

## Giustizia pubblica o giustizia privata? Filosofia della vendetta

di *Fabrizio Sciacca*

ABSTRACT: Private justice can be linked, ancestrally, to the phenomena of revenge, self-defence and protection. Formally, the boundaries between public and private justice are clear. The legal dimension (e.g. sanction) certifies the public aspect of justice. In what sense do we speak of “justice” with reference to the public space? In what sense is it possible to speak of it with reference to the private sphere?

Are the semantic boundaries of ‘justice’ in the respective spaces in the substantive sense as clear as in the formal sense?

The aim of this paper is to analyse the above questions.

**KEYWORDS:** Justice – Sanction – Revenge – Political Philosophy – Moral Judgement

ἔγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω

### 1. Prologo

*Law Abiding Citizen* è, letteralmente, “cittadino rispettoso della legge”. Quindi, cittadino rispettoso della giustizia legale, pubblica. In lingua italiana è stato reso con “Giustizia privata”. Trattandosi del titolo di un film<sup>1</sup>, conta poco la traduzione letterale e i filologi non si allarmeranno. Questo caso cinematografico dà il pretesto per capire che in un film il contenuto è il suo aspetto sostanziale, il titolo la sua veste formale.

Forse vi è dell’ironia nel titolo inglese. Chi conosce la pellicola sa che è la storia di un cittadino *rispettoso della legge* e incensurato. Una sera la sorte bussava alla sua porta in modo sgradevole. Due squallide metafore dell’umano sconvolgono per sempre la sua vita, uccidendo brutalmente la sua famiglia. A quel punto, Clyde decide di fare da solo, tentando di dimostrare a tutti che la sua vendetta è anche giustizia.

Forse vi è un errore nel titolo italiano. “Giustizia privata” è termine corretto, se lo si riferisce a un privato che vuole fare giustizia. Non è un termine corretto se si dà retta alle intenzioni dichiarate dal personaggio, che non sta attuando una vendetta.

Clyde uccide i due criminali e si lascia volontariamente catturare. Incalzato dal giudice, durante l’interrogatorio si difende da solo e appellandosi a vari cavilli giurisprudenziali sta per essere rilasciato. Prima che il giudice stia per emettere l’or-

<sup>1</sup> *Law Abiding Citizen* è un film del 2009 diretto da Felix Gary Gray. A dieci anni dal terribile omicidio di moglie e figlia, Clyde torna a chiedere giustizia in un sistema dove spesso la libertà può essere negoziata a tavolino. Non riuscendo a ottenerla, decide di fare da solo, tentando di dimostrare a tutti che la sua vendetta è anche una forma di giustizia.

dine di rilascio su cauzione, egli ferma tutto e chiede al giudice se si renda conto di stare per rilasciare un conclamato omicida. «Cosa è successo alla giustizia?», chiede. «Tutti noi dobbiamo essere responsabili delle nostre azioni», aggiunge.

Clyde non vuole attuare una semplice vendetta. Aspira a molto di più: dimostrare che il sistema politico e giudiziario è corrotto sin dalle sue radici, e che il suo scopo finale, attuare la giustizia, giustifica il suo mezzo estremo, senza compromessi. Per questo il suo scopo è far crollare tutto il sistema *corrotto e malato*, come in un *evento biblico*<sup>2</sup>.

## 2. Dimensione giuridica

L'analisi della giustizia privata può esser legata ai fenomeni ancestrali della vendetta, dell'autodifesa, della protezione. È evidente che per giustizia privata non mi riferisco agli strumenti previsti dalla legge di affidare risoluzioni di controversie in alternativa alla giustizia pubblica (es. arbitrato ex art. 818 c.p.c.).

Formalmente, i confini tra giustizia pubblica e giustizia privata sono chiari: la dimensione giuridica (ad esempio: la sanzione) certifica l'aspetto pubblico della giustizia. In tal senso, tra giustizia e ingiustizia esiste un rapporto di implicazione logica e complementarietà.

Agnes Heller è sul punto molto chiara: un mondo senza ingiustizia non sarebbe possibile, sarebbe un mondo senza giustizia. «Solo dove c'è giustizia c'è ingiustizia»<sup>3</sup>. Il concetto formale di giustizia, come massima della giustizia «comprende le caratteristiche comuni di *tutti* i generi di giustizia, sia essa “formale” o “sostantiva”» e perciò, «non è il genere [...] che è formale, ma il concetto»<sup>4</sup>. Il concetto formale di giustizia, in tal senso, è una massima di giustizia. Esso potrebbe essere eliminato solo se *sono eliminate tutte le norme-e-regole*, poiché, se rimane valida anche una sola norma o regola, questa deve essere applicata in modo coerente e continuo a tutti i membri del raggruppamento che essa in parte definisce»<sup>5</sup>.

Si potrebbe anche in tal senso dire che «esiste ingiustizia solo laddove esiste la validità. L'ingiustizia abita lo spazio della giustizia: lo abita usurpandolo»<sup>6</sup>.

Il concetto di giustizia formale impone che l'aspetto della giustizia *possibile* è quello compreso nel dominio della sfera pubblica. In parole semplici, quello dello spazio politico. Il concetto di giustizia formale siffatto non implica che una società completamente giusta sia possibile, né, in fondo, che sia auspicabile. Implica piuttosto che giustizia e ingiustizia siano coesistenti nello stesso spazio e quindi, componibili e necessarie l'una rispetto all'altra.

È evidente che nessuna *rivoluzione antropologica*, per usare le parole di Heller, potrà mai sostituire una società di norme-e-regole con una senza norme-e-regole. Questo sarebbe possibile se si progettasse un modello di società in cui *ogni* indi-

<sup>2</sup> «I'm gonna bring the whole fuckin' diseased, corrupt temple down on your head. It's gonna be Biblical».

<sup>3</sup> A. Heller, *Oltre la giustizia* [1987], trad. di S. Zani, il Mulino, Bologna 1990, p. 297.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 297-298.

<sup>6</sup> F. Sciacca, *Filosofia dei diritti*, Le Lettere, Firenze 2018<sup>2</sup>, p. 61.

viduo sia concepito come «l'incarnazione della moralità»<sup>7</sup>, ovvero una società di individui pienamente autonomi. Aggiungo che tale moralità non solo dovrebbe essere incarnata in tutti gli individui, ma tutti gli individui dovrebbero dividerne una medesima concezione. In tale contesto, l'errore porterebbe all'autopunizione di ogni individuo<sup>8</sup>. Tale argomentazione mi pare fallace. Una società non più regolata non solo implicherebbe piena uniformità morale dei consociati, ma altresì l'assenza di prescrizioni: e quindi, non vi sarebbero norme da violare o da seguire. In mancanza di norme, nessuna trasgressione sarebbe possibile a meno di ricondurla alla rappresentazione di un codice (morale) perfettamente identico e cristallizzato in ogni consociato: che però, essendo così perfetto, sarebbe anche incapace di trasgressione. A dirla tutta, una siffatta identica moralità condivisa non solo è impossibile giuridicamente, ma è anche impossibile moralmente. Se la morale esiste in quanto indicatore di una inclinazione della ragione umana a distinguere cose giuste da cose ingiuste, lo è perché la ragione umana è imperfetta ed è *capace* di errore. Ed è anzi proprio grazie all'errore che la morale diventa necessaria. In una società di individui perfettamente autonomi non vi sarebbero norme-e-regole, ma non vi sarebbe nemmeno la morale. E non vi sarebbe nemmeno autonomia. Non sarebbe una società di individui autonomi, ma di automi.

Torniamo al discorso sulla giustizia pubblica. Perché la giustizia pubblica deve vietare forme di giustizia privata? Il diritto penale in genere vieta «l'esercizio arbitrario delle proprie ragioni» (art. 392 c.p.). È una formula corretta nella sostanza, poiché essa esprime il buon senso di devolvere a un organo giurisdizionale l'amministrazione della giustizia. Tuttavia, il codice riconosce che il soggetto di questa devoluzione è l'individuo che ha già delle *proprie ragioni*. Qui, evidentemente, il legislatore ha inteso estenuare il rischio della giustizia privata, temendo che essa si sostanziasse in una *vendetta*.

Effettivamente, sul piano della comunicazione sociale, la vendetta è un rapporto di scambio bilaterale risultante dalla restituzione dell'offesa e dall'inversione dei ruoli di offensore e offeso. La concezione occidentale della vendetta riduce questa a una semplice reazione individuale, più o meno spontanea. Eclissando la vendetta, il sistema penale moderno ne fa una pratica occulta e illegale. È evidente che la vendetta sia, a tutti gli effetti, un sistema di giustizia e un sistema di giustizia privata. Ragionando con le categorie helleriane, dove vi è un sistema di giustizia formale non può esservi altro spazio *legale* al di fuori di esso. Qualunque *altro* sistema di giustizia sarebbe *ingiusto*. L'esistenza di gruppi vendicatori, antinomici rispetto al potere politico vigente, mira a proteggere la vita capitale di ogni singolo gruppo da ogni minaccia esterna. Il diritto criminalizza tutto ciò che è vietato dal diritto.

Il potere legale è, secondo Norberto Bobbio, il prodotto di una stratificazione normativa precedente, anche di carattere consuetudinario: «il diritto valido in un ordinamento statale è generalmente il residuo storico di ordinamenti prestatuali assorbiti a poco a poco dallo Stato, cosicché la stratificazione degli ordinamenti dà

<sup>7</sup> Heller, *Oltre la giustizia*, cit., p. 298.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

ragione della attuale molteplicità delle fonti»<sup>9</sup>. Il diritto valido assume quindi, implicitamente, la funzione di oscurare ogni residuo di sistema normativo sopravvissuto a tale stratificazione.

La giustizia pubblica sta alla sanzione giuridica come la giustizia privata sta alla vendetta. In Hans Kelsen, la sanzione è elemento essenziale del diritto. «La scienza del diritto ha la funzione di dimostrare quale sia la differenza essenziale che esiste tra l'ordinamento sociale che chiamiamo diritto e gli altri ordinamenti sociali (in particolare l'ordinamento morale), differenza che coincide con la fondamentale differenza tra un ordinamento coercitivo e un ordinamento non-coercitivo»<sup>10</sup>. Il diritto positivo ha nella sanzione un obbligo giuridico. «Il diritto primitivo può essere descritto attraverso la regola secondo la quale, in caso di omicidio, deve aver luogo [*ought to take place*] la vendetta di sangue»<sup>11</sup>.

Le ricerche americane di Kelsen accostano spesso il diritto primitivo alla vendetta, per dimostrare che l'attuazione della vendetta è esattamente adempiere alla prescrizione d'una legge: «un modo di comportarsi socialmente determinato»<sup>12</sup>. Così in *Society and Nature*, il maggior contributo kelseniano di rilievo socio-antropologico e, ad avviso di chi scrive, la più importante opera dell'intero periodo americano del grande praghese<sup>13</sup>. Un'opera che costituisce, per la cultura giuridica italiana, un'apertura del discorso antropologico che si svilupperà poi più intensamente a partire dagli anni Sessanta. In essa si analizza la distinzione dualistica tra principio di causalità, che caratterizza la natura, e principio normativo, che caratterizza la società.

### 3. Dimensione culturale

Occorre però in questo lavoro porre anche l'accento sul problema della giustizia privata (e sui fenomeni a essa connessi, come la vendetta) non solo come fatto antiggiuridico ma piuttosto come fenomeno culturale. Ho altrove dedicato spazio al problema della vendetta<sup>14</sup>. In particolare, il problema del rapporto tra giustizia pubblica e giustizia privata deve fare i conti con una prospettiva metodologica capace di collocare un fenomeno normativo-sociale, che è stato soprattutto oggetto di osservazione antropologica, in una dimensione filosofica. Ritengo qui

<sup>9</sup> N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Cedam, Padova 1952, p. 10.

<sup>10</sup> H. Kelsen, *Elementi di teoria pura del diritto*, II, *L'oggetto della scienza del diritto* [1949], in Id., *Che cos'è la giustizia? Lezioni americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Quodlibet, Macerata 2015, p. 86. Come scrivono i curatori nella premessa a tale edizione, il volume contiene quattro lezioni americane: due dattiloscritte del 1949, due trascritte da registrazioni audio, del 1952 e del 1962. La fonte citata si riferisce alla seconda lezione dattiloscritta, senza titolo, ricavata da uno dei dattiloscritti rinvenuti nel 2013 a Berkeley presso la Bancroft Library dell'Università della California.

<sup>11</sup> Ivi, p. 91.

<sup>12</sup> H. Kelsen, *Società e natura. Ricerca sociologica* [1943], trad. di L. Fuà, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 89.

<sup>13</sup> Sul punto, mi permetto di rinviare a F. Sciacca, *Il mito della causalità normativa. Saggio su Kelsen*, Giappichelli, Torino 1993.

<sup>14</sup> F. Sciacca, *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*, AlboVersorio, Milano 2018.

opportuno richiamare l'importanza di una *fenomenologia* della vendetta.

Perché la giustizia pubblica debba avere la prevalenza sulla giustizia privata è un falso problema. La vendetta è una forma di giustizia privata perché non è affidata a un'istituzione legittimata a regolare i conflitti. A tal riguardo, ha poco senso, *culturalmente*, distinguere vendetta pubblica da vendetta privata. Così come ha poco senso, *giuridicamente*, distinguere tra giustizia pubblica e giustizia privata. Dal punto di vista legale, si deve tornare a Heller e a Kelsen. Esiste solo una giustizia possibile ed è quella pubblica. Ogni altra forma di giustizia è impossibile, perché configura un'ingiustizia. Nella dimensione sociale, la vendetta ricopre da millenni una funzione retributiva, servendo innanzitutto a istituire interazioni regolative di riconoscimento. Pur ponendosi *al di là* dei dispositivi legali di amministrazione della giustizia, la vendetta mantiene tuttavia salde le relazioni di potere. In tal senso, l'approccio fenomenologico consente di cogliere nella struttura della vendetta aspetti legati tanto al pensiero mitico-simbolico (rituale magico-metafisico, sacralità del gesto) quanto afferenti al pensiero logico (forma di trascendenza giudiziaria, funzione compensativa e di equilibrio sociale, struttura normativa, doverosità). È possibile quindi cogliere, *infrastoricamente*, un'intersezione tra dimensione mitica e dimensione logica, ovvero tra dimensione reale e dimensione ideale della vendetta.

La dimensione culturale della vendetta non può fare a meno di un approccio antropologico. Lo studio della vendetta dal punto di vista degli antropologi non manca di sollevare problemi di tipo metodologico, soprattutto riconducibili all'essenza di quel fenomeno che associa gli elementi psico-emozionali alle azioni razionali derivate dalla ponderazione normativa di comportamenti. Certamente, sul piano normativo è necessario, come si è visto, qualificare il comportamento come un meccanismo individualizzato di reazione riparatrice extragiuridica. È peraltro vero che il ricorso all'insieme delle regole reggenti il comportamento sociale rinvia al diritto come tale, sia pure un diritto primitivo o rudimentale.

La vendetta è tale se compiuta prendendo il diritto nelle mani di chi la esercita. Si potrebbe in un certo senso dire che la vendetta sia un fenomeno paragiuridico. Oppure, forzando un po' la mano ma solo terminologicamente, che è a tutti gli effetti un fenomeno normativo non riconosciuto dal diritto vigente. D'altra parte, il celebre contributo di Antonio Pigliaru attesta ampiamente questa posizione<sup>15</sup>, peraltro condivisa anche da diversi antropologi. La logica della vendetta è quella della giustizia: il torto non *deve* restare impunito. Si tratta della prima forma di strutturazione sociale dell'esigenza fondamentale di punire il delitto. Si può rinunciare alla vendetta soltanto se un altro soggetto se ne fa carico. Nel sistema giuridico, questo

<sup>15</sup> A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, a cura di L. Lombardi Satriani, Giuffrè, Milano 1975, pp. 5 ss. Pigliaru parla di *societas ex contractu* come l'accordo di due o più parti volto a regolare il comportamento delle singole parti sia nei rapporti reciproci, sia di fronte al gruppo costituito in vista di un'attività comune dalla quale derivano obblighi e pretese. L'origine contrattuale delle società criminali non è però condivisa da comunità *culturali* come quella barbaricina. La differenza tra codice della vendetta tipico della criminalità organizzata e codice della vendetta all'interno di una comunità culturale come quella barbaricina sta nel fatto che è la vita quotidiana di ogni comunità a essere struttura e sistema.

soggetto è lo stato. La vendetta è quindi doverosa. Non è possibile fare a meno del dovere di vendicarsi. Aristotele ha scritto in proposito: «Tra vendetta [τιμωρία] e punizione [πόλις] esiste una differenza. La punizione viene effettuata in funzione di chi la subisce, la vendetta di chi la compie, perché si senta appagato»<sup>16</sup>.

Certamente viene in mente René Girard quando, definendo la vendetta solo in termini negativi (quella che instaura un circolo vizioso, per il quale sostanzialmente si deve passare dalla violenza per porre fine alla stessa violenza), la contrappone al sacrificio. La vendetta come reciproca, impura e distruttrice<sup>17</sup>. Il sacrificio come puro, catartico, ordinatore, al pari della pena rompe la reciprocità della vendetta<sup>18</sup>. Torna anche in Girard l'idea di una falsa distinzione *culturale* tra vendetta pubblica e vendetta privata: «Una volta esclusa la vendetta interminabile, capita di designarla come vendetta *privata*. L'espressione presuppone una vendetta pubblica ma il secondo termine dell'opposizione non è mai esplicito»<sup>19</sup>. Dal punto di vista culturale, tale distinzione è falsa perché la vendetta, fuori del fenomeno istituzionale, è per Girard sempre privata. Invece, dal punto di vista giuridico, divenendo oggetto di trascendenza giudiziaria, la vendetta diventa pubblica trasformandosi in giustizia: con la differenza che la violenza giudiziaria è, secondo Girard, violenza trasformata, definitiva. La crisi della circolarità spiraloide della vendetta «costringe la violenza a trasformarsi, a perpetuarsi in forme meno selvagge, più adatte alle circostanze storiche, in un universo rinnovato da forme giudiziarie più efficaci»<sup>20</sup>.

Come si legge anche in un bel saggio di Luigi Alfieri, «il giudice non è neppure concepibile come rivale del reo»<sup>21</sup>, la pena evita, rispetto alla vendetta, *il conflitto dei doppi*<sup>22</sup>. È, quindi, violenza definitiva, delegata, unanime. Senza reciprocità, perché la pena isola l'evento violento nella rigidità della macchina giuridica<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Aristotele, *Retorica*, a cura di M. Dorati, con testo a fronte, Mondadori, Milano 2016, I, 1369b, pp. 84-85.

<sup>17</sup> Sulla reciprocità segnalo il singolare studio di M. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità della vendetta, nel dono e nel mercato* [2002], trad. di C. Fontanile, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>18</sup> L. Alfieri, *La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard*, in «Teoria politica. Nuova serie Annali [Online]», 7 (2017), pp. 287-312, sp. p. 302: «Si potrebbe dire che Girard ha prodotto una sorta di teoria «idraulica» della violenza. È come se questa fosse un fluido che scorre in un contenitore chiamato società. Se il livello della violenza sale troppo, tutto ne viene travolto, le stesse pareti del contenitore saltano e c'è solo il disastro, l'impossibilità di sopravvivere. Quindi occorre di tanto in tanto lasciar traboccare la violenza in un punto determinato e in un tempo prefissato comunque breve (sacrificio) o, non appena comincia a debordare, deviarla in canali dagli argini molto solidi (pena). Due tecniche diverse per il medesimo risultato: abbassare il livello della violenza all'interno della società».

<sup>19</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro* [1972], trad. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, p. 31.

<sup>20</sup> R. Girard, *L'antica via degli empi* [1985], trad. di C. Giardino, Adelphi, Milano 1994, p. 183.

<sup>21</sup> L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema politico e giuridico di René Girard*, in D. Corradini Broussard (a cura di), *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa 1993, p. 438.

<sup>22</sup> Ivi, p. 437.

<sup>23</sup> In tal senso, Alfieri, *La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard*, cit., p. 303: «da società moderna “cura” meglio la violenza, anche se il rimedio contro la violenza è sempre

È come dire che vendetta e giustizia condividano la stessa sostanza onto-as-siologica (uno strumento normativo di riparazione di un torto) ma non lo stesso dominio formale: la vendetta quello culturale, la giustizia quello giuridico.

Inoltre, la vendetta non è da confondere con altre forme di giustizia privata come il *duello*. Tipicamente, il duello è una forma di riparazione del torto, come la vendetta. Della vendetta, il duello condivide le intenzioni: far sapere all'altra parte che si vuole riparare un torto. E condivide lo scopo: ristabilire l'onore offeso. A differenza della vendetta, tuttavia, il duello è assolutamente convenzionale e consensuale. Se l'onore è pregiudicato agli occhi del mondo, l'offeso preferirà la *vendetta pubblica*. Se invece l'onore è pregiudicato solo ai suoi occhi, preferirà la *vendetta segreta*. Nietzsche scrive sul punto parole profonde: nella vendetta, è la paura che fa sferrare il colpo. Nel duello, è la mancanza di paura che «*vuole dimostrarsi con il colpo dato in cambio*»<sup>24</sup>.

Nel duello, lo sfidante vuole sottrarsi alla possibilità di risolvere giudizialmente la controversia, per farsi giustizia da sé. È qui preponderante il fine compensativo e motivazionale di carattere personale. Altrimenti sarà segreta: come nel caso di *The Cask of Amontillado* di Edgar Allan Poe<sup>25</sup>. In tale intimo alveo della gestione della giustizia, i sentimenti rivestono un ruolo che deve essere negato al giudice come terzo: quello di perdonare, per amore; o quello di desistere, per disprezzo. Tale è per Nietzsche la sola particolarità (a favore della vendetta) rispetto alla sanzione legale. Per il resto, la pena giudiziaria è vendetta: intende punire e ristabilire l'ordine violato<sup>26</sup>. Penso che Nietzsche ritenga la sanzione più efficace, perché incorpora entrambi i fattori positivi dei due tipi di vendetta (autoconservazione e ristabilimento dell'onore).

Il duello non consiste in una minaccia, al pari della vendetta. Immaginiamo che Tizio minacci Caio di fare *q* se quest'ultimo farà *p*. La minaccia di vendetta non equivale a una vendetta. È una pura supposizione, certamente intimidatoria. Dunque, ben può darsi il caso che si dia prima che l'evento vendicatore accada. La minaccia è per così dire un meta-evento, atto a porre in essere una forma di violenza morale. Nel caso del tipo 'se fai *q*, io mi vendico facendo *p*', *p* e *q* non sono, al momento dell'enunciato, fatti ma solo descrizioni di ipotesi, quindi non collocabili in alcun istante temporale e pertanto non interdipendenti<sup>27</sup>.

violento. C'è una logica di progressione se non di progresso, c'è un "prima" e un "poi" e una complessiva superiorità (non totale e non definitivamente acquisita) del poi sul prima. Il potere politico nella sua funzione giudiziaria immunizza la società rispetto alla propria stessa dimensione di violenza: il singolo fenomeno violento è bloccato nel momento stesso del suo manifestarsi, viene estratto dalle dinamiche sociali in cui è sorto, isolato, irrigidito nelle categorie giuridiche, colpito e sterilizzato. Nessun contraccolpo sociale realmente importante si verifica, l'ordine complessivo non subisce perturbazioni».

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* [1888], trad. di S. Giametta, II, 33, *Elementi della vendetta*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV, t. II, Adelphi, Milano 1977, p. 157.

<sup>25</sup> E.A. Poe, *La Botte di Amontillado* [1846], trad. di E. Vittorini, in Id., *Opere Scelte*, a cura di G. Manganelli, Mondadori, Milano 1991, pp. 900-908. Su questo punto rinvio a Sciacca, *Il potere della vendetta*, cit., pp. 73-75.

<sup>26</sup> Ivi, p. 158.

<sup>27</sup> Per un approfondimento del rapporto logico e fenomenologico tra minaccia e vendetta,

Le ragioni per cui il duello è considerato un atto ingiusto (sebbene il legislatore abbia abrogato le fattispecie di reato comprendenti i c.d. delitti cavallereschi ex artt. 394-401 c.p.) non possono rientrare quindi in casi di minaccia o violenza morale. Ragioni a favore dell'ammissibilità del duello sono recentemente state sostenute da Walter Block<sup>28</sup>. Se lo sfidante dicesse 'se non duelli non me, ti faccio comunque del male', questa sarebbe una minaccia e come tale dovrebbe essere illegale. Tuttavia, poiché il duello nasce da una proposta che si è liberi di accettare, Block lo considera «un'attività legittima che deve essere legalizzata»<sup>29</sup>.

#### 4. Epilogo

La vendetta è simbolicamente collocabile a un crocevia, quello della relazione tra giustizia pubblica e giustizia privata. La tesi che ho sostenuto è che essa può arrivare ad assumere un ruolo prominente nell'ambito della fiducia e della solidarietà sociale, e talora persino una forza normativa nell'ambito di alcuni contesti culturali. Tuttavia, la vendetta rimane un dispositivo inefficace contro l'ingiustizia: sia politica che giuridica. Rievocando Franz Kafka, anche il vendicatore, come la parte in giudizio, potrebbe conoscere meglio di chiunque altro la realtà dei fatti: «Il giudizio umano sulle azioni umane è esatto e insieme errato, cioè prima è esatto, poi errato [...]. L'unica capace di giudicare è la parte in causa, ma essa, come tale, non può giudicare. *Perciò nel mondo non esiste una vera e propria possibilità di giudizio, ma solo il suo riflesso*»<sup>30</sup>. E però la vendetta ha qualcosa che nello spazio pubblico non funziona. Sul piano utilitaristico non massimizza l'efficienza sociale. Sul piano retributivo, non si pone come uno strumento di precisione. Rievocando John Locke, la necessità dello stato si ha perché nessuno può essere giudice in causa propria, altrimenti il pericolo è quello della vendetta, che genera sproporzione, caos e disordine<sup>31</sup>.

Formalmente, i confini tra giustizia pubblica e giustizia privata sono chiari: la dimensione giuridica (ad esempio: la sanzione) certifica l'aspetto pubblico della giustizia. Sostanzialmente, si parla di 'giustizia' in riferimento allo spazio pubblico per riferirsi a ogni atto istituzionale dotato di cogenza e vigenza. In senso sostan-

Sciacca, *Il potere della vendetta*, cit., pp. 29-31.

<sup>28</sup> W. Block, *Difendere l'indifendibile II. Libertà in ogni campo della nostra vita* [2013], liberilibri, Macerata 2015, pp. 253-259.

<sup>29</sup> Ivi, p. 256.

<sup>30</sup> F. Kafka, *Gli otto quaderni in ottavo* [1914-1917], III, trad. di I.A. Chiusano, in F. Kafka, *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1983<sup>4</sup>, p. 719.

<sup>31</sup> J. Locke, *Secondo trattato sul governo* [1690], in Id., *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 247: «A questa strana dottrina, cioè a dire che nello stato di natura ognuno ha il potere esecutivo della legge di natura, non dubito che si obietterà ch'è irragionevole che si sia giudice nella propria causa, che l'amor proprio renderà gli uomini parziali verso se stessi e i propri amici, e che, d'altra parte, un'indole cattiva, le passioni e la vendetta li porteranno troppo oltre nel punire gli altri, e non ne seguirà se non confusione e disordine, e ch'è certamente per questo che Dio ha stabilito il governo onde reprimere la parzialità e la violenza degli uomini. Concedo facilmente che il governo civile sia il rimedio adatto agli inconvenienti dello stato di natura, che debbono certamente esser gravi quando gli uomini siano giudici nella propria causa».



ziale, i confini semantici di ‘giustizia’ non sono nei rispettivi spazi così chiari come nel senso formale. Ho pertanto distinto tra dimensione giuridica e dimensione culturale. Entrambe le dimensioni hanno un aspetto normativo-regolativo, del tutto differente però.

In senso giuridico, non ha senso parlare di giustizia in riferimento al di fuori dello spazio pubblico, uno spazio che in senso meramente oppositivo abbiamo chiamato ‘spazio privato’.

In senso culturale, invece ha senso parlare di giustizia privata, perlomeno in senso normativo-regolativo che esso acquista nella dimensione culturale.

### 5. Excursus. Vendetta, verità e perdono

Ci sarebbe da chiedersi in che rapporto stia la vendetta con la verità. La vendetta ha certamente una sua dimensione veritativa. È l'elemento puro della conoscenza di chi sa, e in funzione di tale conoscenza agisce. In tal senso, la vendetta esiste come atto che non può esser *detto*, perché la verità esiste nello spazio privato, ma si frantumerebbe se pronunciata nello spazio pubblico. La parola libera è evasiva, ed è proprio per questo che essa deve essere, nell'atto vendicativo, *trattenuta* in silenzio: nel filo che lega, tramite l'atto, il vendicatore e il suo destinatario. È per questo che la menzogna è un male maggiore del silenzio, visto che il silenzio non è assenza di parola, ma è parola custodita.

Chiediamoci dunque se si possa porre il problema del perché non perdonare, anziché vendicare. È in gioco il torto, quindi il *male*. Nella giustizia penale, la giustizia *pubblica*, il perdono non è tuttavia possibile<sup>32</sup>. Nella logica del diritto pubblico punitivo, nessun perdono può esservi in luogo della pena. Questo perché il giudice è terzo, e non essendo *parte* in causa, non ha *titolo* per perdonare, ma solo per giudicare. Può e deve o assolvere o condannare, non perdonare.

Solo la vittima potrebbe perdonare, dato che chi ha subito il male può perdonare l'imperdonabile. Dunque, solo nella vendetta v'è spazio per il perdono. Precisamente, quando il vendicatore perdona l'autore del male, direttamente o indirettamente subito. Il perdono, ancor più della vendetta, è in tal senso la vera e unica e forma di giudizio privato. Forse la migliore vendetta è pertanto il perdono, allorché il potenziale vendicatore ottiene l'accettazione del perdono da parte dell'offensore.

Così, il perdono funziona quando, attuando una conversione di vita, riesce a espiare nell'autore del male la colpa. *Il perdono pertanto è un atto di vendetta spirituale in nome della verità*. Il perdono richiede sempre la verità. Sposta, su un livello molto più elevato (quello del dono in nome della verità), il rapporto retributivo di proporzione che nella vendetta avviene sul piano della forza fisica e nella sanzione sul piano della pena. V'è nel perdono quindi una dimensione di assoluta libertà, che potremmo definire senza ordine e senza regole, cioè *folle*. Riuscire a comprendere sino in fondo quale suprema sfida nei confronti di ogni vincolo o resistenza, formale o morale, contenga il perdono, consente di realizzare quanto priva di coesistenzialità,

<sup>32</sup> Tranne che per il caso del c.d. perdono giudiziale ex art. 169 c.p., previsto solo per i minori di anni diciotto.

e perciò *privatissima*, sia la sua dimensione.

Oltre all'estinzione della colpa, il perdono ha in comune con la pena e con la vendetta la *reciprocità*. Nella pena consiste in una proporzione formale (la sentenza di condanna a una pena detentiva), nella vendetta in una proporzione sostanziale (il *Vergeltungsprinzip*, il *tit-for-tat*, un'azione fatta per un'azione subita). Nel perdono, invece, l'elemento della reciprocità si coglie nell'accettazione del perdono da parte del perdonato e nell'accertamento di questa accettazione come un vero pentimento<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Come mi fa notare Paola Russo, secondo il catechismo della Chiesa cattolica il pentimento del soggetto destinatario del perdono non è sufficiente. Il ministro di Dio, infatti, somministra al perdonato la penitenza, che equivale a una vera e propria sanzione per il male commesso, proprio come il condannato che sconta una pena. È dunque la somministrazione di un sacramento di guarigione. Di conversione, penitenza, confessione e riconciliazione.