

COSTANTINO TSATSOS

PROFESSORE NELL'UNIVERSITÀ DI ATENE



FILOSOFIA DEI VALORI
E CONCETTO DEL DIRITTO

con Postilla di

ALFREDO POGGI

DELLA REGIA UNIVERSITÀ DI GENOVA

ESTRATTO

dalla Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto

ANNO XI — FASC. VI

ROMA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

Via Appennini, N. 52

1931

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

FILOSOFIA DEI VALORI E CONCETTO DEL DIRITTO

Alfredo Poggi ha pubblicato nel fascicolo VI 1930 di questa *Rivista* una estesa critica del mio lavoro *Il concetto del diritto positivo*. Siccome questa critica, da un lato, dà occasione di chiarire qualche problema della filosofia del diritto, e dall'altro lato conduce ad una interpretazione erronea dei principî del mio lavoro, io ritengo giusto e giustificato occuparmi ampiamente del suo saggio.

Il Poggi parla prima dell'indirizzo metodologico di questo libro, esposto anzitutto nel primo capitolo (pag. 1-7 e pag. 40-45). Trattandosi essenzialmente di un'applicazione, al problema del diritto, del metodo culturologico del Rickert, io accentuo il fatto che il mio libro rappresenta un « nuovo saggio di definire il concetto del diritto » ; e (pag. 40) mi riferisco direttamente all'opera del Rickert, affinché il lettore sappia fin da principio l'indirizzo e la fonte del mio pensiero (p. 40, I, § 4, n. 1). Poichè questo metodo non è stato mai, secondo me, interamente sfruttato per il problema del diritto — andando il Lask per il suo proprio cammino, ed essendo tralasciato il momento logico dallo stesso Radbruch — questo mio lavoro doveva essere il tentativo nuovo di formare il concetto del diritto in base al metodo del Rickert. Ma questi sono solamente i motivi del mio orientamento.

Quale è ora il mio vero metodo? Voglio trovare il concetto che possa servire come base comune alla scienza del diritto e al diritto positivo. Pongo semplicemente il problema che deve porre ognuno, il quale pensi criticamente, cioè: come è possibile il diritto? e in altre parole: dove è la base, il valore della scienza del diritto? Nel caso che il Poggi conosca il sistema del Rickert, deve ammettere che queste due domande conducono al medesimo problema.

Cercare il valore della scienza del diritto significa però incorporarlo in un sistema di valori, metterlo in relazione con un sistema di valori assoluti; perciò la mia fondazione metodologica comincia col più alto valore pratico, il valore della realizzazione dei valori (I, § 4, n. 2 p. 40). « Esso esprime unicamente quello che immediatamente esce dalla libertà

della coscienza». La libertà, in rispetto alla vita pratica, assume la forma della realizzazione dei valori.

In riguardo alla vita sociale (del cui contenuto logico io parlo a lungo nel capitolo III), il valore della realizzazione dei valori si forma e si differenzia in diverse maniere di realizzazione sociale dei valori. In quanto la convivenza sociale viene considerata come il supremo mezzo per la realizzazione di tutti i valori, essa rappresenta in se stessa un valore. Ora quelli che vivono socialmente possono, da esseri autonomi, raggiungere la realizzazione dei valori senza l'influenza di un comando influente dal di fuori; tuttavia la realizzazione sociale dei valori potrebbe effettuarsi anche mediante questo comando esteriore.

Il quale fonda la forma più importante della vita sociale, la forma signorile, e, per conseguenza, il senso di signoria sociale rappresenta pure un valore sociale. Non ho usato i termini kantiani: autonomia ed eteronomia, perchè volevo usare una terminologia unica in tutto il lavoro. La signoria sociale è dunque un valore nel senso della terminologia rickertiana. La signoria sociale si realizza in molte forme che non sono più da riconoscersi come condizioni del pensiero *a priori*. Con questo finisce il sistema aprioristico dei valori, il quale è condizione per la conoscenza della vita sociale. I fatti culturali non possono essere compresi sistematicamente se non in relazione a questi valori, che, nello stesso tempo, servono da principî di scelta.

Nello stesso tempo che riferisco questi fatti culturali al valore della signoria sociale, noto che questo valore domina un campo della vita sociale ben più vasto di quello di cui si occupa la scienza positiva del diritto. Le norme del costume, della morale positiva, della religione positiva, sono un materiale uguale, che può essere compreso solamente in relazione collo stesso valore sociale; ma soltanto in riguardo alle sue qualità comuni, non già ai suoi caratteri specifici, che distinguono il diritto positivo dalla morale positiva e dal costume positivo. Il riferimento a questi ultimi però esiste come condizione indispensabile per la concezione unitaria della scienza del diritto positivo. Così colui che si propone la conoscenza di questo concetto è costretto a passare a valori più specifici, cioè alle forme possibili di realizzazione della signoria sociale, le quali però rappresentano valori generalmente soggettivi, il valore pratico dei quali si deve, ogni volta, confermare storicamente. Quali siano queste forme sempre cangianti e differenziantesi di signoria, ci può dire, naturalmente, soltanto la storia. Questo è il primo punto del nostro procedimento metodologico. Che il Poggi chiami questo «apparato degli irreali sensi» un bizantinismo, non può essere preso sul serio, fino a che egli non ci dimostri una formazione più semplice del mondo dei valori. Io ho rappresentato il sistema dei valori che è condizione della vita attiva e voglio riconoscere in relazione a questo

sistema i fenomeni culturali del diritto positivo, perchè solamente mediante questo metodo possono essere messi in rilievo fra gli innumerevoli dati storici, quei fatti che, positivamente o negativamente, rappresentano questo valore.

Soltanto in questo modo il diritto positivo, come fatto culturale, come processo storico, può essere spiegato, anzi, fondato, e in base ad un concetto del diritto positivo, guadagnato in questo modo, può essere trovato il principio comune della nostra scienza.

Il secondo punto della nostra fondazione metodologica tratta di questo argomento: quali sono i fatti che devono essere conosciuti in relazione ai valori basati sistematicamente sulla libertà della ragione? Sono i fenomeni culturali che, comunque ci vengano incontro, debbono in ultimo essere riferiti alla coscienza e alla condotta umana. Un fenomeno culturale è un *essere* reale, dotato di un *sensu*, rappresentando il senso come la forma condizionante, il reale come la materia condizionata. Soltanto l'esistenza di un senso rende possibile il procedimento che mette in relazione i valori. Siccome ora la condotta teoretica è indifferente per il diritto, rimane la condotta attiva, alla quale può essere subordinato il diritto come qualcosa di ragionevole. Una condotta ragionevolmente attiva si chiama *azione*, e il diritto, come fenomeno culturale, deve quindi essere concepito come il *supremo concetto di azioni*, cioè di atti ragionevoli. L'azione non è dunque, secondo la nostra terminologia, un *processo* reale, ma un fenomeno culturale.

In quanto noi riferiamo le azioni al valore della realizzazione sociale dei valori, la totalità dell'attività sociale ragionevole viene unitariamente, ma indistintamente definita. Questa totalità, della quale solamente una piccola parte costituisce gli atti giuridici, deve essere differenziata fino a trovare una unità più piccola che definisca la nostra scienza. La realizzazione sociale dei valori può, come è stato detto, esistere *senza e per* la signoria sociale; e perciò queste due forme di realizzazione dei valori debbono esser prese come principi di scelta, affinchè anche l'attività sociale si possa differenziare metodicamente. Da ciò inoltre l'attività signorile e non signorile si dimostra come il criterio logicamente definito per distinguere l'attività sociale in generale. Ma anche qui non possiamo fermarci, giacchè cerchiamo il concetto fondamentale della scienza positiva del diritto. L'attività sociale signorile contiene tanto i costumi quanto le azioni della morale positiva e della religione positiva, dunque essa è un'unità molto più grande di quella che esige la scienza del diritto. Solo allora si può trovare il concetto del diritto positivo, quando questo può essere separato da tutte le altre unità sociali signorili. Ci vuole dunque un principio di scelta ancora più specifico, un valore più determinato. Ma non vi è un numero definito di formazioni sociali signorili; esse sono valori generalmente soggettivi e storicamente

condizionati, sì che possono essere concepiti unicamente avendo riguardo al processo storico. Fra esse si trova però il valore speciale dell'attività politica sociale signorile, che, secondo noi, è il solo punto unificatore dei fenomeni del diritto positivo. Trattandosi di un fenomeno storicamente condizionato, ne segue che non può essere di valore generale, e che, ogni volta, è da confermare storicamente, empiricamente « lato sensu ». Questo è il nesso logico del mio lavoro.

Ciò che il Poggi ne rende, mi pare un fraintendimento fatale. Spero di aver dimostrato con quello che precede, che le sue osservazioni non toccano affatto il mio lavoro. Esse sono basate su un completo travisamento del mio pensiero, anzi, forse, di tutto l'indirizzo filosofico, di cui è interprete il mio pensiero.

Pare che egli consideri il mio metodo come un metodo sociologico, empirico. Dice che io cerco « con quali istituti della cultura il diritto ha elementi comuni ». Io dico nel primo paragrafo della esposizione del problema, che si deve cercare una maggiore totalità dell'attività, e si tratta apparentemente dell'attività sociale, che definisco poi nel paragrafo N. 4, metodologico essenzialmente, riferendola al *sistema di valori*, cioè al valore della realizzazione sociale dei valori. Una tale più alta unità basata sulla libertà della ragione è la prima condizione della conoscenza del diritto, e ciò non è una condizione empirica.

Che io però proceda empiricamente, il Poggi lo prova in modo molto originale per riguardo ai miei pensieri seguenti. Per respingere fin da principio tutte le contraddizioni, io vorrei spiegare perchè cerchi anzitutto il valore, al quale si riferisce il diritto, e poi solo progredisca alla definizione del diritto. Benchè la cosa sembri chiara, dopo l'esposizione antecedente, non vorrei passare senz'altro sopra questo snaturamento del mio pensiero.

Il concetto del diritto deve definire (se vogliamo procedere criticamente) la posizione del diritto nel sistema dei valori, il quale, in ultima analisi, si basa sulla ragione. Io debbo considerare dunque in primo luogo il sistema dei valori, come condizione della conoscenza. In questo sistema assoluto il concetto del *diritto positivo*, diritto, con cui lavora la scienza del diritto, *non ha nessuna propria posizione*. Esso viene conosciuto, anzi, giustificato e fondato da questo sistema dei valori, ma sta, nella sua esistenza specifica, fuori di questo sistema. Io possiedo dunque *a priori* i valori, per i quali il diritto insieme a tutte le forme della signoria può essere fondato; ma non possiedo ancora il concetto stesso. Ora riferisco il reale ragionevole a questi valori e trovo questa più alta unità sopra menzionata, nella quale è compreso il valore del diritto positivo, in altri termini, il valore della signoria politica. Questo valore, ora, è il momento condizionale del concetto del diritto, il fondo ragionevole del diritto, il punto di relazione tra il diritto e il sistema dei

valori assoluti. Esso però, nello stesso tempo, è storicamente condizionato e deve essere trovato empiricamente e confermato storicamente: presuppone una ricerca storica. Il mio lavoro ha appunto questa malintesa caratteristica storica, perchè cerca un valore di validità storica, il valore della signoria politica. Nel primo capitolo però questo lavoro storico non è stato fatto ancora: per chiarire al lettore unicamente il mio procedimento metodologico parlo di questo valore, confermato più tardi storicamente, presupponendo la mia esposizione storica: « lavorando con un concetto presupposto già come conosciuto e che sarà definito più esattamente ». Credo di poter assumere, che non ci vuole « virtuosità ellenica » per enunciare tali pensieri, e molto meno per comprenderli. Anche se un passo in un esteso lavoro non piace a l'uno o l'altro indirizzo filosofico, l'unitaria esposizione metodologica dovrebbe pesare più per il giudizio scientifico che qualche frase isolata, strappata dal suo connesso.

Il Poggi mi rimprovera, che, come lo diciamo noi stessi, io parta da un definito punto di vista. E questo punto di vista consiste proprio in ciò: concretizziamo sempre più il valore della signoria sociale, in maniera da guadagnare il valore specifico della signoria politica. Anche se il concetto della signoria sociale è dato *a priori*, il valore della signoria politica è puramente soggettivo, creato *a posteriori* dalla storia. Fissato questo, io, per conseguenza, debbo provare di mettere a profitto il materiale empirico, per trovare tra tutte le possibili concretizzazioni della signoria sociale quelle adatte per il diritto positivo. Ma non posso mettere davanti al lettore tutti i necessari lavori preliminari. Prendo il risultato raggiunto come punto di partenza, come « punto di vista », e dedico la maggior parte delle mie esposizioni alla conferma del mio punto di vista prefissato. E con ciò ho un punto fisso impossibile per il metodo empirico. Io ho la *maggior totalità*, che il Poggi critica; io possiedo il valore della signoria sociale e con ciò un sistema di valori assoluti, per il quale anche il valore della signoria politica si ancora nella fissata coscienza dei valori. Dunque: da un lato io cerco quello che un empirista sprezza: la fondazione del concetto nella ragione; dall'altra parte questo concetto è una delle innumerevoli concretizzazioni possibili della signoria sociale. Quale di queste però sia la condizione del diritto positivo, lo potevo trovare solamente per mezzo della storia.

Ma il metodo storico è empirico solamente, se procede induttivamente, senza un principio fisso, se non si occupa della fondazione ragionevole di questo principio. Se invece cerca un principio, che, riferendosi al sistema dei valori, in ultimo termine si basa sui valori assoluti, allora questo procedimento non può essere chiamato empirico. E quello è appunto il sistema delle scienze culturali, che mette in relazione i valori.

Se il Poggi non volesse scrivere una critica negativa, avrebbe dovuto

confutare tre punti : 1) considera egli l'applicazione del metodo, che mette in rapporto i valori, nel mio lavoro come sbagliata? Ma questo non è stato affermato da lui. Egli menziona Rickert, ma non fa altro che un accenno fuggevole al suo metodo; 2) vuole il Poggi combattere il detto metodo in sè? Ma egli non fa una critica immanente, ma apporta delle conseguenze, senza combattere il metodo stesso, mentre sarebbe opportuno mettersi contro il metodo del Rickert, senza riguardo ulteriore alle conseguenze, alle quali io giungo necessariamente per questo procedimento metodologico; 3) vuole il Poggi affermare il concetto di un diritto di valore assoluto invece di uno di un valore generalmente soggettivo? Allora sarebbe molto più opportuno che il Poggi ci dimostrasse la possibilità di un concetto fondamentale del diritto positivo, di cui si occupa la scienza del diritto, e che apparterebbe nello stesso tempo al campo del valore assoluto. Si può fondare oggettivamente il concetto della Eteronomia dell'ordine sociale, ma non si è trovato con ciò la base della scienza del diritto; si è circoscritto una totalità superiore, nella quale giacciono indiscriminati il costume, il diritto positivo, la morale positiva, la religione positiva, e rimane impossibile la separazione oggettiva, indispensabile per il nostro scopo, di tutti questi fenomeni, fino a che non si proceda oltre i valori di validità soggettiva.

Il Poggi non ha capito il mio pensiero fondamentale ed egli stesso ne dice la ragione, quando discute sul concetto dell'irreale. Egli scrive che, secondo la mia concezione, «l'irreale aderisce a tutto il mondo reale»; mentre tale pensiero non si trova nel mio lavoro, che parte dalla separazione tra natura e cultura, dovuta al fatto che i fenomeni della «Cultura» sono portatori di un «Senso», di un «Irreale». In ogni giudizio esistenziale occorre distinguere il «Senso» dall'atto psicofisico. L'«Irreale» cioè, come contenuto degli atti conoscitivi, deve esser logicamente distinto dal «Reale» o atto psichico del conoscere. È necessario osservare poi che questo «Irreale» deve dirsi «*verstehbar*» (intelligibile) e non «*vorstellbar*» (rappresentabile), come per error di stampa è scritto a pag. 184 (1^a colonna, 4^a riga) del mio libro.

Così pure la parola «*siunhaft*» deve riferirsi all'intelligenza e non alla sensibilità, come in un punto pare che ritenga il Poggi.

Per questo disaccordo sul significato dell'irreale occorre chiarire un altro punto. Alla fine del mio lavoro ho spiegato brevemente la genesi dell'attività sociale per distinguere chiaramente il procedimento genetico da quello assiologico, anzi per chiarire la differenza fra questi due mondi di idee. Ora il Poggi riconosce che il nostro metodo si basa, in fondo, sulla libertà della ragione, ma ci rimprovera di non accentuare, forse di non assumere questa libertà nella spiegazione genetica. Egli tuttavia sa, senza dubbio, che il metodo genetico procede causalmente e che, nella causalità dell'esser reale, il dovere, il valore, l'irreale appaiono so-

lamente come il contenuto di un'idea causata. Che io abbia reso possibile questo, mediante il mio lavoro, il Poggi non vorrà negarlo (pag. 130-132).

Un altro malinteso sorge dal fatto che io prendo il sistema dei valori come funzione puramente teoretica e non come dovere pratico. Confesso che faccio teoria, che voglio cioè definire un concetto: in questo sono teoretico.

Ma qual'è il soggetto di questa considerazione teorica? Sono i valori, condizioni della vita attiva, anzitutto il valore della realizzazione dei valori.

Ora questi valori hanno una doppia funzione: essi sono i principii selettivi per quello che ha valore nel reale e poi sono le condizioni dell'attività libera. Sono, come la libertà stessa, dovuti. Io non ho accentuato espressamente questo lato del valore della realizzazione dei valori; ma il nome stesso, anzi tutto l'insieme delle mie idee e, se questo pare troppo indeciso, la mia affermazione svolta nelle pagine 51, 52 e 82, non lasciano su ciò alcun dubbio.

È ad ogni modo indubitabile che l'elemento conoscitivo sia naturalmente il più importante per la formazione dei concetti.

Una critica non immanente - perchè sarei inconsequente se pensassi diversamente - ma certo seria, sta nel problema del rapporto fra giustizia e diritto positivo. Ho in animo di compilare un lavoro sopra questo argomento e voglio ringraziare il Poggi della sua critica. Egli avrà occasione di vedere che appunto la venerazione che abbiamo per le opere del prof. Del Vecchio, anzi per tutto lo svolgimento italiano della Filosofia del Diritto, ci ha indotto a dare alla sua critica... ingiusta una risposta estesa, e forse vivace.

[Traduzione di A. Poggi].

COSTANTINO TSATSOS
PROFESSORE NELL'UNIVERSITÀ DI ATENE

POSTILLA

Per non arrestarci ad una polemica infruttuosa, ci atteniamo volentieri al lucido chiarimento dato dal prof. Tsatsos e lealmente accettiamo le sue particolari rettifiche. Il Tsatsos tuttavia, dopo aver letto il nostro capitolo sul Diritto (1), avrà veduto come le nostre critiche si man-

(1) *Filosofia e Diritto* (Genova, Lib. ed. Italia, pag. 75), ove appunto, come sopra chiede il Tsatsos, svolgo la teoria di un concetto puro del Diritto, dedu-

tenessero in una posizione negativa per brevità di recensione, ma sottintendessero una ben delineata posizione positiva nel problema in discussione, e avrà quindi capito che le nostre critiche alla sua concezione giuridica restano fundamentalmente come sono, essendo la sua teoria apprezzabilissima, ma anche ben diversa dalla nostra. Egli si richiama ancora al Rickert, e quindi ci sia lecito di mostrare brevemente: *a)* perchè rigettiamo la teoria dei valori rickertiana; *b)* perchè non accettiamo la concezione giuridica del Tsatsos, ed infine, *c)* perchè insistiamo nel dire che nè la teoria del Rickert nè quella del Tsatsos possono pacificamente annoverarsi fra le dottrine idealistiche.

L'errore iniziale che impedisce al Rickert e, come dicemmo, anche al Tsatsos, di risolvere qualunque problema della cultura è l'equivoco concetto dell'irreale, con cui essi inutilmente ingombrano la filosofia e su cui anzi il Rickert insiste per differenziare la sua teoria da quella del Windelband (*System*, ediz. 1921, pag. 137). L'universo è distinto in due parti: reale ed irreale. La prima sarebbe quella sensibile, ma, siccome essa non esaurisce il mondo tutto, così occorre ammettere la seconda, la quale può aver esistenza puramente ideale e può anche dirsi senza esistenza, se ci si riferisce al « senso » che hanno per es. i nostri giudizi o i fatti storici o le stesse leggi naturali (*System*, pag. 107, 109, 126, 137, 138, 140).

L'irreale può dirsi anche reale, ma solo in quanto è vissuto dalla nostra coscienza (pag. 106), esso non dipende ad ogni modo dall'essere, ma lo suppone e nel Rickert molti sono i luoghi che legittimano il nostro pensiero: che non vi sia reale cui non aderisca l'irreale. Al mondo irreale appartengono i Valori, che soli possono dar senso alla vita e distinguono la cultura dalla natura.

Tali valori non sono tuttavia campati in aria, ma per il Rickert (*System*, pag. 128) si appoggiano al dovere e quindi al volere che pone il valore come dovuto e perciò in qualche modo lo fonda sul reale.

La dottrina dei valori, con le sue complicazioni di schemi e di classificazioni, potrebbe fin qui esser accettata, secondo una chiara interpretazione, se non cadesse poi in un rigido dualismo intellettualistico, quando accentua la trascendenza e l'indipendenza dei valori, di cui alcuni *sono*, senza dover essere incarnati nell'atto della valutazione (per es. la verità, pag. 122), e tutti poi formano un mondo a sè, come le idee platoniche, e abbisognano del *Zwischenreich* del « senso immanente » nell'atto, per esser messi in rapporto col soggetto (pag. 254). E allora ripetiamo la domanda: È legittimo limitare il « reale » al mondo sensibile e chiamare « irreale » il resto?

cendolo non dal dualismo, cui si riferisce la teoria dei valori, ma dal dualismo immanente all'lo.

Si può certo opporre un reale al soggetto, ma esso, come « a se », è ignoto e nulla se ne può dire. Il reale, invece, di cui si parla, è quello risoluto nella conoscenza, la quale consiste in giudizi (*Gegenstand der Erkenntnis*, 6^a ed., pag. 184), i quali sono atti di valutazione, per il loro « senso immanente », che rappresenta il « *Mittelreich* » fra soggetto e valore. Siamo dunque ormai alla classica posizione kantiana, per noi insuperata ed insuperabile se non a parole, secondo cui la realtà, di cui si può parlare, è quella espressa in un giudizio, ove si ha l'unità tanto del soggetto e dell'oggetto quanto dell'irreale e del reale. L'interpretazione di questa teoria gnoseologica data dal Rickert (*System*, pag. 157) è certo ingegnosa, ma non muta nulla, dicendo che le « forme » sono, come « regole », dei valori; giacchè l'importante è che l'irreale si dimostra elemento essenziale del reale, prodotto dalle stesse attività (immaginazione estetica, intelletto e ragione) senza di cui non si potrebbe parlare nemmeno di reale.

L'« *Ersatz* » conoscitivo, che il Rickert vuol trovare con il suo « *Vorstellungsidealismus* » (*Gegenstand*, pag. IX, XIII), risolve in sé ogni « *unnsinlich* » e ogni mondo trascendente dei valori, o, con la sua tripartizione della coscienza, si dimostra inadatto ad ogni conoscenza. L'identità del soggetto e della coscienza per noi non può esser negata, perchè un soggetto che sia più del « *bewussten Subjekt* » e una « *bewusstseinsjenseitige Realität* », in quanto sono concepibili, sono nel campo della coscienza, ed un soggetto, sia pure finzione metafisica, se non si pensa munito di coscienza, è un non soggetto, perchè privo appunto di quella caratteristica che lo rende « soggetto ». Del resto questo stesso problema, che affronta il Rickert in questo capitolo del suo libro, affaticò già Plotino, che lo risolse appunto con la prevalenza del soggetto cosciente (*Enneadi*, V, 3, 5; VI, 6, 6). Se si deve pensare, è necessario ammettere l'alterità nel pensiero, ciò che appunto esprime con la parola *cum-scire* ed è inutile voler uscire da questo cerchio del pensiero, perchè tutto ciò che è « al di là » è, perciò stesso, fuor del saputo e, come tale, inesistente per noi.

Che d'altronde l'attività razionale abbia una importante funzione nel sistema rickertiano lo si rileva non solo dagli accenni ad essa, ma dallo spirito della dottrina stessa, la quale, dal punto di vista conoscitivo, completa la « *Abbildtheorie* », con la teoria del giudizio, dotato di « senso immanente », passa cioè dalla attività rappresentativa a quella valutativa, che non si può ammettere, senza un valore illuminato da ragione, a meno che non si voglia ridurre questo « *Sinn des geleisteten Objects* » non ad una affermazione di valore, ma a quella « *opinio rerum* » di Epitteto (*trad. Poliziano*, cap. VIII) non meno irreale del precedente. Dal punto di vista sistematico poi dobbiamo rilevare che, sebbene frequente sia l'accento alla ragione, tuttavia essa non è apprezzata come

dovrebbe, giacchè, se lo fosse, renderebbe feconda la parte migliore di questa filosofia, ma la sfronderebbe di ogni superfluità, che è poi la sola caratteristica originale sua. Quando il Rickert dice che la scienza non può distinguere il parere dall'essere, senza un criterio di valore (*System*, pag. 144), e quando dice che il volere che vuole valori oggettivamente validi è superindividuale: non sottintende egli il ricorso alla ragione, che, se ammessa, dimostrerebbe di colpo la non trascendenza dei valori e la inutilità del « *Mittelreich* » e di tutta la complessità della dottrina? Il Rickert scrive una frase luminosa quando dice « *dass ihre (della Verità) von jedem Subjekt unabhaengige Geltung, sich beweisen oder rational begruenden laesst* » (pag. 150), ma lascia poi questa strada, per il timore di dover supporre una realtà (la coscienza *ueberhaupt*, in cui si dovrebbe trovare l'*a priori*, che si cerca: v. critica alla teoria kantiana, pag. 157); mentre il Rickert preferisce pensare ad un soggetto superindividuale normativo, che è più equivoco della coscienza formale kantiana. Se noi dal reale, per poterlo chiamare « reale », dovessimo togliere tutto ciò che di « irreali » vi è immesso dalla nostra immaginazione estetica, dal nostro intelletto e dalla nostra ragione, a che si ridurrebbe esso mai? Ad un vero « irreali », ad un astratto, inesistente *apeiron*, ad una informe materia, che, come ci avverte il Poincaré, dalla scienza moderna è stata dimostrata inesistente! Dunque nè il « reale » è mai tanto « sensibile » da non contenere molta parte di insensibile o di irreali; nè l'« irreali » è mai tanto insensibile, da poter viver senza il reale, con cui si fonde. Dal processo percettivo a quello valutativo i due elementi sono inseparabili, perchè sono ambedue un prodotto dell'attività conoscitiva ed ordinatrice del soggetto e quindi, per la loro origine, sono ugualmente reali ed irreali.

La cosa poi diviene anche più chiara se si passa ai valori, che non diremo necessariamente inclusi in ogni analisi psicologica, come disse il nostro Villa in una profonda relazione presentata al Congresso internazionale di filosofia di Napoli (estratto, pag. 17) (1), ma diremo semplicemente inconcepibili, fuor del campo della ragione. La parola « valore » (se vogliamo fare una di quelle sottigliezze linguistiche, care al Rickert), per la sua stessa significazione etimologica, non può esprimere un *quid* di trascendente, anzi — *stricto sensu* — nemmeno di assoluto. Si può parlare di valori assoluti solo per analogia, ma, anche in questo caso, la qualifica di valore è data in relazione ad una attività valutante, è (se ci si permette l'analogia) una qualità secondaria, non

(1) Sebbene le osservazioni fatte dal RIBOT (*Logica dei sentimenti*, C. 2, 2) sul senso e sulla derivazione della parola « valore » siano chiare e convincenti, tuttavia occorre osservare che il Rickert sa distinguere molto nettamente il suo punto di vista da quello psicologico.

primaria della cosa. Generalmente, quando si parla di valori, si segue la guida dell'economismo e si dice che una cosa vale *per un'altra*, anzi per il soggetto. Il Rickert esclude questo senso, perchè allora sarebbero norme postulanti dei « mezzi » (*Gegenstand*, pag. 277) ma, quando poi dice e ripete che i valori in sè sono irrealizzabili, potendosi realizzare solo gli oggetti che, per aver in sè i valori, sono « beni », viene a disciogliere la loro rigida absolutezza, perchè un oggetto non è un bene perchè in lui si incorpori un valore, ma perchè esso è atto a soddisfare un bisogno materiale (beni economici) o spirituale (beni culturali) del soggetto. In altre parole se, come dice lo stesso Rickert in *System* ed in *Gegenstand der Erkenntnis*, valore e dovere si compenetrano, in modo che non v'è valore che non sia dovuto, anche ammesso che non tutto il dovuto sia valore; se è vero che ogni valore deve ammettere un soggetto, sia pure superindividuale, che valuti, si dovrà concludere che è assurdo partire da una sfera di valori trascendenti e spesso opposti al soggetto, sia pure come meta irraggiungibile. Non solo, ma si dovrà ammettere che è una posizione falsa e antiidealistica quella riforma copernicana (*Gegenstand*, pag. 205), che consiste nell'affermare che il soggetto giri attorno ai valori. I quali, per essere ospitati in una teoria filosofica, debbono risiedere in una caratteristica che nelle cose e negli atti vede la nostra ragione, in quanto quelle o questi sono rispondenti ai bisogni del nostro spirito (1). Essi sono reciproci alla nostra attività ragionevole, sono dei punti dinamici posti dall'io ragionevole, perchè ad essi obbedisca (col dovere) l'io sensibile; sono prodotti della ragione ed inesistenti fuori di essa. Per queste considerazioni cadono tanto la serie dell'essere quanto quella del « *gelten* » (*System*, pag. 130-32) ed è fuor d'opera parlar di soggettivismo vero e falso o di carattere soggettivo della dottrina kantiana. Il soggetto, in quanto tale, sia esso individuale o generale, è sempre infecondo, perchè si arresta alle inclinazioni e gli *Scheinwerte* non sono creativi di alcun dovere, quindi sono da escludersi dalla sfera dei lavori. Questo riferimento agli *Scheinwerte* dimostra anzi: 1°) che non basta il carattere dell'irrealtà, per dar corpo ad un mondo di valori e per fondare una filosofia dei valori, perchè essa altrimenti dovrebbe estendersi pure a quelli economici e si ridurrebbe ad una tecnica; 2°) che se si vuol dare lineamenti proprii ad una tal filosofia, occorre limitare i valori con l'accentuazione del loro carattere razionale e dire che è valore solo ciò che suscita l'attività spirituale dell'io (quello detto dal Kant « io vero »). In ogni caso non si

(1) Il BONNARD (*L'origine de l'ordonnement juridique*) fonda su questo criterio teleologico l'oggettività del valore. Ma giustamente il BATTAGLIA oppose che era inammissibile tale obbiettività, dipendente infine dal soggetto, che l'intende e la giudica (*Riv. int. di Filos. del Diritto*, 1930, fasc. III, 381).

può parlare di valore in senso assoluto, se non per la *Personalità*, unico bene cui spetti, su questa terra, la dignità somma d'essere fine a se stesso. La stessa verità, che apparisce come il primo ed il più caratteristico valore trascendente il soggetto, non è concepibile come un a sè, consistendo in un *rapporto*, come un prodotto del giudizio.

Se essa fosse in un mondo opposto al soggetto, sarebbe una necessità cui saremmo legati dal « *Müssen* » e non dal « *Sollen* », e quando essa si vuol sottrarre al circolo vizioso, rilevato anche dal De Ruggero (*Filosofia moderna*, vol. I, c. III, 4), non può trovar rifugio che nell'evidenza, che la fa essere come frutto dell'attività razionale.

Il criticismo dunque rickertiano, che vuol sottrarsi alla rigidità metafisica, non potrà riuscirci che abbandonando anche quell'ultima ombra metafisica che gli resta per quell'ammissione trascendente, che inficia tanto il suo fecondo principio di immanenza, quanto la sua teoria del giudizio, come attività esprime il nostro « *Wille zur Wahrheit* ».

Sarebbe così bandito quell'oggettivismo estetico, che postula il valore estetico nell'opera d'arte, indipendentemente da ogni atto del soggetto; si renderebbe vana quella distinzione in valori contemplativi ed attivi che, nel campo dei valori, è inconcepibile, essendo questo per eccellenza il campo dell'attività e chiarirebbe d'un lato la dottrina morale rickertiana, così ricca di nobilissimo *pathos*, da molte incertezze, e dall'altro lato epurerebbe l'intero sistema da tutti gli innumerevoli « *trotzdem* », da cui è inceppato ad ogni passo.

Nel mondo storico, la filosofia dei valori ha acquistato un maggior merito di fronte a noi, perchè quivi essa mette il soggetto « *in den Mittelpunkt der Welt* » (*System*, pag. 232), ma anche qui si disperde nell'esame di una *wertfrei Realitaet* e di « *vom Real abgeloeste geltende Werte* » e, per raggiungere la « *Fiktion* » dell'irreale, si cinghia in quell'inutile lavoro di ricerca di elementi concettuali, necessari a darci il concetto di un *quid*, già stabilito (id., pag. 258), che abbiamo già criticato nella recensione al Tsatsos.

Il mondo storico è il mondo della libertà, che deve essere postulata prima per capire la stessa causalità (id., pag. 306), ma il soggetto è libero solo in vista di un valore, non come animale, egli ha cioè il privilegio di esser nello stesso tempo comandante ed obbediente: è l'unico essere autonomo dell'universo. Ma anche qui, se il Rickert si attenesse al pensiero che la realtà in cui si attuano i valori è la storia, intesa come cultura (pag. 320), e se aderisse alla concezione che intende i valori come frutto dell'atto del soggetto, non si porrebbe la inutile questione se i valori abbiano efficacia sulla realtà o no e non ricorrerebbe al caso o a Dio, che annullerebbero la storia come sforzo dell'uomo e quindi ogni valore; ma, vedendo la storia come complesso di atti umani, suggeriti da ragione o da inclinazioni, potrebbe veramente servirsi della

sua misura (*la Personalità*), per valutare le vicende storiche e parlar di progresso. Riposta l'efficacia degli atti valutativi nel caso o nell'ipotetico intervento divino, come parlare di principio storico, come parlare di filosofia della storia e come parlare di valutazione e di progresso? Il limite del nostro giudizio sull'efficacia degli atti valutativi non è nell'inconoscibile, ma nella natura, intesa come opposta alla cultura.

La storia è appunto il vario svolgersi di questo dramma fra l'uomo di natura e l'uomo di cultura, fra il divino ed il terreno immanente in noi, fra il nostro spirito e la nostra « *bête* », la cui ombra seguiva il De Maistre anche nel suo viaggio attorno alla sua camera, fra l'uomo vecchio, con tutte le sue incrostazioni ataviche, egoistiche, passionali e l'uomo nuovo, retto dalla sua ragione. Quegli è schiavo, questi è libero e solo questa libertà ragionevole « *als autonomie der Persoenlichkeit bleibt der ethische Masstab* », per valutare l'eticità di un atto o di un istituto storico. Con questa bella frase (id., pag. 330) il Rickert, che vede nell'autonomia la forma degli atti morali e che deve necessariamente riferirsi alla ragione, quando osserva che l'uomo nella storia può anche opporsi all'ambiente, scegliendo tra il bene soggettivo e quello oggettivo, non potrebbe, anzi non dovrebbe cader in quel contraddittorio oggettivismo morale che accetta come « *uebergeschichtlicher* » il contrasto fra soggetto ed oggetto (pag. 356) e gli fa dire (pag. 358) che il procedere umano è etico, a causa del valore, cui si indirizza, dimenticando l'efficacia della forma, sola valevole nei giudizi morali. Perciò egli può dire (pag. 364) che la verità non è un valore etico, perchè si può mentire per un *sozial-ethisches Gut*. Notevole a questo punto è il rilievo che la Filosofia del Diritto appartiene, per il Rickert, all'etica sociale e perciò deve riferirsi al valore della Personalità — *Zentralgut* — alla cui luce devono essere studiati tutti gli altri istituti sociali, tra cui egli avrebbe dovuto annoverare anche la nazione, che invece eccettua come un valore a sè con proprii doveri e proprie norme (pag. 395).

* * *

Il Tsatsos forse si è valso di questa apertura lasciata nel sistema rickertiano per la costruzione del suo ordine dei valori: cosa che egli avrebbe dovuto invece ricevere bell'e pronta dal sistema cui aderiva.

Egli avrebbe potuto invero partire dalla definizione del mondo etico fatta dal Rickert, ma ha preferito salire per una scala di valori specifici, che gli determinassero la posizione del diritto.

A noi sembra invece (ed il prof. Tsatsos lo avrà rilevato dal nostro lavoro filosofico-giuridico) che, fissato il valore assoluto della realizzazione dei valori — cioè della libertà — non si sarebbe dovuto passare alla determinazione di valori inferiori, come quelli della comunione so-

ziale e della comunità politica, ma si sarebbe dovuto piuttosto valutare questi ordinamenti alla luce di quel valore e (come abbiamo fatto noi) determinare il diritto solo come azione lecita, in quanto espressione di quel valore. Se la comunione sociale fosse un valore a sè, non avrebbe nessun diritto il Rickert di suddividere i valori in sociali ed asociali; anzi, siccome, per il Tsatsos, la comunione sociale può avverarsi anche sotto un comando, pur essendo e restando un valore, si perderebbe tutto il buono che v'è nella dottrina etica rickertiana, giacchè si annullerebbe quella misura etica della libertà, che si realizza nel « *pflichtbewegten Wollen* » come il contenuto dell'autonomia (*System*, pag. 361). Quindi, secondo noi, la signoria sociale non può dirsi un valore nel senso della terminologia rickertiana.

Tanto meno lo è poi la signoria politica in sè, senza esser riferita cioè ad un valore superiore, a meno che non si voglia ammettere come valore anche la famosa società dei ladroni che ricorda Aristotele e su cui discorre Cicerone nel *De Officiis* (II, 11) (1). La distinzione in valori soggettivi ed oggettivi fatta a questo riguardo possiamo superarla, rimandando alle nostre critiche precedenti.

Il Tsatsos ci avverte che riconoscere il « Senso » della signoria politica non vuol dire che ogni uomo debba valutare come buone tutte le espressioni del potere sociale, giacchè basta che ciascuno le rispetti. E questo è proprio il punto in cui non solo le nostre concezioni si disgiungono radicalmente, ma si pongono su due campi diversi: positivista ed idealista.

Nel primo, infatti, in vario modo si riferisce il diritto alla signoria politica o alla società, mentre nel secondo si vede nel mezzo sociale o politico un campo di manifestazione, che può favorire o ostacolare il diritto, il quale, come tale, è una insopprimibile espressione della personalità. Ma allora — ci si potrebbe obiettare — voi osereste rifiutare la qualifica di diritto alla espressione della volontà statale, che si suol, per comune consenso, chiamare « diritto positivo » ?

Per evitare questa obiezione infatti il nostro maestro Del Vecchio ha distinto il momento logico da quello deontologico nella definizione del diritto, ma a noi sembra di dover seguire la via segnata da lui fino alla conclusione e di poter dire che nulla di assurdo ci sarebbe se si distinguesse la legge — come volontà della signoria sociale — dal diritto, come ideale e forma della legge. Questa è variabile nel tempo e nello spazio, mentre quello è immune da questa ironica critica rivolta-gli da Pascal.

(1) Non mi fermo su quest'argomento della statualità del diritto, perchè il mio egregio contraddittore avrà letto la soluzione che ne presento nella nota a pag. 75 del mio *Filosofia e Diritto*.

Non ci offende la taccia di rifarci con questa affermazione al vecchio diritto naturale, come osserva il Falchi, in un suo recentissimo saggio, ove, con una chiarezza ed una forza di argomentazione che avvengono, sostiene la posizione stessa del Tsatsos. Ambedue infatti respingono la giustizia come forma del diritto, che è in quanto lo Stato lo esprime (TSATSOS, *Der Begriff des positiven Rechts*, I, 4, 8; FALCHI, *La giuridicità della volizione statale e il concetto del Diritto*, in *Lo Stato*, fasc. III, 1931).

Al Tsatsos opporremo il pensiero del suo maestro — il Rickert — pel quale lo Stato non può aver un suo volere, essendo un « *irreal Sinngebilde* » (*System*, pag. 330), e ad ambedue opponiamo la conseguenza tratta dal romanticismo giuridico germanico, il quale, siccome lo Stato non ha volere, concretava il volere giuridico nella volontà di una persona: dell'Herrscher. Da questa conseguenza non si può scappare: il positivismo giuridico non può opporre nulla alla concezione hobbesiana: dire che lo Stato è creatore del Diritto è quanto dire che la volontà di Archelao è il diritto. Non solo tale teoria non sfugge alla ironia stoico-pascaliana, per cui si può irridere ad un diritto, che è diverso al di qua e al di là dei Pirenei; ma per di più si spegne nel prepotente volere statale il valore dei valori: la personalità, che può non esser rispettata dal voler espresso nel diritto. Quando il Falchi dice che « la facoltà deriva dalla norma », è come se dicesse che la persona non ha nulla da opporre alla giuridicità, per dirla ingiusta, e non spiega la possibilità del progresso giuridico, se non ricorrendo ad un diritto potenziale che ha natura non definita. Viceversa, intendendo lo Stato come compito morale, come istituto foggato dagli individui per la più libera loro manifestazione etica, lo si deve sottoporre ad una valutazione, che è possibile solo se si postula il valore superiore della persona, che esso deve tutelare come sua base e sua giustificazione. La volontà dello Stato allora è diritto, se non offende la libertà etica, altrimenti è un fatto, è una norma imperativa, ma è *corruptio juris* e non diritto. La concezione statualistica parte dall'ammissione dello Stato come un a sè; non come formato da soggetti etici, ma come una volontà nuova, che fonde e cancella in sè le volontà dei singoli non solo *uti singuli*, ma anche come persone, e allora non si sa più dove finisca l'arbitrio e dove cominci il diritto. O la volontà signorile è in accordo con la volontà generale (per usare un esempio fatto anche dal Rickert; *System*, pag. 147), e allora essa possiede il senso etico e tant'è che si dica che essa è e deve esser l'espressione dello sforzo etico e riferirsi alla persona; o essa esprime la somma atomica delle volontà di tutti e allora sarà arbitrio, sovrano ed imperativo, ma sempre arbitrio. Infine poi non si comprende come una teoria statale del diritto possa ammettere l'opposizione della coscienza, come germe dello *jus condendum*, o la lenta formazione dei

nuovi rapporti giuridici in seno alla società o il passaggio da diritto a diritto nei momenti di crisi. Il Falchi non accetta il detto « *ubi Societas ibi jus* » e obietta al Del Vecchio che gli aggruppamenti primitivi non erano « illuminati affatto da alcun sentimento originario o idea di giustizia ». Ciò è veramente in discussione, se si vuol vedere nell'aggruppamento totemistico una società imperante sugli impulsi da cui il Falchi vedrebbe composta la società primitiva; ma, ad ogni modo, come si può pensare alla Società senza un ordine? Il Rickert corregge e dice « *ubi Societas ibi modi* », ma i costumi non sono anche per il Falchi e per il Tsatsos l'*humus* da cui si vengono enucleando i rapporti giuridici?

La più forte obiezione che ci rivolge il Falchi è certo quella che nega ad un diritto astatuale il carattere della esigibilità o al più gliene accorda una di puro valore morale, ma non giuridico. Giustissimo — rispondiamo — se si aderisce al concetto di un diritto solamente statuale, giacchè, secondo il punto di vista idealistico, tale esigibilità è giuridica, in quanto si riferisce al concetto puro del diritto. La comparsa di un potere eteronomo, che ne imponga il rispetto, non muta il valore della esigibilità, perchè essa è, secondo noi, una estensione di quella interiore. E diremo che essa sarà giuridica, se si conformerà alle esigenze della persona, sarà antiggiuridica, se alletterà solo le esigenze delle inclinazioni. La discussione è tutta qui: se il « *Sinn* » del diritto deve realizzare quello del legislatore, come ammette il Tsatsos (pag. 46) con il Falchi, o quello del valore sommo trovato nella persona: nel primo caso non ci si salva dall'arbitrio, nel secondo non ci si salva dall'astatualità.

E se il Tsatsos non vuol riferirsi al valore della giustizia per definire il valore della Società politica, come può egli chiamar quest'ultima: « valore », dal momento che, presa a sè, essa è un fatto e, se deve esser riportata sul terreno della ragione, non può non esser valutata secondo la giustizia?

Quando egli dice che tutti i fatti sociali possono essere riferiti alla giustizia, e che perciò tale criterio è troppo vago per la determinazione del diritto, egli non fa che dare importanza alla imprecisione del linguaggio popolare, che spesso confonde lecito con giuridico, e il senso morale della giustizia (platonico) con quello giuridico (aristotelico). Nel primo caso ci si riferisce ad una giustizia che è come un indeterminato sentimento di regolarità e di armonia, mentre nel secondo caso si esige che la norma signorile « a ciascuno attribuisca il suo », cioè il rispetto che ognuno, come persona, ha la facoltà di poter pretendere.

Del resto, sia pure indirettamente, lo stesso Tsatsos deve a questo fondamentale valore riferirsi, attraverso la sua scala di intermedi valori. Difatti il diritto si deve riportare al valore della società signorile, questa al valore della Società e questa infine a quello « assoluto » della

realizzazione dei valori, cioè alla libertà (pag. 47). Cosa vuol dire tutto ciò? Che la Società e lo Stato *sono* solo in quanto realizzano il valore assoluto della libertà personale e che i comandi della signoria politica saranno valori e fonte di dovere, secondo il pensiero rickertiano, solo se saranno « giusti », nel senso dato da noi alla parola « giustizia ».

Il Tsatsos dovrà ammettere che questa nostra interpretazione della sua teoria è pienamente legittima e . . . giusta.

Con questo pensiero volentieri concludiamo la « vivace » polemica, perchè ci dà la soddisfazione sia di chiarire il dissenso metodologico, che in tema di storia, con scopi filosofici, deve badare, secondo il pensiero rickertiano, più alla giustificazione che alla genesi dei fenomeni, sia di trovare un punto di accordo con un valoroso studioso, che, se non nel suo importante libro sul Diritto, certo nella sua Rivista « *Archaeion Philosophias* », segue, come abbiamo potuto constatare, con simpatia e con interesse lo svolgimento della cultura filosofica italiana (1).

ALFREDO POGGI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA

(1) Aggiungiamo al Tsatsos il pregevole tentativo di trarre la teoria del diritto dalla filosofia dei valori fatto dal prof. GIACOMO PERTICONE in *Lineamenti di filosofia del diritto* (Roma, 1931). Da parte nostra ci ripromettiamo di esaminare prossimamente questa originale applicazione della filosofia dei valori, che abbiamo conosciuto solo durante la correzione di queste bozze.

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

diretta da

GIORGIO DEL VECCHIO

Professore nella R. Università di Roma
colla cooperazione di

FELICE BATTAGLIA

Professore nella R. Università di Siena

GIACOMO PERTICONE

Professore nella Università di Ferrara

GIUSEPPE CAPOGRASSI

Libero docente nella R. Università di Roma

ARRIGO SALONE

Avvocato in Alessandria d'Egitto

SOMMARIO:

MIRCEA DJUVARA	— Considerazioni sul metodo induttivo nella scienza giuridica	Pag. 569
ORAZIO CONDORELLI	— Ex facto oritur jus.	585
UGO REDANO'	— Prime linee del nostro pensiero politico all'alba del Risorgimento	601
FELICE BATTAGLIA	— Linee di sviluppo del pensiero filosofico-giuridico in Kant e in Hegel	610
CARLO PREDELLA	— Presentazione dell' « Uomo Medio »	623

NOTE E DISCUSSIONI

COSTANTINO TSATSOS	— Filosofia dei valori e concetto del diritto	640
ALFREDO POGGI	— Postilla	646
CARLO CURCIO	— Pluralismo giuridico e unità dello Stato	656

NECROLOGIO

F. H. Giddings (F. COSENTINI) — D. Guidi (F. PERGOLESÌ)	663
---	-----

NOTIZIE

La revisione della legislazione sul lavoro — Il nuovo Codice civile della Repubblica cinese — Il primo Congresso dei giuristi dei Paesi baltici — « L'Archivio Nietzsche » a Weimar e una largizione del Capo del Governo Italiano — Un concorso sui rapporti tra economia e morale.	669
--	-----

SUNTI DI RIVISTE

L'evoluzione verso la metafisica nella Filosofia del diritto di J. Binder — L'opera di K. Larenz e l'hegelismo nel diritto	676
--	-----

NOTE BIBLIOGRAFICHE

B. Donati, <i>L. A. Muratori e la giurisprudenza del suo tempo</i> (G. CAPOGRASSI) — L. Recasens Siches, <i>Filosofia del derecho</i> . T. II (G. CAPOGRASSI) — F. I. C. Hearnshaw, <i>Social and political Ideas of some great French Thinkers of the age of Reason</i> (G. C.) — J. H. Wigmore, <i>The principles of judicial Proof</i> (G. C.) — K. Larenz, <i>Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart</i> ; B. Horvath, <i>Die ungarische Rechtsphilosophie</i> (F. BATTAGLIA) — G. v. Busse, <i>Die Lehre vom Staat als Organismus</i> (F. BATTAGLIA) — P. Velay, <i>L'origine du droit et l'obligation sociale</i> (F. BATTAGLIA) — <i>Politici e moralisti del Seicento</i> ; A. Tassoni, <i>Prose morali e politiche</i> (F. BATTAGLIA) — L. Zucolo, <i>Il Belluzzi, ovvero la città felice</i> (R. DE MATTEI) — A. Beccari, <i>Le dottrine dei Sofisti e le istituzioni nella Grecia del V Secolo</i> (F. MAROI) — A. Norsa, <i>Il pensiero filosofico di G. D. Romagnosi</i> (F. MAROI) — W. Glunzler, <i>Rechtsschoepfung und Rechtsgestaltung</i> (A. ZAPPONI) — G. Semprini, <i>Piccolo dizionario di cultura filosofica e scientifica</i> (D. RENDE) — G. Capitolo, <i>La Filosofia stoica nel secolo XVI in Francia</i> (C. PREDELLA) — B. Donati, <i>La delegazione legislativa nella formazione dei codici</i> (C. PREDELLA) — S. Alloggio, <i>Vittorio Emanuele Orlando</i> (C. PREDELLA) — F. Antolisei, <i>L'offesa e il danno nel reato</i> (C. PREDELLA) — E. Manni, <i>Contributo allo studio della teoria della guerra nel diritto internazionale</i> (C. PREDELLA) — A. Montel, <i>La legittimazione attiva nell'azione di risarcimento per la morte di una persona</i> (C. PREDELLA) — A. Giannini, <i>I Concordati post-bellici</i> (M. GRISOLIA) — R. Bachi, <i>L'economia e la finanza delle prime guerre per l'indipendenza d'Italia</i> (A. DONATI) — U. Bassi, <i>Italia e Cina</i> (A. DONATI) — V. Manzini, <i>Istituzioni di diritto processuale penale secondo il nuovo codice di procedura penale</i> (G. T.)	680
--	-----

Libri ricevuti	702
--------------------------	-----

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

CITTA' DI CASTELLO
SOCIETA' TIPOGRAFICA
LEONARDO DA VINCI

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006