002, 253 commenta ampiamente l’insieme d’interpretazioni e conclude: «notevole è, comunque s’interpreti μεταβαίνει, l’immagine che ne deriva di un *corso* delle vicende del mondo compreso nell’idea di Δίκη [...]. L’uomo sta dunque nella *via* di Zeus, τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ/σαντα (*Ag.* 176 s.), sicchè attuerà πάθει μάθος (Becker O. 192-4). Percorrendo questa via l’uomo dovrà sperimentare (μανθάνειν) come τὸ δίκαιον μεταβαίνει, cioè come Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκη Δίκα (v. 461). L’interpretazione è oscura, e non si vede facilmente come questo v. 461 ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκη δίκαια (preferisco scrivere con minuscole) si possa

ciò non modifica la natura di τὸ δίκαιον; se, al contrario, si considera che il cambio è incompatibile con la natura di τὸ δίκαιον, bisogna cercare un senso differente per il verbo³.

Nel primo caso, le interpretazioni coincidono nel visualizzare una giustizia che, in qualche maniera, cambia di posizione per terminare col porsi al lato di Oreste e di Elettra. Cito alcuni esempi particolarmente interessanti e influenti, senza la pretesa di essere esaustivo. Così,

Heath 1762, 101: «at, o magnae Parcae, sortiantur a Jove flagitia haec exitum qui similitudinem quandam habeat cum modo qua jus fasque transilierunt»;

Blomfield 1824, 140: «μεταβαίνει vero, *transgreditur*, ex hac parte in illam»;

Bothe 1831, 173 «haec eo evenire, quo Justitia transeat, h. e. quo nunc velut convertatur, ab Agamemnone punito (siquidem is quoque deliquerat) ad puniendos ejus percussores»;

Dindorf 1841, 457, che cita Blomfield e ne riprende l'interpretazione;

Paley 1845, 140: «si duae partes sunt, haec inhonesta, illa honesta, ex hac ad alteram *transire* dicitur Justitia. Cf. Ag. 747. Hic igitur optat chorus, ut res eventum habeant secundum justitiam»;

Paley 1855, 452: «Justice holds the scale between two contending parties; she stands midway between them, favouring neither; but she *passes over* to that cause, and becomes its ξύμμαχος (*Suppl.* 337, 390), which is proved to have the right on its side. Thus in Ag. 750, she leaves guilty wealth and *comes over to* (προσέμολε) piety»; **Conington** 1857, 51: «Paley well illustrates μεταβαίνει by referring to Ag. 776, foll. There is, however, still some difficulty in understanding how justice is said to leave the wrong side for the right, unless we suppose that she abides with the possessor till his title is questioned, when, if he is found to be in the wrong, she leaves him. Comp. v. 461, Ἄρης Ἄρει ξυμβάλοι, Δίκη Δίκα, where the notion seems to be that of conflicting *claims*; also Ag. 812, 3. Perhaps we may say that those of the ancients who, believing in the moral government of the world, saw that injustice was occasionally permitted to triumph, could scarcely avoid sometimes expressing themselves as if it were possible that justice should take the wrong side»;

Sidgwick 1884, 69 s.: «μεταβαίνει 'is turning'. At last Justice is coming over to their side. The thought is perfectly natural, though not perhaps logically correct. Paley aptly quotes Ag. 778, where Justice is said 'to leave guilty homes for the pious'»;

Verrall 1893, 43, che cita Sidgwick e ne riprende l'interpretazione;

Tucker 1901, 76 s.: «the expression is strained. We might explain: (1) Justice is said to 'cross over', when she *causes success* to cross over *according to* justice: *i. e.*

considerare una spiegazione di τὸ δίκαιον μεταβαίνει: forse Untersteiner pensava che con il turno d'azione da parte dei figli di Agamemnone contro la posizione di Clitemestra ed Egisto si produrrebbe il cambio di giustizia.

³ Non prendo in considerazione le proposte di correggere μεταβαίνει, che normalmente sono originate non tanto dal problema di senso del verbo, quanto per la difficoltà d'unire 1) l'idea del cambio contenuta nel prefisso μετα- e 2) la nozione di permanenza che si suppone conferita dall'aggettivo sostantivato τὸ δίκαιον quando si rappresenta con il carattere della nozione che in latino esprimeremmo con il termine 'Iustitia'. Per le correzioni: West 1998, 294 (μετανεύει Portus, καταβαίνει Thomson); West 1990, 378 (repertori) e 394 (κατακλίνει Tucker).

prosperity is now coming round to the right side: (2) the two sides, the right and the wrong, now face each other; Justice comes into the midst to decide between them and thence steps over to join (*i. e.* to help) the cause for which she decides. **μετα-**implies this change (shifting) in position, not desertion (a reversal) from the one side to the other, although so far as Justice disowns a cause she may be said to abandon it. Cf. *Ag.* 769 sqq. (quoted by Paley)» ecc. Ma a continuazione aggiungeva: «τὸ δίκαιον, however, is not the guardian goddess of Justice, δίκη, but the 'just plea,' or 'justice' in the concrete instance. How this can be said to cross over is hard to see»;

Blass 1906, 111: «μεταβαίνει 309 'in anderer Richtung geht', von dem Verbrechen zur Bestrafung»;

Blaydes 1909, 191, che cita Blomfield e ne riprende l'interpretazione.

L'interpretazione 2), invece, presenta una giustizia che segue un cammino senza deviazioni: così,

Schütz 1800, 142 e **Bothe** 1805, 435 s. 'hac via sinite, qua Iustitia incedit'⁴;

de Jongh 1856, 53 'haec ita eveniant, qua Justitia pergit';

Wecklein 1888, 183 «qua via iustitia procedit contra Agamemnonis occisores in favorem Orestis»⁵;

Headlam 1905, 17 'grant that with the grace of Zeus the end may come upon the road where Justice also walks';

Groeneboom 1949, 153 'breng het (de wraak) in vervulling langs den weg, waarlangs het Recht den zondaar najaagt';

Rose 1958, 147 «to the Chorus, there is but one possible "path" for Justice to go upon; how then can she be said to "change" or "pass over"?»;

Sommerstein 2008, 251 'let things end in the way in which Justice is now in pursuit'.

Anche Mazon 1903 (senza numerazione di pagina) aveva tradotto 'O grandes Parques, qu'au nom de Zeus notre oeuvre marche vers son but, par où le Droit va sa route'. Cioè, seguiva la traduzione di Schütz per μεταβαίνει, probabilmente col fine di non suggerire che la giustizia o il diritto possono cambiare di posizione, e traduceva τὸ δίκαιον con 'Droit', recuperando, apparentemente, la vecchia traduzione di Stanley 'jus'. In principio, non sembra che vi debba essere una gran differenza tra 'Droit' e, per esempio, 'Justice' (che concorderebbe con la maggioranza delle traduzioni), ma l'uso del termine 'Droit' traduce τὸ δίκαιον meglio di 'Justice' (che servirebbe piuttosto per tradurre Δίκη), e soprattutto permette di distinguere tra il concetto di 'giustizia', di carattere universale, e quello

⁴ Cf., prima, Schütz 1794, 47 «via et ratione justitiae seu juris».

⁵ Wecklein rimanda per l'interpretazione a Butler, ma se si riferisce a Butler 1812, 156, vi si legge una nota differente: «sententia est; At O magnae Parcae, sortiantur a Jove flagitia haec exitium [*sic*] qui similitudinem quandam habeat cum modo qua jus fasque transilierunt HEATH. Melius Stanl. in quam partem jus transit; h.e. secundum justitiam quae ab Oreste stat contra interfectores Agamemnonis». L'errore viene da Linwood 1843, 229: «*according as justice is taking its course*, sc. against the murderers of Agamemnon and in favour of Orestes. So Butler» e Dindorf 1873, 211 lo tradusse in latino: «qua via iustitia procedit contra Agamemnonis occisores in favorem Orestis, ut recte interpretatur Butlerus». Wecklein si limitò a ripeterlo. L'interpretazione 'procedere' si trova già in Wellauer 1831, 37.

di ‘diritto’, che pone l’accento sull’analisi del modo in cui si devono produrre le relazioni tra le diverse azioni umane.

La distinzione era già stata in certo modo avanzata da Tucker 1901, 77: «τὸ δίκαιον, however, is not the guardian goddess of justice, Δίκη, but the ‘just plea’, or ‘justice’ in the concrete instance». Mazon, che probabilmente conosceva il commento di Tucker, doveva essere cosciente della difficoltà che lo stesso Tucker 1901, 77 indicava di seguito: «how this can be said to cross over is hard to see»; perciò, come abbiamo visto, tradusse μεταβαίνει con ‘va sa route’. Ma cominciava anche a usare una strategia che mantenne in futuro: scrivere ‘Droit’ con maiuscola o ‘droit’ con minuscola conferendo ai due termini un senso diverso.

Anni più tardi, nella traduzione che fece per le *Belles Lettres*, Mazon abbandonò la traduzione di μεταβαίνει in ‘va sa route’ e la cambiò per un’altra che rispettava maggiormente il senso testimoniato dai testi antichi: ‘Parques puissantes, que, de par Zeus, tout s’achève dans le sens où se porte aujourd’hui le Droit!’⁶. In realtà il cambio nella traduzione si era già prodotto anni prima, nel 1920, nell’introduzione generale del primo volume del suo *Eschyle*, in cui scriveva sul carattere della tragedia greca e sulla sua relazione con il diritto. Il verso 308 delle *Coefore* vi era così tradotto: ‘le Droit se déplace’ o ‘le Droit émigre’⁷. Di seguito il passo⁷:

... l’idée de *justice* (...) s’altère [p. VII] parfois, se déforme même sous l’influence des passions politiques ou des superstitions religieuses; mais elle domine partout. Eschyle comprend que l’essence du drame doit être cette idée de justice, qui s’est incorporée à la définition même de l’homme. Tout acte humain pose une question de droit. La tragédie traitera donc des questions de droit.

Mais les questions de droit sont souvent obscures. La vie met en opposition des droits différents et également respectables: le monde offre partout le spectacle de droits en conflit. Dans cette mêlée, comment discerner où est la justice? Et, quand on l’aura découverte, comment la dégager aux yeux de tous de façon si nette que le public se porte tout entier du côté que veut le poète et sorte de cette attitude de nonchalance sceptique qui est l’attitude ordinaire des foules devant les problèmes moraux? Par indifférence, lassitude ou paresse d’esprit, elles ont tendance à admettre que, dans un conflit, le Droit peut être des deux côtés à la fois. C’est une erreur, une erreur qui ruinerait toute morale: le Droit n’est jamais que d’un côté. Mais — et c’est là l’idée nouvelle et originale d’Eschyle — «le Droit se déplace*». L’homme ne sait pas le retenir. Il veut toujours plus que son droit, il dépasse son droit, et le Droit émigre du côté adverse. Les vengeances humaines toujours dépassent les fautes, et les crimes vont ainsi s’engendrant les uns les autres. A ce mal il n’est qu’un remède, la vertu que les Grecs se vantent d’avoir reconnue comme la vertu suprême, la modération, la σωφροσύνη, qui dit aux hommes: Μηδὲν ἄγαν, rien [p. VIII] de trop.» S’il sait se modérer, l’homme qui a pour lui le Droit saura le conserver; s’il se laisse aller à ses passions, même les plus légitimes, le Droit passera à ses adversaires. Ce n’est pas là, assurément, toute la philosophie d’Eschyle; mais c’est peut-être celle de ses idées qui explique le mieux la composition de plusieurs de ses drames.

* Ch. 308 τὸ δίκαιον μεταβαίνει.

⁶ Mazon 1925, 91.

⁷ Mazon 1920, VI-VIII.

Queste parole di Mazon non consistono solamente nella spiegazione del senso di τὸ δίκαιον μεταβαίνει. In realtà, sembra piuttosto il contrario: il verso 308 è usato per supportare un insieme di idee sul diritto, la morale e il senso della tragedia di Eschilo⁸.

Vi è, dunque, l'idea del diritto. O più esattamente, di diritti in conflitto, differenti e ugualmente rispettabili⁹. E ciò nonostante, Mazon assicura che il diritto (Diritto in maiuscola) autentico si trova solo in uno di essi. È evidente che in un conflitto il diritto può, al massimo, soltanto stare in una delle due parti, o almeno è evidente per chiunque non sia un seguace del relativismo morale. Quali sono, dunque, i diritti in conflitto e ugualmente rispettabili cui Mazon si riferisce? Come possono essere considerati diritti e ugualmente rispettabili? Questi diritti in conflitto non possono essere solo diritti *prima facie*: se così fosse, Mazon non denuncerebbe che la morale sarebbe annientata dalla considerazione che il diritto si trova in ciascuno di questi diritti in conflitto. In effetti, in un caso ipotetico di diritti *prima facie* in conflitto sarebbe irrilevante che qualcuno finisse per pensare che la giustizia si trova simultaneamente in entrambi; non si tratterebbe di un errore che annienterebbe la morale perché, se sono solo diritti *prima facie* la scelta di qualsiasi dei due avrebbe effetti nulli. Ed evidentemente non può neppure voler dire che l'errore dell'osservatore consisterebbe nel credere che è *prima facie* solamente il conflitto; in tal caso non si potrebbe parlare di errore alcuno perché parlare di un conflitto *prima facie* equivale a dire che solo uno dei diritti è reale. Mazon, pertanto, dice che il conflitto dei diritti è reale, e che è un errore negarne l'esistenza; ma afferma anche che il diritto si trova solo in una delle due parti in conflitto. Qui vi è un'apparente contraddizione che Mazon prova a risolvere conferendo un senso differente al diritto a seconda di che si scriva con la minuscola o la maiuscola: con minuscola, i diritti possono apparire in conflitto; con maiuscola il 'Diritto' non può entrare in rivalità

⁸ Nell'ambito della cultura francese è più abituale citare, a volte con qualche modifica, la traduzione che si legge nel prologo. Mund-Dopchie 1973, 515 traduce 'Eh bien, Moires puissantes, que par la volonté de Zeus tout s'achève dans le sens où émigre Dikè aujourd'hui', interpretando che «c'est parce qu'elle représente un idéal que δίκη, la justice peut changer. Elle ne change d'ailleurs pas de nature, elle évolue dans son application» (p. 510). Più oltre spiega che si produce uno spostamento dal diritto antico incarnato dalle Erinni e basato sulla vendetta fino a un diritto nuovo consistente nell'applicazione delle prove in un procedimento giudiziario (pp. 514 s., in riferimento al verdetto nel giudizio di Oreste nelle *Eumenidi*: «la Justice n'autorise plus l'application mécanique de la règle des preuves, elle s'incarne désormais dans la sentence prononcée par les juges en leur âme et conscience, sentence qui tient compte des mobiles de l'acte jugé»). In maniera simile, ma meno precisa, la traduzione di Tzitzis 1982, 71 'Parques puissantes, que, par Zeus, tout s'achève dans le sens où se porte aujourd'hui le dikaion', che pensa a un nuovo diritto retto da Zeus in sostituzione dell'antico (p. 71: «le dikaion quitte donc les Parques au profit du fils de Cronos»). Ma nel contesto del *kommós* ciò è molto improbabile, perché l'idea che vi domina è quella della vendetta; e in ogni caso non è ciò che pensava Mazon, che parla della perdita del diritto a causa dell'eccesso nella vendetta e della sua conservazione attraverso la moderazione.

⁹ Nell'anno 1903 Mazon parlava di doveri e non di diritti, ma il modo in cui si esprimeva suggerisce che già cominciava a preoccuparsi per questo argomento: «l'idée d'un conflit entre deux devoirs également impérieux apparaît pour la première fois à la pensée grecque» (Mazon 1903, XXXIX).

con il ‘Diritto’¹⁰. L’idea del diritto si manifesterebbe, dunque, in due aspetti: come entità positiva, normalmente ‘Droit’ con maiuscola, si può associare con la giustizia; e come termine d’uso applicato alla descrizione di situazioni particolari e scritto ‘droit’ con minuscola può valere anche per la valutazione di atti compiuti da singoli agenti. Non sembra che Mazon abbia mai avvertito alcuna difficoltà per l’ambiguità che ne risultava; al contrario, in virtù di tale oscillazione nel senso e nell’applicazione del termine poteva presentare un’argomentazione che, senza difficoltà apparenti, permettesse di emettere un giudizio applicabile tanto alle motivazioni come alla qualità morale delle azioni.

A questo punto sarebbe accattivante sottoporre il discorso di Mazon a una *déconstruction* che ne disveli le idee implicite, ciò che non è detto e la forma in cui le successive affermazioni si incatenano. Ma i procedimenti retorici usati da Mazon sono abbastanza evidenti e non v’è bisogno di esplicarli con dettaglio; al contrario, per vedere se l’argomentazione di Mazon è intellegibile è più importante investigare il senso dei due temi centrali della spiegazione e il modo in cui si possono mettere in relazione con spazi culturali o ideologici: 1. l’errore di considerare che il diritto si può trovare simultaneamente in due posizioni affrontate è attribuito all’indifferenza o alla pigrizia di spirito con cui la massa giudica i problemi morali; 2. la vendetta eccessiva fa perdere il diritto; la moderazione è l’antidoto contro la vendetta e, in generale, contro le passioni.

1. L’idea che la massa tende ad ammettere che il diritto si può trovare in due parti in conflitto può sembrare strana se pensiamo ad alcune pratiche abituali nei mezzi di comunicazione di massa, che presentano casi reali o fittizi in cui la razionalità e l’analisi retrocedono per lasciare spazio a opinioni manichee, a condanne morali precipitose, alla semplificazione dei giudizi e a catalogare nettamente gli agenti morali tra buoni e cattivi; ma è anche vero che vi è chi lamenta l’indifferenza morale che, nelle società moderne, domina le opinioni abituali. In realtà, le censure del comportamento della massa si possono riferire a tutti i comportamenti immaginabili, dando per scontato che, quando gli individui formano parte di un gruppo composto da un numero elevato di membri, scompare ogni possibilità di pensiero razionale. La critica alla mentalità della massa era usuale nei primi anni del secolo XX; in particolare, è stata molto influente l’opera di Gustave Le Bon *Psychologie des foules*, in cui, in effetti, si attribuisce alle masse tanto il fanatismo come l’indifferenza morale. Secondo Le Bon, la dissoluzione delle credenze generali porta all’indifferenza politica e morale¹¹; e poiché le masse sono capaci solo di pensare

¹⁰ Uso la distinzione maiuscola / minuscola per motivi di brevità. Nel testo di Mazon ‘Droit’ è regolarmente soggetto della frase e va con l’articolo determinativo. Questa regola ha una sola eccezione nella penultima frase: «s’il sait se modérer, l’homme qui a pour lui le Droit saura le conserver»: qui la maiuscola si spiega perché vi è continuità tra il diritto iniziale, che ci aspetteremmo scritto con minuscola, e il diritto reale con cui s’identifica.

¹¹ Le Bon 1895, 139: «cette absence totale de direction de l’opinion, et en même temps la dissolution des croyances générales, ont eu pour résultat final un émiettement complet de toutes les convictions, et l’indifférence croissante des foules pour ce qui ne touche pas nettement leurs intérêts immédiats»; 140: «aujourd’hui, devant la discussion et l’analyse, toutes les opinions

per immagini, non ne possono percepire le contraddizioni e, dunque, agiscono nel modo più contraddittorio¹².

Sembra chiaro che Mazon era influenzato direttamente o indirettamente da Le Bon, ma non usa il termine 'foules' per fare un'analisi sociologica né una denuncia politica, nonostante che, forse, se consideriamo il contesto storico in cui scriveva il suo prologo, potremmo comprendere l'allusione alle masse in senso politico, quando i fascismi emergenti ancora potevano apparire portatori di un senso morale e il pensiero democratico non vi si era contrapposto con decisione. Nel contesto della sua argomentazione, però, il termine serve soprattutto per indicare che l'errore è frequente e per trattare in forma peggiorativa coloro che vi cadono. E tenendo presente che vi si parla di tragedia e di diritti in conflitto è inevitabile pensare ad Hegel, o almeno alla versione volgarizzata delle idee hegeliane sulla tragedia e sul tragico.

Nonostante Mazon non parli in nessun momento di Hegel, è sicuro che in qualche modo vi si riferiva. I suoi scritti sulla tragedia erano già molto conosciuti¹³ e soprattutto era divenuto abituale attribuirvi la strana affermazione che nella tragedia non solo vi era la rappresentazione di un conflitto tra due diritti ugualmente giustificabili, ma anche che il fatto tragico consisterebbe precisamente in questo conflitto. Naturalmente, Hegel non aveva detto questo. A parte il fatto che aveva dichiarato inequivocabilmente che ciascuno dei portatori di quei diritti era colpevole anche per il fatto di non riconoscere la legittimità dell'altro, la precisazione decisiva che vi introduceva è «für sich»: i diritti dei personaggi uno di fronte all'altro e le loro corrispondenti sostanze etiche, osservati in loro stessi (*für sich*) sono ugualmente validi però, dal momento che questi perseguono i loro obiettivi in maniera unilaterale senza tenere in conto la posizione dell'altro, sono allo stesso

perdent leur prestige; leurs angles s'usent vite, et il en survit bien peu qui nous puissent passionner. L'homme moderne est de plus en plus envahi par l'indifférence».

¹² Le Bon 1895, 50: «ces idées-images ne sont rattachées entre elles par aucun lien logique d'analogie ou de succession, et peuvent se substituer l'une à l'autre comme les verres de la lanterne magique que l'opérateur retire de la boîte où ils étaient superposés. Et c'est pourquoi on peut voir dans les foules se maintenir côte à côte les idées les plus contradictoires. Suivant les hasards du moment, la foule sera placée sous l'influence de l'une des idées diverses emmagasinées dans son entendement, et pourra par conséquent commettre les actes les plus dissemblables. Son absence complète d'esprit critique ne lui permet pas d'en percevoir les contradictions». L'osservazione è ripresa da Freud 1921, 19: «ein helles Licht auf die Berechtigung, die Massenseele mit der Seele der Primitiven zu identifizieren, werfen einige andere Züge der Le Bon'schen Charakteristik. Bei den Massen können die entgegengesetztesten Ideen nebeneinander bestehen und sich miteinander vertragen, ohne daß sich aus deren logischem Widerspruch ein Konflikt ergäbe. Dasselbe ist aber im unbewußten Seelenleben der Einzelnen, der Kinder und der Neurotiker der Fall, wie die Psychoanalyse längst nachgewiesen hat»; lo studioso viennese dedicò un capitolo del suo libro (pp. 5-24) per commentare il lavoro di Le Bon.

¹³ In particolare le *Vorlesungen über die Aesthetik*. Per questo motivo, citerò preferibilmente luoghi da questo testo; il fatto che non sia un testo preparato da Hegel, ma frutto della compilazione dei suoi manoscritti e degli appunti presi dal suo discepolo H.G. Hotho non rappresenta un ostacolo significativo, dal momento che gli altri luoghi hegeliani in cui vi sono riferimenti alla tragedia non differiscono sostanzialmente da ciò che si legge nelle *Vorlesungen*, che, d'altra parte, sono l'unica fonte che era disponibile per conoscere le lezioni di Hegel (gli anni 1818 a Heidelberg; 1820-1821, 1823, 1826, 1828-1829 a Berlino) che ancora erano inedite ai tempi di Mazon.

tempo colpevoli¹⁴. Pertanto, ciascuno dei personaggi in conflitto è giustificato solo in astratto; quando si osserva in relazione all'altro e nella realtà dell'azione drammatica si comprova che la sua unilateralità è fuori dal diritto, precisamente per il fatto di ignorare il diritto dell'altra parte.

Come si sa, alla fine della tragedia – se la tragedia incarna ciò che è tragico (Hegel non parla delle tragedie come testo ma di ciò che è tragico, che possiamo sperimentare attraverso le tragedie più che in ogni altro genere) – si dovrà produrre, in scena o idealmente, una conciliazione, la *Versöhnung*¹⁵, attraverso cui si suppone che lo spettatore ateniese o un filosofo potrà riconoscere l'integrità delle due sostanze etiche assumendole nel suo intelletto. Dal punto di vista hegeliano, la *Versöhnung* è tanto essenziale nella tragedia quanto il conflitto; ed è grazie ad essa che la giustizia eterna si realizza negli obiettivi degli individui ristabilendone la sostanza e l'unità morali¹⁶. Nel mondo reale, e ancor più nella scena drammatica, l'accordo iniziale tra le forze morali si rompe a causa della particolarizzazione propria della realtà oggettiva; se le potenze dell'idealità astratta passano alla realtà concreta entrano in collisione¹⁷, dal momento che possono realizzare l'opera dello spirito solo quando si trovano nello stato inattivo proprio degli dèi, nel cielo dell'immaginazione e delle rappresentazioni religiose¹⁸. Per Hegel, la tragedia deve

¹⁴ Hegel 1838, 529: «das ursprünglich Tragische besteht nun darin, daß innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen *Berechtigung* haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und *Verletzung* der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind, und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebensowohl in *Schuld* geraten».

¹⁵ Sui differenti modi di *Versöhnung* in scena, cf. Hegel 1838, 556-9 (*Antigone, Eumenidi, Filottete, Edipo a Colono*); Hegel 1832, 114 s. (*Eumenidi*: «Lossprechen heißt eben dies: etwas ungeschehen machen»; *Edipo a Colono*: «das Geschehene ungeschehen gemacht wird»).

¹⁶ Hegel 1838, 530: «so berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so notwendig als die tragische Kollision ist daher *drittens* auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts. Durch sie nämlich übt die ewige Gerechtigkeit sich an den Zwecken und Individuen in der Weise aus, daß sie die sittliche Substanz und Einheit mit dem Untergange der ihre Ruhe störenden Individualität herstellt (...) das wahrhaft Substantielle, das zur Wirklichkeit zu gelangen hat, ist aber nicht der Kampf der Besonderheiten, wie sehr derselbe auch im Begriffe der weltlichen Realität und des menschlichen Handelns seinen wesentlichen Grund findet, sondern die Versöhnung, in welcher sich die bestimmten Zwecke und Individuen ohne Verletzung und Gegensatz einklangvoll betätigen».

¹⁷ Hegel 1838, 529: «durch das Prinzip der Besonderung nun, dem alles unterworfen ist, was sich in die reale Objektivität hinaustreibt, sind die sittlichen Mächte wie die handelnden Charaktere *unterschieden* in Rücksicht auf ihren Inhalt und ihre individuelle Erscheinung. Werden nun diese besonderen Gewalten, wie es die dramatische Poesie fordert, zur erscheinenden Tätigkeit aufgerufen und verwirklichen sie sich als bestimmter Zweck eines menschlichen Pathos, das zur Handlung übergeht, so ist ihr Einklang aufgehoben, und sie treten in wechselseitiger Abgeschlossenheit *gegeneinander* auf».

¹⁸ Hegel 1838, 529 s.: «Die sittliche Substanz ist als konkrete Einheit eine Totalität *unterschiedener* Verhältnisse und Mächte, welche jedoch nur in tatlosem Zustande als selige Götter das Werk des Geistes im Genuß eines ungestörten Lebens vollbringen. Umgekehrt aber liegt es ebensowohl im Begriffe dieser Totalität selbst, sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen. Durch die Natur dieses Elementes nun ist es, daß die [530] bloße Unterschiedenheit, auf dem Boden bestimmter Umstände von individuellen Charakteren ergriffen, sich zur Entgegensetzung und Kollision verkehren muß. So

finire necessariamente in conciliazione: grazie alla contemplazione della giustizia eterna, si impedisce il conflitto perpetuo tra due forze morali naturalmente armoniche¹⁹; e dal momento che la tragedia, come ogni opera d'arte, è essenzialmente razionale²⁰, la giustizia eterna vi assicura l'accordo tra la sostanza morale e le forze particolari, e lo spettatore ottiene, grazie alla natura razionale del suo potere, una soddisfazione per il fatto di vedere come i carattere individuali cadono in disgrazia²¹.

La posizione di Mazon, dunque, non si può riferire alla versione completa delle idee hegeliane sul tragico, quanto piuttosto vale solo per negare la validità della versione semplificata. Tuttavia, forse Mazon non sarebbe stato d'accordo neppure con un pensiero che insiste sull'armonia dei diritti, nonostante li situi nella regione pura della razionalità. Per Hegel la tragedia è la drammatizzazione, con personaggi e azioni, di un'operazione razionale per cui i conflitti in scena si contemplano alla luce della ragione e dell'idealità; la domanda su ciò che dobbiamo fare nel caso di un conflitto tra diritti in una tragedia è semplicemente fuori luogo, perché il tragico così come si manifesta nelle tragedie consiste precisamente nella presentazione di diritti in astratto e nel superamento del conflitto partendo dalla ricostruzione ideale dell'armonia dell'eticità. Mazon, invece, è più interessato a rimarcare che, in ultima analisi, il diritto si può trovare solo in una delle parti in conflitto, dal momento che si è prodotto uno spostamento come conseguenza di un eccesso di vendetta.

2. L'idea che il diritto si perde quando la vendetta è eccessiva non è facile da intendere. In principio, il modo in cui un diritto si esercita non dovrebbe influire sulla qualità di tale diritto: se, per esempio, ho il diritto di recuperare dei denari che ho prestato a un'altra persona e lo esercito con mezzi violenti causando a questa lesioni gravissime, non per questo il mio diritto di riscuotere il debito è minore; semplicemente, ora il debitore avrà il diritto di esigere una riparazione per i danni che gli ho causato. Mazon, invece, presenta le cose in modo differente. Apparentemente, considera che il diritto è una sorta di possesso personale, che si perde quando si commette un atto ingiusto. L'immagine che ne risulta è quella di una spirale di offese in cui ognuna è corrisposta da una maggiore ('les crimes vont ainsi s'engendrant les uns les autres'), ognuna è legittima e smette d'esserlo allo

erst wird es wahrhaft Ernst mit jenen Göttern, welche nur im Olymp und Himmel der Phantasie und religiösen Vorstellung in ihrer friedlichen Ruhe und Einheit verharren».

¹⁹ Hegel 1838, 532: «über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der *Versöhnung*, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Konflikt und Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte».

²⁰ Hegel 1838, 531: «denn dem Kunstwerke darf es nur darauf ankommen, das zur Darstellung zu bringen, was der Vernunft und Wahrheit des Geistes zusagt».

²¹ Hegel 1838, 572: «in der antiken Tragödie ist es die ewige Gerechtigkeit, welche als absolute Macht des Schicksals den Einklang der sittlichen Substanz gegen die sich verselbständigenden und dadurch kollidierenden besonderen Mächte rettet und aufrechterhält und bei der inneren Vernünftigkeit ihres Waltens uns durch den Anblick der untergehenden Individuen selber befriedigt».

stesso tempo: il diritto passa all'avversario ('le Droit passera à ses adversaires'). La spiegazione di Mazon probabilmente non resiste a un'analisi in termini di teoria o di pratica del diritto, ma forse è una descrizione della condotta sociale. In effetti, vi è un'abbondante bibliografia in neuropsicologia, sociologia, etc. in cui si ripetono esperimenti che indicano una forte tendenza a rispondere alle offese con un castigo più intenso del danno sofferto. La letteratura, molto prima degli esperimenti di laboratorio, ha tenuto conto del fenomeno, e ne ha fornito una formula memorabile come quella di Seneca: *scelera non ulcisceris / nisi uincis* (*Thy.* 195 s.). Cioè, un'offesa non è punita se non si causa un danno superiore al ricevuto²². In ciò consiste precisamente la vendetta, dice Mazon; non in una reazione proporzionale al danno sofferto, quanto semmai in un abuso di potere e in un eccesso nella punizione. Quando vediamo qualcuno che abusa del suo potere siamo soliti dire che non ne ha diritto. Così si legge anche nella letteratura moralistica, in alcuni casi con parole molti simili a quelle di Mazon quando dice che l'uomo 'dépasse son droit'. Alphonse Rabbe, parlando proprio della vendetta, scriveva in questo modo: «quelque bornés que soient les forces de l'homme, il arrive pourtant bien souvent que son pouvoir dépasse son droit»²³. Nel campo della letteratura accademica Mazon poté leggere in Louis Gernet sulla connessione tra la vendetta e l'abuso di diritto nel contesto della cultura greca. Nel 1971 Gernet aveva pubblicato il suo libro sul diritto greco, tre anni prima, dunque, del prologo di Mazon. Gernet cominciava il suo libro con un capitolo sulla ὑβρις, e coniava il termine 'surdroit' –paragonabile a l'espressione di Mazon 'dépasse son droit'– per referirvisi²⁴, spiegava il processo per cui si arrivò a credere necessario porre limiti alla vendetta, e citava luoghi della tragedia greca in cui si parlava di questioni di diritto²⁵. Mazon, che senza dubbio conosceva il lavoro di Gernet, vi trovò nozioni che davano sostegno alla sua argomentazione.

E, parimenti, poté trovare nella letteratura accademica supporto per la lezione di tipo morale, nel senso che bisogna coltivare la moderazione per opporla alla dismisura propria dei personaggi della tragedia. L'idea proviene da Boeckh, che Mazon conosceva con tutta sicurezza almeno dalla lettura dell'*Antigone* pubblicata nel 1843.

L'editore tedesco vi scriveva, effettivamente, che gli sforzi che vanno oltre i limiti portano alla distruzione e che bisogna opporvisi la moderazione (la *Besonnenheit*, il contrario della *húbris*) per non andare contro il diritto divino o umano; e che la ragione (*Vernunft*) è la via migliore per garantire la felicità²⁶.

²² L'idea è antica: cf., già, Hes. *O.D.* 709-11 (comp. *Th.* 1089-90). In Eschilo, *Ag.* 537 διπλᾶ δ' ἔτεισαν Πριαμίδαι θάμάρτια con il commento di Fraenkel 1962, 273 s., che vi segnala le similitudini con diverse regolazioni legali.

²³ Rabbe 1836, 187 s., nel capitolo «De la Vengeance», pp. 187-91. Rabbe è attualmente un autore quasi dimenticato, ma che ancora suscitava un certo interesse nei primi anni del Novecento (in ogni caso non si può assicurare che Mazon l'avesse letto).

²⁴ Gernet 1917, 1-33; 'surdroit': pp. 5, 9 n. 23, 11, 31, 33. Questo fatto è stato ben osservato da Mathieu 2004, 16 n. 5.

²⁵ Limiti alla vendetta: Gernet 1917, 120, 128-32, 159 s.; tragedia: 27 n. 71, 29.

²⁶ Boeckh 1843, 160, in cui ripete ciò che già aveva scritto in Boeckh 1824 [1826], 72: «ungemessenes und leidenschaftliches Streben, welches sich überhebt, führt zum Untergang; also messe der Mensch seine Befugniss mit Besonnenheit, dass er nicht aus heftigem Eigenwillen

Ma tanto Gernet come Boeckh si limitavano a segnalare che la ὕβρις porta a situazioni inaccettabili, sia dal punto di vista dell'esercizio del diritto (Gernet), sia da quello della moralità (Boeckh). In nessun caso avevano detto che la difesa eccessiva delle proprie posizioni annullasse il diritto di nessuno, e nemmeno che tale diritto passasse all'avversario. Si deve allora riconoscere che le idee di Mazon a proposito del senso morale e giuridico delle tragedie di Eschilo probabilmente non sono corrette e si dovrebbero sottomettere a una revisione profonda. Ma ciò non significa che la sua interpretazione di τὸ δίκαιον μεταβαίνει sia assolutamente scorretta. È, certamente, inesatta, ma in un certo senso si potrebbe considerare che una traduzione come 'le droit se déplace' è corretta, o almeno si avvicina alla verità. Un esame più dettagliato del testo ci permetterà di vedere in che senso è intellegibile l'affermazione che il diritto si sposta.

La logica e la verosimiglianza portano a una previa constatazione: il coro di ancelle, fedeli a Elettra e a Oreste, non possono dire che il diritto si sposta come se ciò significasse ammettere che Clitemestra e Egisto hanno portato a termine un'azione giusta di cui avevano diritto. Garvie, che parte dalla stessa constatazione, – come è stato ricordato all'inizio di questo articolo –, espone con precisione quattro restanti possibilità. La correzione di μεταβαίνει in καταβαίνει (Thomson 1938, I, 228 e II, 185) è rifiutata: «καταβαίνει ('enters the fray'; cf. 727) is not appropriate to the *conclusion* of the matter (τελευτῶν)» (Garvie 1986, 127)²⁷.

Scarta anche il senso di 'perseguire': «Oppian, *Hal.* 4.418 and the use of μεταθέω are insufficient evidence for the sense 'pursue' here (Groeneboom, Rose)» (Garvie 1986, 127). L'argomentazione, tuttavia, si potrebbe sostenere considerando alcuni usi omerici di μεταβαίνω (in tmesi): per esempio, *Il.* 10.73, 5.152, 6.21, in cui il significato è 'perseguire'; e l'idea di persecuzione, ancora con il prefisso μετα- nel contesto di descrivere l'azione delle Erinni, si legge in *Soph. El.* 1386-8: βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστεγοι / μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων / ἄφυκτοι κύνες e *Eur. IT:* 941 s.: μεταδρομαῖς Ἐρινύων / ἠλαυνόμεσθα φυγάδες. Il problema non è, dunque, l'assenza di testimoni per il senso di 'perseguire' (anche se ci dovremmo domandare perché Eschilo abbandonerebbe il senso normale di 'cambiare di luogo'). La difficoltà maggiore che, mi sembra, si trova nel senso di 'perseguire' è che obbliga a leggere τὸ δίκαιον come una personificazione e, nel fondo, come sinonimo di Δίκη²⁸, una figura, questa, che è spesso rappresentata come persecutrice dei delitti²⁹.

menschliche oder göttliche Rechte überschreite, und zur Busse grosse Schläge erleide: die Vernunft ist das Beste der Glückseligkeit).

²⁷ Thomson 1938 I, 229 traduce «O Fate Almighty, with favor of Zeus / Ordain that the end shall be set in the path / Where Righteousness walks in battle!». Nel commento traduce καταβαίνει con *in certamen descendit*, in cui vede «the idea of Justice taking part in the fray» (Thomson 1938 II, 185).

²⁸ Thomson 1938 II, 185, conscio dell'anomalia, senti la necessità di dire che la personificazione del neutro τὸ δίκαιον era accettabile, ma in nessuno dei paralleli che presenta si evince che τὸ δίκαιον sia personificato in modo così definito che si possa comparare a una situazione nella quale si produce una vera e propria persecuzione immaginata fisicamente (o nel caso di καταβαίνει un intervento diretto e personale nella disputa).

²⁹ Nella traduzione di Groeneboom 1949, 153 'brenghet (de wraak) in vervulling langs den weg, waarlangs het Recht den zondaar najaagt' anche il termine 'Recht' è fortemente personificato, apparentemente nel senso della legge che persegue il colpevole.

Intendendo μεταβαίνει nel suo senso normale e qui più probabile, Garvie presenta due interpretazioni. La prima è imparentata con quella di Blomfield 1824 e quella di Bothe 1831: «if we can interpret the words in the light of 461, where both sides have their δίκη, and, in particular, if the basic notion is that of retribution, rather than abstract justice [...], there is no problem: it is now Ctytaemestra's turn to pay» (Garvie 1986, 126). Ma tale interpretazione è scartata in favore di un'altra simile a quella di Paley 1845 e 1855: «but τὸ δίκαιον is not quite the same as δίκη, and it may be safer to explain, 'may the situation at the end be that in which justice takes up her new abode', i.e. 'let justice prevail' [...]. For the thought in general cf. *Ag.* 772 ff. The change then is from injustice to justice (cf. 398), rather than from one justice to another» (Garvie 1986, 126-27).

Elettra, che pronuncia il v. 398 δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ, afferma ciò che è evidente: la situazione anteriore, marcata dal crimine di Clitemestra e d'Egisto, non può essere giusta. Da questa prospettiva, dire che il diritto cambia di posizione (τὸ δίκαιον μεταβαίνει) equivale a dire che alla fine la giustizia s'imporrà a una situazione ingiusta, con un'espressione simile a quella che troviamo in *Ag.* 773 ss. (su cui già Paley aveva attirato l'attenzione): Δίκη δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δώμασιν, / τὸν τ' ἐναίσμιον τίει / βίον· τὰ χρυσόπασσα δ' ἔδεθλα σὺν πίνῳ / χερῶν παλιντρόποισιν / ὄμμασι λιποῦσ' ὅσια προσέμολε κτλ., in cui l'idea principale è che la giustizia si trova nelle case umili e non nei palazzi empri, ma è espressa come se si producesse una scena in cui la giustizia abbandona dei luoghi per andare ad abitarne altri³⁰. Pertanto, dire che τὸ δίκαιον μεταβαίνει, che il diritto cambia di posizione, non significherebbe che il diritto si trovava prima al fianco degli assassini di Agamennone, ma che, al contrario, il movimento sarebbe dal non-diritto verso il diritto.

Garvie, dunque, scarta l'interpretazione di τὸ δίκαιον μεταβαίνει alla luce del v. 461 ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκη δίκη, con l'argomento che «τὸ δίκαιον is not quite the same as δίκη» (Garvie 1986, 126)³¹; anche noi ci possiamo basare in questa differenza per dubitare della personificazione di τὸ δίκαιον e di una scena in cui la giustizia (o il diritto) intervenga nella disputa o persegua il colpevole. Nel caso dell'analisi di Garvie, la differenza dei significati serve per negare la convenienza di un'interpretazione che proponga l'esistenza di diritti affrontati. Per Garvie, dire che una δίκη è opposta a un'altra è intellegibile e testimoniato in diversi luoghi della letteratura greca; in questi casi δίκη significherebbe 'causa' che si difende in un processo, o la parte che confligge con un'altra in un atto processuale³²; ma non crede, invece, che sia possibile dire che τὸ δίκαιον entri in conflitto con τὸ δίκαιον.

Ciò nonostante, il contesto generale del *kommós* suggerisce che l'idea dominante è quella del conflitto tra due posizioni affrontate. È vero che al v. 398 δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ si domanda giustizia partendo da una situazione ingiusta, la qual cosa esclude il conflitto, ma una formulazione come questa non è comune nel

³⁰ 'Ma la Giustizia brilla / nei tuguri fumosi, / e onora una vita giusta; / distogliendo lo sguardo / abbandona i palazzi dorati / dove le mani sono sporche / e si reca nelle dimore pie' (trad. Medda 1995, 291).

³¹ Come abbiamo visto, Tucker 1901, 77 aveva già ricordato la differenza tra i due termini per esprimere i suoi dubbi sull'interpretazione di Paley.

³² Perciò credo che sia preferibile scrivere con minuscola.

pensiero greco, come lo prova il fatto stesso che Garvie nel suo commento al verso (Garvie 1986, 150) non ne fornisca paralleli, mentre per il v. 491 ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκαια δίκαια i paralleli sono abbondanti (cf. Garvie 1986, 169). Ma soprattutto il contesto induce a pensare che si sta parlando in termini di conflitto tra posizioni comparabili: 'in cambio di una lingua che odia / una lingua che odia sia il prezzo [...], / e in cambio di un colpo che uccide / un colpo che uccide si paghi' (vv. 309-13). Il coro dice che all'interno del sistema di compensazione è giustificato rispondere alle offese negli stessi termini in cui queste sono state portate, e che alla fine (v. 307 τελευτᾶν) la vendetta conduce a una situazione giusta.

Se è evidente che il coro del *kommós* considera che la morte di Agamennone è stata realizzata contro giustizia e se allo stesso tempo si dichiara che vi è un conflitto tra due posizioni contrarie, che cosa può significare τὸ δίκαιον μεταβαίνει? Credo che Mazon, con la sua differenziazione tra 'droit' e 'Droit' si trovava sulla buona strada, nonostante, forse, in modo incosciente, dal momento che non spiegò che volesse dire esattamente con 'droit', né quale relazione vi potesse essere tra le due scritture, minuscola e maiuscola.

Come osservazione preliminare, si deve far notare che la traduzione di τὸ δίκαιον per 'Droit' (con maiuscola) può creare confusione. Tra gli storici del diritto è frequente citare o studiare il termine τὸ δίκαιον per riflettere sul diritto greco, ma allo stesso tempo gli studiosi avvertono che ciò che conosciamo come 'diritto' nella Grecia antica non è comparabile con il diritto delle società moderne. Le differenze sono, credo, di due tipi. In primo luogo, non è sicuro che nella Grecia antica esistesse il concetto di 'diritti individuali' almeno nel senso di diritti inerenti alla persona³³; perciò, l'espressione di Mazon «s'il sait se modérer, l'homme qui a pour lui le Droit saura le conserver» non è accettabile se per ciò s'intende che qualcuno si trova in possesso di un diritto semplicemente per il fatto di occupare una posizione non offensiva rispetto agli altri. Nella mentalità moderna si può intendere che esistono alcuni diritti umani inalienabili che non si possono annullare e che si possono sospendere solo se il portatore ne fa un uso irresponsabile; le società antiche, invece, tendono a riconoscere i diritti delle persone in funzione della loro pertinenza nel sistema normativo di un gruppo sociale. Pertanto, se le riflessioni di Mazon hanno qualche interesse, sarà a condizione d'intendere il diritto come descrizione di uno stato di cose e non come possesso permanente.

La seconda differenza è legata alla dimensione collettiva e normativa del diritto. È innegabile che la Grecia arcaica conosceva l'elaborazione di codici legali, di leggi, di decreti e di norme diversi. Ma è anche noto che tale collezione di testi giuridici, ai quali si può aggiungere l'insieme di precetti tradizionali trasmessi dalla poesia e altri

³³ Dalla prospettiva della teoria del diritto si tratta di una questione largamente dibattuta. Come esempio significativo del modo in cui si propone, cf. Vlastos 1978, 191-4, che discute la tesi di Hart 1955 secondo la quale non vi sono propriamente diritti naturali eccetto che il molto generico diritto alla libertà e quelli che ne derivano. Ma leggendo i due lavori si vede chiaramente che parlano di cose differenti: Vlastos afferma che Platone scrive di una società ideale in cui, con alcune specificazioni, vi è l'idea di diritti; Hart assicura che se non vi è riconoscimento della libertà individuale, non vi può esser posto per un diritto morale (Hart 1955, 176 s. [nota 4]: «there is no place for a moral right unless the moral value of individual freedom is recognized»).

mezzi di saggezza ancestrale, non sono mai stati organizzati in un sistema assomigliante a un *corpus* giuridico. Come già disse tempo fa H.S. Maine, con una formula che ha fatto fortuna, la legge ai suoi inizi si trovava nascosta tra gli interstizi del procedimento³⁴. Ciò significa che le decisioni legali consistevano nel frutto di argomentazioni e di presentazione di prove empiriche più che nell'applicazione conseguente di norme conosciute previamente.

Queste due caratteristiche del diritto greco si trovano riflesse nel funzionamento dell'aggettivo *δίκαιος*. Come aggettivo, appartiene alla classe di aggettivi valorativi, cioè chi qualifica qualcuno o qualche cosa come *δίκαιος*, pone anche le basi per farlo; in realtà, dal momento che non si esprime una qualità inerente alla persona, quanto semmai una particolarità della morale pratica, anche se in modo implicito, si fonda il presupposto per definire una cosa o una persona come *δίκαιος*. La forma sostantivata *τὸ δίκαιον* 'ciò che è giusto', 'una situazione giusta', non si usa per far riferimento al diritto, ma per descrivere una posizione che appare legittima in relazione alla situazione che si sta trattando.

Per intendere più chiaramente il valore di *τὸ δίκαιον* possiamo osservare un suo uso che da qualche anno ha suscitato una certa controversia. F. Miller, per dimostrare che nel pensiero politico di Aristotele l'idea di diritti individuali è fondamentale, applicò l'analisi hohfeldiana dei diritti alla cultura greca e, in particolare, al pensiero aristotelico³⁵. Com'è noto, Hohfeld distingueva quattro tipi di diritto: *right* (il diritto in senso stretto, interpretato come *claim* o *right-claim*: pretesa), *privilege* (privilegio), *power* (potere giuridico), *immunity* (immunità)³⁶; secondo Miller, i termini greci corrispondenti sono, rispettivamente, *to dikaion*, *exousia*, *kurios* e *akuros*, *adeia*³⁷. Da un punto di vista filologico, è molto dubbio che alcune parole aventi un senso tecnico all'interno di un sistema – in questo caso il sistema legale e giuridico di una società moderna, che si esprime con il linguaggio specifico della propria disciplina – possano avere un corrispettivo in un'altra lingua in cui non vi è un sistema equivalente. Ma lasciando da parte tale difficoltà di base, l'argomento di Miller è che *τὸ δίκαιον* può servire per riferirsi al diritto soggettivo, non solo nel pensiero politico di Aristotele, ma anche nella lingua greca in generale. Dal punto di vista di un giurista la questione è importante, perché è in relazione con la storia e forse anche con il concetto di diritto; a noi, tuttavia, interessa una questione più modesta: a parte il significato di 'ciò che è giusto' *τὸ δίκαιον* può fare riferimento a qualche aspetto della giustizia vincolato ad una posizione particolare? Evidentemente la risposta è affermativa, e gli esempi sono più abbondanti di quelli, ben noti, in cui *τὸ δίκαιον* è costruito con un possessivo.

³⁴ Maine 1886, 389: «in the infancy of Courts of Justice [...] substantive law has at first the look of being gradually secreted in the interstices of procedure».

³⁵ Miller 1995, 87-117, ripetuto in seguito in diverse pubblicazioni, tra cui cf. Miller 2007, con alcune modifiche.

³⁶ Hohfeld 1913 e 1917; nuova edizione con alcune modifiche in Hohfeld 1919. Per un'analisi della teoria hohfeldiana e la sua influenza nella teoria giuridica contemporanea, specialmente l'anglosassone, cf. Celano 2002.

³⁷ Miller 1995, 106. Il termine *exousia* usato per tradurre 'privilege' e i termini *akuros*, *adeia* usati per tradurre 'immunity' sono sostituiti in Miller 2007, 103 con *exeinai* e per *adeia*, *ateleia*.

Ciò che importa è il funzionamento dell'aggettivo δίκαιος e della sua forma sostantivata τὸ δίκαιον. Che vada o no accompagnato da un possessivo non è importante, né dimostra che nei casi in cui lo è si faccia riferimento a un diritto soggettivo. Il dizionario *LSJ* s.v. Β 1 2 cita Eur. *IA* 810 τοῦμόν μὲν οὖν δίκαιον ἐμὲ λέγειν χρέος per dare a τὸ δίκαιον il significato 'my own right'. È un'interpretazione incompleta, perché suggerisce che Achille invoca qualche diritto, quando in realtà spiega quali siano le sue ragioni per domandare ad Agamennone la partenza della spedizione: il δίκαιον di Achille consiste nel non volere o non potere frenare oltre il desiderio dei Mirmidoni di iniziare la campagna militare contro i Troiani. Achille non dice solamente che la sua petizione ad Agamennone è giustificata. Lo stesso errore si leggeva in Stephanus 1572, col. 1014, che traduceva con 'ius meum' che equivaleva al francese 'mon droit'; a continuazione, tuttavia, indovinava l'interpretazione di Tucidide 3.54 παρεχόμενοι δὲ ὁμῶς ἃ ἔχομεν δίκαια πρὸς τε τὰ Θηβαίων διάφορα καὶ ἐς ὑμᾶς κτλ., traducendo ἃ ... δίκαια con 'quae afferuntur ad tuendum ius nostrum'. Qui la giustizia della propria posizione si visualizza sotto forma delle giustificazioni che si presentano per far apparire tale posizione come giusta.

Le possibilità di significato dell'aggettivo δίκαιος si trovano in Italie – Radt 1964, 72. Vi sono due sezioni, nella prima delle quali il significato è 'iustus, probus', mentre nella seconda si distingue tra 'iustus, legitimus' e 'dignus, idoneus'. Inteso come 'iustus, probus', δίκαιος indica una qualità generica, potremmo dire oggettiva, che si dice di qualcuno o di qualche fatto; vi dev'essere un motivo per fare tale qualificazione, ma non è necessario riferirvisi in modo definito. Invece, quando δίκαιος si usa con il senso di 'iustus, legitimus', o con quello di 'dignus, idoneus', è in relazione ad una situazione particolare, una situazione in cui si basa l'aggettivo. Così, come esempio del significato 'dignus, idoneus', in *Ag.* 1405 s. νεκρὸς ... τῆσδε δεξιᾶς χερὸς / ἔργον, δικαίας τέκτονος Clitemestra dichiara che toccava a lei essere l'autrice della morte di Agamennone e che l'azione della sua mano è stata giusta. Allo stesso modo, Egisto dice: κἀγὼ δίκαιος τοῦδε τοῦ φόνου ἄαφεύς (*Ag.* 1604), assicurando che la giustizia della morte del re equivale al suo diritto d'ucciderlo. In questi casi l'aggettivo δίκαιος si riferisce al caso concreto della giustificazione dell'assassinio di Agamennone, e, in effetti, tanto Clitemestra come Egisto a continuazione spiegano quali sono le ragioni per le quali hanno commesso l'assassinio, che pertanto, presentano come giusto.

Sotto il significato 'iustus, legitimus' vi è *Ch.* 308 τὸ δίκαιον μεταβαίνει insieme ad altri passi in cui, in generale, l'aggettivo appare nella forma neutra sostantivata. In *Ag.* 810 ss. Agamennone fa la sua comparsa in scena ringraziando gli dèi per la sua vittoria sui Troiani: πρῶτον μὲν Ἄργος καὶ θεοὺς ἐγγχωρίους / δίκη προσειπεῖν, τοὺς ἐμοὶ μεταίτιους / νόστου δικαίων θ' ὄν ἐπραξάμεν πόλιν / Πριάμου 'è giusto che prima di tutto io mi rivolga ad Argo e agli dèi di questa terra, che assieme a me sono stati artefici del ritorno e della giusta punizione che ho inflitto alla città di Priamo' (trad. Medda 1995, 295). Questa 'giusta punizione' è una maniera di dire che l'esecuzione delle giuste pretese dei Greci è stata attuata; l'interpretazione di Fraenkel 1962, 374: 'the satisfaction of the legal claims which I have exacted' è corretta alla luce del contenuto dei vv. 813 s. δίκας γὰρ ... θεοὶ / κλυόντες κτλ. 'gli dèi, infatti, ascoltate le istanze delle parti' ecc. (trad. Medda

1995, 295). Le parti in conflitto hanno presentato le proprie istanze per reclamare la giustizia in suo favore, sperando che la propria posizione sia riconosciuta effettivamente come giusta. In questo stesso senso va l'interpretazione di Fraenkel 1962, 375 di δίκας: 'the legal claims, pleas, of both parties'.

In questioni di diritto questa situazione è la normale. Una 'pretesa' o 'legal claim' consiste nella presentazione delle ragioni per cui si pretende che questa istanza appaia come giusta, supponendo che sarà convenientemente certificata; reciprocamente, ogni dichiarazione di giustizia si basa nelle ragioni che rendono possibile una 'pretesa'. Nella pratica la giustizia di una determinata posizione è, allo stesso tempo, la sua giustificazione. È anche ciò che leggiamo in *Eum.* 619 τὸ μὲν δίκαιον τοῦθ' ὅσον σθένει μαθεῖν in cui Apollo afferma come sia giustificata la propria posizione e il matricidio di Oreste se si considera che tutto ciò che egli ha pronunciato segue la volontà di Zeus; così Pattoni 1995, 523: '(vi invito a) comprendere quanta forza abbia questa giustificazione'.

Con quest'idea possiamo ora tornare a *Ch.* 308. Se τὸ δίκαιον μεταβαίνει può significare simultaneamente 'ciò che è giusto' e 'giustificazione', non sarebbe un problema decidere se si deve leggere alla luce di *Cho.* 398 δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ e interpretare che alla fine si farà giustizia, oppure alla luce di *Cho.* 461 ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκῃ δίκῃ e immaginare che una giustificazione scompaia a beneficio di un'altra che si dimostrerà finalmente giusta. Si tratta, semplicemente, di una questione di prospettiva. Ma come si può spiegare che senso ha, in questo passo, dire che una giustificazione cambia di luogo?

Il famoso argomento di Kant 1797 sull'impossibilità di collisione dei doveri può aiutare a risolvere la difficoltà³⁸. Kant si riferisce a questioni di filosofia morale, ma, come si riconosce generalmente, l'argomento serve anche a risolvere dilemmi di filosofia legale. Questo è l'argomento (Kant 2005, 41)³⁹:

³⁸ In questo caso, un argomento a proposito dei doveri è applicabile anche ai diritti. Basta ricorrere alla tesi hohfeldiana della correlatività tra diritti e doveri. Per il senso in cui la correlatività è accettabile, cf. Kramer 1998, 30 «the Hohfeldian doctrine of correlativity is a definitional stipulation rather than an inference»; «for anyone who accepts Hohfeld's definitions, the correlativity of rights and duties is a matter of logical necessity and is not something that can be confirmed or confuted through experience. Far from being an inference, the principle of correlativity is a bedrock axiom». Nel caso dell'*Oresteia*, la correlatività tra diritti e doveri è specialmente forte, dal momento che, all'interno di un sistema di giustizia dominato dall'idea della compensazione, il diritto di eseguire la vendetta è anche un dovere.

³⁹ Kant 1797, XXIII-XXIV: «ein *Widerstreit der Pflichten* (collisio officiorum. s. obligationum) würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhobe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische *Notwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Kollision von Pflichten* und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist (rationes obligandi non obligantes), in einem Subjekt und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit)».

Una *collisione di doveri* (*collisio officiorum, sive obligationum*) sarebbe quel rapporto tra essi per cui uno dei doveri annullerebbe (del tutto o in parte) l'altro. – Ma poiché il dovere e l'obbligazione in generale sono concetti che esprimono la *necessità* oggettiva pratica di certe azioni, e poiché due regole tra loro opposte non possono essere entrambe necessarie, anzi, se è dovere agire secondo una di esse, non solo agire secondo l'opposta non è un dovere, ma piuttosto è contrario al dovere, allora una *collisione di doveri* e obblighi non è affatto pensabile (*obligationes non colliduntur*). In un soggetto e nella regola che egli prescrive a se stesso, possono però ben essere legati due *principi* di obbligazione (*rationes obligandi*) dei quali tuttavia l'uno o l'altro non è sufficiente all'obbligatorietà (*rationes obligandi non obligantes*), dove allora uno dei due non è dovere. – Quando due principi siffatti contrastano fra loro, la filosofia pratica non dice che l'obbligazione più forte abbia la meglio (*fortior obligatio vincit*), ma che il *fondamento di obbligatorietà* più forte abbia il sopravvento (*fortior obligandi ratio vincit*)⁴⁰.

La prima parte è semplicemente un'affermazione d'evidenza: se un dovere esprime una necessità oggettiva e se due regole opposte non possono essere simultaneamente necessarie, allora un conflitto di doveri è impensabile. Fino a qui, dunque, l'argomento di Kant si limita a applicare i principi della logica a una definizione assiomatica.

Nella seconda parte, Kant spiega che l'unica collisione possibile è quella che ci può essere tra principi o fondamenti d'obbligazione, e che solamente uno di questi fondamenti potrà divenire un dovere; in questo caso, non è corretto dire che l'obbligazione più forte abbia la meglio (ciò equivarrebbe a dire, erroneamente, che vi sarebbe una collisione di doveri), quanto piuttosto che il fondamento di obbligatorietà più forte abbia il sopravvento. Cioè, ci possono essere due principi d'azione, ma quando si comprova che uno dei due non funziona come obbligazione, semplicemente scompare e tutto lo spazio di giustificazione passa a essere occupato dall'altro. In questo modo, resta un unico fondamento di obbligatorietà che non entra in collisione con nessun altro e che, pertanto, equivale all'obbligatorietà o al dovere.

L'argomento, come osserva Donagan 1984, 294, è stato spesso accolto con sorpresa e addirittura incredulità. La reazione si può intendere se consideriamo che gli studiosi che vi hanno lavorato sono, in generale, filosofi morali poco interessati alla prospettiva razionalista della morale⁴¹ e, ancora meno, all'analisi filologica dei testi. Kant, com'è abituale nel suo modo di procedere, vuole spiegare in forma logica convinzioni che gli sembrano irrinunciabili, e qui è dove la maggior parte dei filosofi morali se ne distacca, dal momento che l'esplorazione delle ambiguità e delle sottigliezze della moralità forma parte della loro maniera di fare, almeno in

⁴⁰ Per motivi linguistici e forse stilistici nella traduzione italiana si considerano sinonimi 'pincipi(o)' e 'fondamento', che traducono il tedesco 'Gründe' (o '-grund'); 'obbligatorietà', che traduce 'Verpflichtung', si deve interpretare come legato a 'Pflicht', 'dovere'; e la forma verbale 'contrastano' si deve considerare sinonimo di 'collidono' per marcare la relazione con il termine 'collisione' (cf. l'originale tedesco 'Widerstreit', 'widerstreiten').

⁴¹ È probabile che Kant avesse scritto questo argomento con il proposito di articolare in termini logici ciò che già aveva proposto in Kant 1785, 53-7, in cui presentava i quattro famosi esempi di doveri perfetti ed imperfetti. Su tale connessione e sul senso testuale che si deve leggere nell'argomento kantiano cf. Donagan 1984, 294 s.

tempi moderni. Inoltre, l'argomento di Kant forse è erroneo quando suggerisce che le decisioni si prendono dopo aver soppesato il valore delle differenti giustificazioni, la qual cosa è manifestamente falsa, dal momento che le decisioni umane sono piuttosto il risultato di un adattamento della condotta a una data situazione. Invece, è vero che fatti e situazioni, diritti e doveri, si giudicano e si determinano in funzione della discussione a proposito degli argomenti che si presentano, e che una decisione, un diritto, un dovere, ecc., non possono essere giustificati in base a fondamenti o principi in collisione.

Nel caso di τὸ δίκαιον μεταβαίνει si produce una situazione analoga. In principio, potremmo pensare che il diritto di Clitemestra è genuino e che è paragonabile a quello d'Oreste, ma quando si dimostrerà (v. 307 τελευτᾶν) che è quello d'Oreste che ha la preminenza, quello di lei semplicemente scompare. Il cambio nel diritto comporta, di per sé stesso, l'annullamento di quello che viene rigettato.

Per adottare tale linea di pensiero non è necessario essere kantiani, e neanche agire con mente filosofica. Carles Riba, poeta e traduttore catalano di Eschilo a partire dall'edizione di Mazon, riconosceva che si ispirava alla traduzione del filologo francese nei casi in cui l'interpretazione di Eschilo era controversa. Così, traduce la versione di Mazon del 1920 'le Droit se déplace' con 'el Dret es desplaça' (Riba 1932, XI), e quella del 1925 'dans le sens où se porte aujourd'hui le Droit' con 'en el sentit en què el Dret es decanta' (Riba 1934, 98). Fin qui, dunque, come Mazon. Ma è certo che finì per esserne insoddisfatto, perché negli appunti per una conferenza – non pubblicata – pronunciata nel 1956, nonostante insistesse, come Mazon, sulla relazione con ἄβρις, leggiamo questa traduzione: 'la raó canvia de lloc' (cf. Medina, 1989, 260). Tanto il cambio di 'Diritto' per 'ragione', come l'abbandono della maiuscola, sono una maniera di ribassare la solennità di un Diritto assoluto e di situare il pensiero in un terreno più empirico, appropriato alla situazione che si sta discutendo, ma soprattutto la scelta del termine 'ragione' ci permette di pensare ad un suo significato che possa ben legarsi ai *Gründe* che citava Kant. In questo modo Riba starebbe dicendo che ciò che cambia di luogo non è il diritto o la giustizia dei contendenti, bensì le ragioni che ciascuno di loro può presentare per far valere la giustizia delle proprie azioni.

Riba già aveva insinuato questa soluzione nella sua traduzione del 1934. In una nota ai vv. 134 s. dell'*Agamennone* (Riba 1934, 19 s. [n. 4]), in cui il coro dice che 'la pura Artemide è adirata / con gli alati cani del padre' (trad. Medda 1995, 243) spiega che, nella sua ira, Artemide impone il sacrificio d'Ifigenia e che Agamennone accetta la mostruosa condizione, un'accettazione da cui proviene 'la ragione di Clitemestra'; e rimanda ai versi 1415 ss. in cui, in effetti, la regina ricorda la morte di sua figlia e la colpa di Agamennone (e poco prima, come abbiamo visto, ai vv. 1405 s. aveva anticipato che era legittimata ad uccidere il marito: νεκρὸς ... τῆσδε δεξιᾶς χερὸς / ἔργον, δικαίας τέκτονος). Poco dopo, Riba, in nota al v. 150 'sollecitando un'altro sacrificio inusuale e mostruoso' (trad. Medda 1995, 243) osserva, come altri interpreti, che queste parole fanno pensare al banchetto di Tieste e che sono un primo segnale verso 'la ragione d'Egisto' (vv. 1583 ss.), in cui quest'ultimo ricorda il banchetto cannibale e si dichiara per tale motivo legittimato ad uccidere Agamennone, come abbiamo visto (v. 1064 κἀγὼ δίκαιος τοῦδε τοῦ

φόνου ὄαφεύς). Naturalmente, queste ragioni o giustificazioni saranno destinate a scomparire.

In conclusione, ci piacerebbe trovare qualche luogo nelle tragedie di Eschilo in cui si possa vedere come si produce questa 'μετάβασις', in che maniera si spiega che una legittimazione iniziale si converte in uno spazio assente occupato dalla nuova legittimazione. Potremmo dire che il *kommós* delle *Coefore* è precisamente questo: la dichiarazione enfatica di una giustificazione che non lascia più spazio ad un'altra, e non sarebbe una cattiva lettura. Ma è anche una dichiarazione che chiunque potrebbe fare, invocando il proprio diritto, nonostante sia innegabile che le giustificazioni di Egisto e di Clitemestra non possiedono né solennità né densità giuridica e teologica in grado di renderle accettabili agli occhi di qualcuno che pensasse come Eschilo. Al contrario, lo stesso poeta mise in scena un dibattito sulle rispettive ragioni e spiegò il processo per cui quelle che decadono smettono di esistere, irrevocabilmente. Si tratta, è chiaro, del momento, ancora nelle *Coefore*, in cui Oreste e Clitemestra, in un dialogo memorabile (vv. 892-930), discutono la legittimità degli atti passati e di quelli che si dovranno produrre, con il risultato finale dell'annullamento della legittimità di Clitemestra, della certificazione di quella di Oreste, e della convinzione nell'inevitabilità della morte della regina. Solo il v. 930, pronunciato da Oreste *κάνεις τὸν οὐ χροῖν· καὶ τὸ μὴ χροεὼν πάθε* 'chi non dovevi, tu l'uccidesti; soffri ciò che non devi' potrebbe far pensare che la morte annunciata di Clitemestra non si dovrebbe produrre e che, pertanto, ella conserva il suo spazio di giustificazione e la sua parte di ragione. Ma è evidente che Oreste non può dubitare né che il suo progettato matricidio sia giusto, né che Clitemestra sia colpevole. Come osserva Garvie 1986, 302, l'enfasi è nella legge della reciprocità. E, d'altra parte, potremmo anche interpretare, credo correttamente, che il senso è: 'chi non dovesti, tu l'uccidesti; soffri ciò che non devi (s. e. ciò che non dovesti soffrire se tu non avessi ucciso Agamennone)'. La sticomitia marca fortemente il contrasto tra il linguaggio di Oreste e quello di Clitemestra: il giovane per prima cosa si scaglia contro le parole della madre per invalidarle, introducendovi un argomento supplementare attraverso particelle connettive (cf. Ireland 1974, 518); dopo, abbandonato l'uso delle particelle, risponde bruscamente, mostrando che non ha più bisogno di dimostrare nulla; Clitemestra, dal canto suo, comincia con tentativi di giustificazione misti a suppliche – tutti negati da Oreste – e arriva finalmente alla convinzione che la sua morte sarà inevitabile (cf., in generale, Garvie 1986, 275 s. e 291-302).

Le ragioni di Clitemestra non sono più in grado di sostenere il suo diritto (o, più esattamente, si dimostra che non hanno mai sostenuto alcun diritto). Ora, morta sua madre, Oreste dovrà provare a far valere le proprie ragioni per dimostrare la giustizia del matricidio. Nelle *Eumenidi* scopriamo che le ragioni procedono da un livello più alto rispetto a quello delle vendette umane: Apollo, quando Oreste gli chiede se ha agito o no con giustizia (v. 612 *εἰ δικαίως εἴτε μή*), afferma che Oreste ha agito *δικαίως* (v. 615); e, come abbiamo visto, usa come giustificazione (v. 619 *δίκαiov*) la provenienza dell'ordine da parte di Zeus. A tale giustificazione il dio aggiunge, nei versi successivi, la differenza tra padre e madre, che culmina nel famoso argomento biologico, secondo cui la madre non genera i figli. La questione non viene discussa a livello umano, ma viene sottoposta alla votazione di una giuria.

Nel finale, e in modo irrevocabile, le giustificazione e il diritto sono identificati nella cerimonia di glorificazione della città.

La validità dell'argomento kantiano a proposito dei doveri – e, per ciò che ci interessa, a proposito dei diritti – è indiscutibile, se non come guida per la condotta morale, almeno come spiegazione del modo in cui funziona la valutazione umana degli atti morali. In questo senso, l'argomento kantiano non è altro che la descrizione in termini logici e filosofici di alcuni usi linguistici alquanto comuni. Paul Mazon, seppur inconsciamente, partiva anch'egli dagli usi regolari della lingua per distinguere tra 'droit' e 'Droit'; ma ciò che lo spinse a tale distinzione non fu un'analisi del funzionamento della lingua, quanto piuttosto una forte convinzione etica (come anche, certamente, accadde per Kant, il cui argomento si lega inevitabilmente con la sua definizione dell'imperativo categorico e con il *dictum* secondo cui parlare di un dovere implica che tale dovere deve poter essere realizzato). Mazon, come abbiamo visto, avvertiva come un pericolo per la morale il pensiero di un diritto che si possa trovare simultaneamente in due posizioni contrarie, e attribuiva un tale pensiero alle masse.

Il libro di Le Bon gli serviva per confermare questa opinione, ma non sembra probabile che sia stata la base dell'immagine dei diritti affrontati e allo stesso tempo legittimi: tale immagine ha la sua origine nella volgarizzazione di Hegel, che si era già estesa addirittura fuori dal mondo accademico e che si percepiva, effettivamente, come immorale. Mazon, dunque, si trovava davanti alla necessità di spiegare che questa simultaneità di diritti era impossibile e trovò in Boeckh e in Gernet il modo di convertire in colpevole la difesa eccessiva del proprio diritto: così, arrivò a dire che, a causa dell'eccesso, il diritto si perde e passa all'avversario. Il v. 308 delle *Coefore* darebbe supporto al suo argomento (o forse furono le difficoltà esegetiche del verso a far scaturire le sue riflessioni). Quando anni più tardi Carles Riba tradusse con 'la raó canvia de lloc' doveva ricordare ciò che anni prima aveva scritto a proposito delle *ragioni* di Clitemestra e di Egisto: era il passo logico d'accordo con la differenziazione 'droit' / 'Droit' che Mazon aveva proposto senza sospettarne le implicazioni. Forse c'era bisogno di un poeta per arrivarci.

Barcelona

Carles Garriga
cgarriga@ub.edu

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Battezzato 1995 = L. Battezzato, *Coefore*, in *Eschilo. 'Orestea'*, introduzione di V. di Benedetto, traduzione e note di E. Medda – L. B. – M.P. Pattoni, Milano 1995.

Blass 1906 = F. Blass, *Aischylos' 'Choephoren'*, Halle 1906.

Blaydes = F.H.M. Blaydes, *Aeschyli 'Choephoroi'*, Halis Saxonum 1909.

Blomfield 1824 = C.J. Blomfield, *Aeschyli 'Choephoroe'*, Cantabrigiae 1824.

Boeckh 1824 = A. Boeckh, *Über die 'Antigone' des Sophokles* (erste Abhandlung), *Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1824 [1826], 41-88.

Boeckh 1843 = A. Boeckh, *Des Sophokles' 'Antigone'*, Berlin 1843.

- Bothe 1805 = F.H. Bothe, *Aeschyli dramata quae supersunt et deperditorum fragmenta*, Lipsiae 1805.
- Bothe 1831 = F.H. Bothe, *Aeschyli tragoediae, volumen posterius*, Lipsiae 1831.
- Butler 1812 = S. Butler, *Aeschyli tragoediae quae supersunt, deperditarum fabularum fragmenta et scholia graeca ex editione Thomae Stanleii cum versione latina ab ipso emendata... Accedunt variae lectiones et notae vv. Dd. criticae ac philologicae quibus suas passim intertexuit S. B., t. V, ΧΟΗΦΟΡΟΙ*, Cantabrigiae 1812.
- Celano 2002 = B. Celano, *I diritti nella 'jurisprudenza' anglosassone contemporanea*, in P. Comanducci – R. Guastini (a c. di), *Analisi e diritto 2001*, Torino 2002, 1-58.
- Conington 1857 = J. Conington, *The 'Choephoroe' of Aeschylus*, London 1857.
- Dindorf 1841 = W. Dindorf, *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta, t. II Annotationes*, Oxonii 1841.
- Dindorf 1873 = W. Dindorf, *Lexicon Aeschyleum*, Lipsiae 1873.
- Donagan 1984 = A. Donagan, *Consistency in Rationalist Moral Systems*, *The Journal of Philosophy* 81.6, 1984, 291-309.
- Fraenkel 1962 = E. Fraenkel, *Aeschylus. 'Agamemnon'*, I-III, Oxford 1962².
- Freud 1921 = S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Wien 1921.
- Garvie 1986 = A.F. Garvie, *Aeschylus' 'Choephoroi'*, Oxford 1986.
- Gernet 1917 = L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917.
- Groeneboom 1949 = P. Groeneboom, *Aeschylus' 'Choephoroi'*, Groningen 1949.
- Hart 1955 = H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, *The Philosophical Review* 64.2, 1955, 175-91.
- Headlam 1905 = W. Headlam, *The 'Choephoroe' of Aeschylus*, London 1905.
- Heath 1762 = B. Heath, *Notae sive lectiones ad Tragicorum graecorum veterum Aeschyli Sophoclis Euripidis quae supersunt dramata deperditorumque reliquias*, Oxonii 1762.
- Hegel 1832 = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, zweiter Band*, Berlin 1832.
- Hegel 1838 = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik, dritter Band*, Berlin 1838.
- Hohfeld 1913 = W.N. Hohfeld, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, *Yale Law Journal* 23.1, 1913, 16-59.
- Hohfeld 1917 = W.N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, *Yale Law Journal* 26.8, 1917, 710-70.
- Hohfeld 1919 = W.N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven 1919.
- Ireland 1974 = S. Ireland, *Stichomythia in Aeschylus: the Dramatic Role of Syntax and Connecting Particles*, *Hermes* 103, 1974, 509-24.
- Italie – Radt 1964 = G. Italie – S.L. Radt, *Index Aeschyleus*, editio altera correctata et aucta curavit S.L. Radt, Leiden 1964.
- de Jongh 1856 = A. de Jongh, *Aeschyli 'Choephorae'*, Utrecht 1856.
- Kant 1785 = I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785.
- Kant 1797 = I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797.
- Kant 2005 = I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* (a c. di F. Gonelli), Roma-Bari 2005.
- Kramer 1998 = M.H. Kramer, *Rights without Trimmings*, in M.H. Kramer – N.E. Simmonds – H. Steiner, *A Debate over Rights*, Oxford 1998, 7-112.
- Le Bon 1895 = G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris 1895.
- Maine 1886 = H.S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, New York 1886.

- Mathieu 2004 = J.-M. Mathieu, *Hybris-démésure? Philologie et traduction*, Kentron 20.1-2, 2004, 15-45.
- Mazon 1903 = P. Mazon, *L'‘Orestie’ d'Eschyle*, Paris 1903.
- Mazon 1920 = P. Mazon, *Eschyle I. Les ‘Suppliantes’ - Les ‘Perses’ - Les ‘Sept contre Thèbes’, ‘Prométhée enchaîné’*, Paris 1920.
- Mazon 1925 = P. Mazon, *Eschyle II. ‘Agamemnon’ - Les ‘Choéphores’ - Les ‘Eumenides’*, Paris 1925.
- Medda 1995 = E. Medda, *Agamennone*, in *Eschilo. ‘Oresteia’*, introduzione di V. di Benedetto, traduzione e note di E. Medda – L. Battezzato – M.P. Pattoni, Milano 1995.
- Medina 1989 = J. Medina, *Carles Riba (1993-1959), vol. II*, Barcelona 1989.
- Miller 1995 = F.D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's ‘Politics’*, Oxford 1995.
- Miller 2007 = F.D. Miller, *Aristotle's Philosophy of Law*, in E. Pattaro (ed. by), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 6, ed. by F.D. Miller – C.-A. Biondi, *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht 2007, 79-110.
- Mund-Dopchie 1973 = M. Mund-Dopchie, *A propos des vers 306-308 des ‘Choéphores’: une propriété de la Δίκη eschyléenne*, AC 42.2, 1973, 508-15.
- Paley 1845 = F.A. Paley, *Aeschyli ‘Oresteia’*, Cantabrigiae 1845.
- Paley 1855 = F.A. Paley, *The Tragedies of Aeschylus*, London 1855.
- Pattoni 1995 = M.P. Pattoni, *Eumenidi*, in *Eschilo. ‘Oresteia’*, introduzione di V. di Benedetto, traduzione e note di E. Medda – L. Battezzato – M.P. Pattoni, Milano 1995.
- Rabbe 1836 = A. Rabbe, *Album d'un pessimiste*, vol. 2, Paris 1836.
- Riba 1932 = C. Riba, *Èsquil. Tragèdies, vol. I. Les ‘Suplicants’. Els ‘Perses’*, Barcelona 1932.
- Riba 1934 = C. Riba, *Èsquil. Tragèdies, vol. III. L'‘Oresteia’*, Barcelona 1934.
- Rose 1958 = H.J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, Amsterdam 1958.
- Schütz 1794 = Ch.G. Schütz, *In Aeschyli tragoedias quae supersunt et deperditarum fragmenta commentarius, vol. III, in ‘Choephoras’, ‘Eumenides’ et ‘Supplices’*, Halae 1794.
- Schütz 1800 = Ch.G. Schütz, *Aeschyli tragoediae septem*, vol. II, Halae 1800.
- Sidgwick 1884 = A. Sidgwick, *Aeschylus. ‘Choephoroi’*, Oxford 1884.
- Sommerstein 2008 = A. Sommerstein, *Aeschylus ‘Oresteia’*, Cambridge MA-London 2008.
- Stanley 1663 = T. Stanley, *Aeschyli tragoediae*, Londini 1663.
- Stephanus = H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, vol. I, Genevae 1572.
- Thomson 1938 = G. Thomson, *The ‘Oresteia’ of Aeschylus*, vol. I text and translation, vol. II commentary, Cambridge 1938.
- Tucker 1901 = T.G. Tucker, *The ‘Choephoroi’ of Aeschylus*, Cambridge 1901.
- Tzitzis 1982 = S. Tzitzis, *‘To dikaion metabainei’: réflexions sur la conception de la justice chez Eschyle*, Dioniso 53, 1982, 65-75.
- Untersteiner 2002 = M. Untersteiner, *Le ‘Coefore’*, a c. di W. Lapini – V. Citti, Amsterdam 2002.
- Verrall 1893 = A.W. Verrall, *The ‘Choephoroi’ of Aeschylus*, London-New York 1893.
- Vlastos 1978 = G. Vlastos, *The Rights of Persons in Plato's Conception of the Foundations of Justice*, in T. Engelhardt Jr. – D. Callahan (ed. by), *Morals, Science and Society*, Hastings-on-Hudson NY 1978, 172-201.
- Wecklein 1888 = N. Wecklein, *Äschylos ‘Orestie’*, Leipzig 1888.
- Wellauer 1831 = A. Wellauer, *Lexicon Aeschyleum*, vol. II, Lipsiae 1831.
- West 1990 = M.L. West, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990.
- West 1998 = M.L. West, *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stutgardiae-Lipsiae 1998.

Abstract: In 1920 Paul Mazon translated τὸ δίκαιον μεταβαίνει (Aeschylus *Choephoroe* 308) by 'le Droit se déplace', for the purpose of claiming that the right can only be in one of two sides of a conflict. But the idea that the right can leave a part and move on to another is inaccurate, and τὸ δίκαιον would be better translated as 'justification'. Generally speaking, the reflection on the meaning of Aeschylus' words raises different issues: philosophical (Hegel, Kant), on the theory of law (Hohfeld, Miller) and literary (Riba, who translated 'la raó canvia de lloc').

Keywords: Law, Aeschylus, *Choephoroe*, Mazon, Kant.