

DIRITTO E LINGUAGGIO-DISCORSO. IL SENTIERO FENOMENOLOGICO DI BRUNO ROMANO A PARTIRE DA MARTIN HEIDEGGER

Miriam Poziello*

1. La ricerca dell'essere e del suo senso: la critica di Heidegger alla metafisica occidentale

L'intera vita e l'intera opera di Heidegger hanno ruotato intorno a degli interrogativi fondamentali che hanno posto il problema dell'Essere come domanda cruciale della storia del pensiero e della stessa storia dell'occidente. Quale è il senso dell'Essere? Questo è l'interrogativo di fondo del filosofo tedesco, il filo conduttore del suo pensiero, pur nella varietà di fasi che esso ha attraversato. Egli si chiede: è ancora la metafisica a condurci all'essere, oppure occorre far ricorso a qualcosa di diverso da essa? Occorre andare oltre la metafisica perché la verità dell'essente si disveli, perché venga meno l'oblio dell'essere? Nell'epoca predominio della scienza e della tecnica ha ancora senso porsi una domanda sull'essere e sul suo senso?

A partire dai tre scritti del 1929 (*Kant e il problema della metafisica; L'essenza del fondamento; Che cos'è la metafisica*) Heidegger riaffronta il problema dell'essere guardandolo e analizzandolo dal punto di vista della questione della metafisica. È un problema che investe la stessa tradizione culturale dell'occidente che di esso è permeata. Dal pensiero del filosofo, infatti, si evince la diagnosi di una vera e propria situazione di crisi di tutta la civiltà europea caratterizzata dal modello della razionalità tecnica e scientifica che, secondo Heidegger, ha spalancato le porte alla costruzione di un mondo fondato sul numero, l'organizzazione, la pianificazione, l'efficacia produttiva al punto da provocare un totale abbandono dei grandi problemi del pensiero. Il processo alla modernità passa attraverso la riflessione sulla tecnica e sul ruolo che essa svolge nel mondo contemporaneo. Heidegger guarda con preoccupazione all'inquietante trasformazione del mondo prodotta dalla rivoluzione tecnica. L'uomo, dimentico dell'essere, si riversa tutto sulle cose, si impegna a manipolarle, trasformarle, utilizzarle. Ma così, di nuovo, diviene cosa fra le cose e il pensiero, ormai tecnicizzato, contribuisce ad allontanare ulteriormente l'uomo da se stesso e dal suo problema più

* Università degli studi di Napoli Federico II.

profondo e autentico, quello dell'essere. L'ambito della manipolazione delle cose, della scienza e della tecnica domina l'orizzonte della vita umana. È il campo in cui domina incontrastato il pensiero calcolante. *"Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non sia affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo [...]. L'uomo nell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica e ciò accadrà senz'altro se l'uomo rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero calcolante"*¹.

L'impreparazione dell'uomo alla civiltà della tecnica è quindi l'incapacità di disporsi dal punto di vista di un *"pensiero meditante"*². Ancora, nel 1956, aveva affermato: *"Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è, bensì, il mistero della sua essenza"*³. Non siamo, tuttavia, ineluttabilmente destinati ad un asservimento totale della tecnica. Heidegger ritiene, infatti, che possiamo essere liberi guardando, appunto, al senso complessivo del fare tecnico-produttivo e del pensare oggettivante. Possiamo quindi aprirci all'essere, disporci all' *"ascolto dell'essere"*⁴, sapendo, però, che l'essere non si rivela mai del tutto e che esso si nasconde, oltre che disvelarsi, perché nascondimento e disvelamento non avvengono mai in modo definitivo. La ragion d'essere della società occidentale è divenuta la produzione tecnica, l'organizzazione, la pianificazione della vita di masse crescenti di uomini. Il dominio della tecnica si autoriproduce e si autogiustifica a livelli sempre più ampi. Dal momento che la realtà consiste nell'uniformità del calcolo pianificato, nell'uniformità rientra anche l'uomo, immerso in un orizzonte esistenziale connotato dall'assenza delle differenze: l'uomo è livellato in un mondo livellato. Come potrebbe tutto ciò non contribuire ad allontanare l'uomo da se stesso? Questo lungo periodo dell'oblio dell'essere coincide con il lungo periodo di centralità della metafisica, restia a mettersi da parte come una opinione.

Con la ricostruzione della storia della metafisica Heidegger non pone soltanto una questione di ordine meramente culturale. In ogni

¹ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova, 1998, p. 42.

² *Ivi*, p.37.

³ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p.48.

⁴ M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, Marinotti ed., 2000, p.58, a cura di G. ZACCARIA, I. DI GENNARO.

metafisica, infatti, una civiltà o una società delinea una specie di pre-comprensione, di visione del mondo collettiva, vincolante, nella quale una civiltà o una società si riconosce e nella quale situa e interpreta ciò che avviene, tutto ciò che accade-o può accadere-nel mondo. La metafisica, in Occidente, ha espresso, nel corso della sua storia, i cambiamenti che sono avvenuti nelle varie epoche. Essa è, quindi, la chiave che apre la comprensione della storia, ne può illuminare trasformazioni e conflitti,divenendo,anche per questo aspetto,momento essenziale dell'analisi della crisi. Heidegger individua in Platone l'origine della metafisica e un punto di svolta nella concezione della verità. Se fino all'allievo di Socrate si era considerata la verità come disvelamento dell'essente stesso, quasi un'autorivelazione dell'essere, ora, con la dottrina delle Idee che altro non è che una dottrina della visione, l'uomo è colui che vede e l'Idea è il veduto: la verità non è più disvelamento dell'essente, ma esattezza dello sguardo, cioè un modo d'essere dell'uomo nei confronti dell'essente.

La storia della metafisica occidentale ha avuto, dunque, inizio con la filosofia di Platone che ha presentato la conoscenza come visione e la verità come adeguatezza della visione della realtà. Proprio da qui ha preso le mosse la concezione di un soggetto, l'uomo, che produce e costruisce l'immagine del mondo, anzi, riduce il mondo a tale immagine. Ma proprio al fondo di questa concezione risiede l'errore originario della metafisica: nell'aver "scambiato l'essere con l'ente"⁵, nell'aver ridotto l'essere agli enti e alle cose. Più che una metafisica, è stata una fisica. Essa ha concepito l'essere come una mera presenza, trasformandolo in una persona divina (nella teologia), oppure nel principio della realtà in quanto causa di tutti gli enti (nella metafisica generale vera e propria). Ma, così facendo, ha eliminato dalla propria prospettiva ogni idea di realtà che non fosse riconducibile a ente o a 'cosa'. Si è smarrita in un mondo di enti e ha dimenticato la verità e l'essere. "Tutta la storia della metafisica é storia dell'oblio dell'essere"⁶. Heidegger, in sostanza, individua nel teorizzatore della dottrina delle 'Idee' il demolitore della concezione della filosofia pre-socratica (da Anassimandro a Eraclito) secondo la quale, più opportunamente, la verità veniva concepita come prodotto autentico dell'essere, come disvelamento (a-létheia) dell'essere. Era il periodo in cui l'uomo era guardato dall'ente, percepiva l'ente. Nel periodo della grandezza greca il mondo non poteva diventare

⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, Adelphi, Milano, 2001, p.89,4 ed. a cura di F. Volpi.

⁶ *Ibidem*, p.108.

immagine. Pur tuttavia, quella che è prevalsa, è stata la metafisica culminata nella nozione moderna di soggetto, quella tematizzata da Cartesio in poi.

Nell'età moderna l'uomo è diventato misura dell'essente, ciò che dell'essente stesso costituisce la base di ogni oggettivazione e rappresentabilità: è "*subjectum*"⁷. Proprio da questo primato del soggetto deriva la razionalità del calcolo, linfa vitale di ogni agire e progettare, razionalità che sta alla base della logica di dominio e sfruttamento della terra e dell'uomo⁸. Quella di Heidegger, quindi, si configura come critica della pretesa della modernità di porsi come l'unico rimedio ritenuto valido: il pensiero calcolante, il pensiero di una tecnica che manipola le cose e che domina e sfrutta la terra. Il dominio della scienza e della tecnica è ormai dilagante e pervasivo ma, ciononostante, né scienza, né tecnica sono in grado di trovare o di conferire senso. Trovare senso significa, nel pensiero di Heidegger, aprirsi di nuovo all'essere, alla ricerca del senso dell'essere, disporsi all'ascolto dell'essere. È necessario dare spazio ad un pensiero che sia "*rammemorante*"⁹, non razionale, un pensiero disposto a cercare e ad aprirsi alla verità, nel linguaggio e nella poesia. Heidegger affida ad un linguaggio fortemente metaforico e innovativo il compito di vincere le difficoltà, di oltrepassare la metafisica e di rintracciare l'essere. Nella storia della metafisica, sostiene Heidegger, a venire occultato è stato proprio l'essere. Heidegger è tornato a porsi il problema dell'essere e soprattutto del senso dell'essere, che altro non è che il problema dell'attuale mancanza di senso nella realtà dell'esperienza umana.

La seconda fase della riflessione heideggeriana che data dagli anni Trenta, focalizza l'attenzione sulla questione dell'essere e del superamento del suo oblio attraverso il linguaggio e la poesia. Di questa nuova fase è testimonianza un saggio del 1946 dedicato ad un frammento di Anassimandro¹⁰ in cui il pensatore pre-socratico affronta in modo criptico il tema della generazione e distruzione di ogni ente. Il filosofo tedesco, partendo da una traduzione letterale di quel frammento, ne fornisce una interpretazione radicalmente nuova, individuando nelle parole di Anassimandro la gratuità dell'iniziale e

⁷ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in: *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze, 1968, p.101, tr. it. P. CHIODI.

⁸ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p.61.

⁹ M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p.103.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p.157.

inaugurale pervenire dell'essere al linguaggio, nella sua purezza pre-metafisica. Heidegger ha riconosciuto nell'estraneazione la condizione dell'uomo moderno: l'uomo si sente senza patria per l'abbandono dell'essere e la terra altro non è che l'astro dell'erramento. Come fa l'uomo a ritrovare il suo destino e ad incamminarvi? Non basterà certo il volontarismo a superare la crisi, ma sarà necessario l'abbandono di quell'"umanesimo" che fino ad ora ha posto al centro l'uomo. È questo, del resto, il tema fondamentale di *Lettera sull'umanismo*: l'uomo è completamente gettato nel mondo, al punto tale da non essere padrone dell'essere, bensì *pastore dell'essere*¹¹. L'essenza storica dell'uomo è ormai di abitare nella vicinanza dell'essere ed è proprio la stessa vicinanza all'essere l'elemento in grado di definire l'uomo.

2. Il linguaggio come casa dell'uomo. La poesia come apertura dell'essere.

Se questa è dunque la condizione attuale dell'uomo, quella di *pastore dell'essere*, quella di un uomo che non è padrone dell'essente allora, suggerisce Heidegger, l'uomo deve farsi *custode dell'essere*¹². Deve cercarlo ovunque e, soprattutto, nel linguaggio depositato dal patrimonio della tradizione, nel quale è possibile cogliere i sintomi e i segni della presenza dell'essere. Al primato del pensiero calcolante, il filosofo di Messkirch oppone con tenacia l'attiva presenza di un pensiero rammemorante, filosofico e poetico, capace di cercare un senso più profondo nel e attraverso il linguaggio. Il linguaggio, afferma Heidegger, è il recinto (*templum*), cioè la "casa dell'essere"¹³. Possiamo andare all'essere solo passando per questa casa. "Se andiamo alla fontana, se attraversiamo un bosco, attraversiamo già sempre la parola 'fontana', la parola 'bosco' [...]. Se mai in qualche luogo, è unicamente in questa regione (quella del linguaggio) che potrà avvenire quel rivolgimento del dominio degli oggetti e della loro rappresentazione nel più interiore del cuore"¹⁴. Il linguaggio è, nella sua essenza, un dire originario¹⁵ che mostra e che fa emergere le cose nella loro verità. La verità è

¹¹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano, 1995, p.56, a cura di F.VOLPI.

¹² *Ivi*, p. 66.

¹³ *Ivi*, p.72.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze, 1968, p.287, tr. It. di P. CHIODI.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1975, p.75.

disvelamento, l'aprirsi dell'essere nel linguaggio ma, non in ogni linguaggio (ad esempio non nel linguaggio logico-matematico dei numeri¹⁶), bensì nel linguaggio poetico. Solo in questo modo, ritiene Heidegger, l'essere può annunciarsi all'uomo, può improvvisamente chiamarlo. Se è vero allora che il linguaggio è l'accadere dell'essere¹⁷, altrettanto vero è che la poesia costituisce una delle forme privilegiate di apertura dell'essere. La poesia è come il significato di un'epoca che si rivela all'uomo attraverso un'opera d'arte, attraverso il linguaggio con cui questa si articola. È la poesia stessa a costituire il linguaggio, ad inventare e a realizzare un'apertura dell'essere.

Con lo scritto su Hölderlin e l'essenza della poesia, lavoro del 1937, Heidegger, nel sostenere che è proprio la poesia a rendere possibile il linguaggio e non il contrario, conferisce alla stessa un valore unico, una portata ontologica: l'opera d'arte è "*messa in opera della verità*"¹⁸. Essa, in altri termini, è capace di produrre una nuova struttura dell'esperienza. Così, come aveva già scritto nel suo capolavoro *Essere e tempo*, essere-nel-mondo vuol dire trovarsi gettati in un conteso di significati, in un reticolo comunicativo di rimandi e quindi in un linguaggio che non ha connotazioni obiettivanti; non pretende, cioè di descrivere l'essere nella sua oggettività, ma parla dell'essere senza spiegarlo. "*L'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio (Sprache); ma questo accade autenticamente solo nel colloquio (Gespräch). [...] Ma che cosa significa allora un 'colloquio'? Evidentemente il parlare insieme di qualcosa. In tal modo il parlare rende possibile l'incontro. Ma Hölderlin dice: 'da quando siamo un colloquio e possiamo ascoltarci l'un l'altro'. Il poter ascoltare non è una conseguenza che derivi dal parlare insieme, ma ne è piuttosto, al contrario, il presupposto.[...] Poter discorrere e poter ascoltare sono cooriginari. Noi siamo un colloquio, e questo vuol dire: possiamo ascoltarci l'un l'altro. [...] Ma l'unità di un colloquio consiste nel fatto che di volta in volta nella parola essenziale è manifesto quell'uno e medesimo su cui ci troviamo uniti, sul fondamento del quale siamo uniti e siamo quindi autenticamente noi stessi. Il colloquio, con la sua unità, sorregge il nostro esserci*"¹⁹. È solo un accadere. Heidegger, in sostanza nell'inventare il senso dell'essere attraverso il linguaggio ritiene che non

¹⁶ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino, 2004, p.71.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, Marinotti ed., 2008, p.38.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, Marinotti ed., 2000, p.35, a cura di G.Zaccaria, I. De Gennaro.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p.154.

nel cogliere l'essenza profonda delle cose sta il nostro accesso all'essere, ma solo in questo accadere: con l'accadere è un intero sistema di significati ad essere messo in discussione come totalità e oggettività, come pretesa conoscenza metafisica dell'essere. L'atteggiamento dell'uomo deve essere, ora, l'ascolto del linguaggio, dell'autentico linguaggio che è un dire, ma anche un sentire²⁰

οὐκ ἔμοῦ ἄλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν 'Εν Πάντα.

3. La ricerca del fondamento fenomenologico del diritto. Le vicende del soggetto parlante nella filosofia intersoggettiva di Bruno Romano

Nella riflessione sulla lezione di Heidegger, B. Romano fa suo l'avvio di quest'ultimo: l'essere è anzitutto un problema, qualcosa su cui ci interroghiamo. Più che essere qualcosa, siamo originariamente situati in una condizione storica in cui siamo, ci siamo, per cui il nostro essere è un essere dato. L'identità del sé non è una certezza, ma una questione, un avvio mai completamente compiuto. B. Romano, nel cercare di cogliere lo specifico, la dimensione di unicità dell'uomo e del diritto, si avvia alla fondazione di una vera e propria analitica dell'essere presente che parte dal fenomeno per come si manifesta (uomo, diritto) per affondare nel nucleo di senso. Che ne è del se stesso? Le questioni riguardanti l'orizzonte del nucleo di senso proprio del fenomeno giuridico vengono affrontate da B. Romano in un orizzonte esistenzialmente orientato verso l'intersoggettività, nel relazionarsi secondo il diritto, in un continuo costituirsi e formarsi dell'identità esistenziale del se stesso. *"La domanda sul diritto e la domanda sull'uomo si alimentano reciprocamente; nessuna delle due è senza l'altra. Il diritto implica l'uomo e l'uomo implica il diritto. La questione sull'origine del diritto è, pertanto, la questione stessa sull'origine dell'uomo, intendendo 'origine' non nel senso di un presentarsi prima nel tempo misurabile, ma come irriducibilità fenomenologica, ossia come il confine, rispettivamente, tra il giuridico e il non giuridico, tra l'uomo e il vivente"*²¹.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Heraklit*, fr.50, in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p.57.

²¹ B. ROMANO, *Filosofia del diritto e possibilità*, in: *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino, p.267, a cura di F. D'AGOSTINO.

Il fenomeno giuridico si mostra nell'opera dell'istituire²² che specifica il coesistere dei soggetti parlanti e il diritto si presenta come fenomeno incentrato e focalizzato sulla relazione giuridica, sulla relazione di incondizionato riconoscimento degli/tra uomini. Il *'proprium'* del diritto e del senso del fenomeno giuridico si sostanzia in una vera e propria pretesa giuridica percepita come attesa e come aspettativa di un intersoggettività incondizionata che si spiega nelle forme di una relazione discorsiva che non prevede un rapporto di esclusione, bensì un rapporto di riconoscimento. Scrive Punzi *"Romano [...] è convinto che il ripensamento critico del soggetto non debba cedere il passo alla dissoluzione del 'chi' nella corrente del tempo, ma rifondare l'interazione soggetto-mondo nel quadro del processo di costruzione linguistica del senso"*²³. Mentre il rapporto di esclusione è duale, il rapporto della relazione giuridica di riconoscimento si incardina in un ordine che è triale: il terzo-Altro-imparziale²⁴. Il luogo del riconoscimento reciproco è la dimensione della terzietà, in cui mediante e attraverso l'alterità, l'uomo è chiamato a partecipare alla continua attività di formazione della propria attività esistenziale. La ricerca del fondamento fenomenologico del diritto è quindi inevitabilmente connessa alle vicende del 'chi', che resta quasi sospeso nel limbo della determinazione esistenziale della propria identità, non in maniera solipsistica, ma sempre *con* e per *l'altro*. La via segnata da B. Romano è assolutamente relazionale. Superando ogni prospettiva psicologista, in buona sostanza, il significato del sé si mostra e si qualifica sempre come significato intersoggettivo, che si produce e si chiarisce all'interno di un dialogo, per cui il comprendere stesso è un interagire che avviene solo nella dimensione dell'intersoggettività e in essa cerca garanzia.

4. L'irriducibilità del senso all'evidenza. Il linguaggio-discorso come elemento costitutivo dell'essere nell'antropologia filosofica

Nel sentiero fenomenologico di B. Romano, cosa segnatamente cerca l'io soggetto parlante? Proprio ciò che del fenomeno stesso non si

²² B. ROMANO, *Il diritto tra causare e istituire. Numeri del mercato e parole del diritto*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 12.

²³ A. PUNZI, *Essere (del diritto) e Tempo. Il sentiero fenomenologico di Bruno Romano*, in: *Il cammino del diritto. Interpretazioni dell'itinerario speculativo di Bruno Romano*, Roma, 2007, p. 175.

²⁴ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino, 2004, p.42.

manifesta: il senso. Nella costituzione relazionale del soggetto parlante portatore di *λόγος* è proprio il senso la posta in gioco, ma già Heidegger in *Essere e Tempo* aveva sottolineato come *"l'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa dietro cui stia ancora alcunché che non appare! Dietro ai fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla"*²⁵. Il senso, quindi, non è qualcosa che si nasconde dietro al fenomeno, ma è ciò che può disvelarsi al soggetto parlante-interpretante. La lezione heideggeriana di irriducibilità del senso all'evidenza trova profondità nel pensiero di B. Romano al punto da essere rielaborata ed intensificata nel quadro di un'antropologia filosofica strutturata ed edificata sull'elemento del linguaggio-discorso come costitutivo dell'essere.

Se è vero che il senso è irriducibile all'evidenza e a ciò che si manifesta, altrettanto vero è che un'autentica ipotesi di senso germoglia già nell'esercizio stesso della parola. *"Il soggetto di diritto è tale perché è soggetto del linguaggio"*²⁶. Questa tesi viene sostenuta da B. Romano nel convincimento che essere soggetto vuol dire essere soggetto del linguaggio e chiarisce che il soggetto del linguaggio è tale perché è al contempo soggetto del desiderio, che si costituisce nell'essere volto come domanda agli altri, nel tempo del futuro. B. Romano propone una visione della soggettività in cui il linguaggio, il desiderio e il tempo *"si coappartengono, costituiscono l'essenza stessa dell'uomo"*²⁷.

Chi è allora il soggetto parlante, fulcro della filosofia fenomenologica? Il soggetto parlante è colui il quale si avvia alla sua formazione muovendo dall'ascolto non della fonetica in senso tecnico, ma, ponendosi all'ascolto di più memorie continuamente in espansione, lavora alla costruzione del proprio sé. Come soggetto interpretante, il soggetto parlante di fronte alla memoria si apre all'ascolto e nel fare ciò contribuisce a stendere la sua continua scrittura. Il contesto prospettato da B. Romano è quello di un dialogo interpretativo che fugge le insidie del monologismo interpretativo per farsi razionale confronto argomentativo.

È l'altro che consente il riscatto dell'uomo dal solipsismo. La voce che chiama l'io è sempre la voce dell'altro: è la fondazione dell'antropologia filosofica. L'io non si rivolge, non domanda all'altro per ottenere una qualche risposta. L'esercizio del dire, la domanda, l'attesa e l'aspettativa

²⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, p.56.

²⁶ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Giappichelli, Torino, 1999, p.11.

²⁷ *Ibidem*.

di senso pone già l'io di fronte all'altro ed è in questo stesso frangente che i presupposti per una condivisione piena della questione del senso sono già creati²⁸. È sempre l'altro che consente all'io di porsi in una condizione di possibilità e pensabilità di libertà del proprio essere e della propria libertà, fuggendo ogni rischio di caduta identificatoria in un'immagine monotona.

5. L'uomo "formatore di mondo". L'intreccio di λόγος e νόμος: il diritto strutturato come il linguaggio-discorso

L'uomo in quanto portatore di λόγος è 'formatore-di-mondo'. Chi se non il soggetto parlante nell'incontro dell'ente in quanto ente²⁹ può riaprire la via del senso? L'essere parlante, per la sua stessa qualità, si trova già originariamente coinvolto e vincolato ad un'intesa con l'altro ispirata nel medio di un νόμος che rende possibile il διά-λόγος. Il linguaggio esistito del soggetto parlante vive in un sistema di co-essenzialità con l'uomo e con il discorso. "[...] si può descrivere la qualità di un tale rapporto dicendo che ha la medesima struttura del nodo borromeo; come ricorda Lacan, questo tipo di nodo è tale perché unisce tre anelli di corda in modo tale che la rottura di uno dei tre anelli comporta anche la rottura del legame tra gli altri due [...]. In un procedere circolare, il parlante ed il linguaggio sono legati nel discorso, così come il linguaggio ed il discorso sono legati nel parlante e il discorso e il parlante sono legati nel linguaggio [...]. L'uomo si lega al linguaggio e al discorso perché rischia la sua libertà"³⁰.

B. Romano prende le distanze da una filosofia del soggetto inteso come soggetto conoscente: il λόγος più che pensiero è discorso. Il soggetto è già sempre coinvolto nel rapporto con gli altri per cui, non è *sic et simpliciter* portatore di un λόγος, ma anche di un πάθος: non pensa all'altro in un contesto asettico, ma il suo sentire lo accompagna sempre. Il diritto e il discorso si somigliano strutturalmente. Questa idea

²⁸ "Il desiderio si manifesta, così, come desiderio di ri-conoscimento, ossia di essere incontrato dall'altro non per essere conosciuto-definito, ma per ricevere l'essere riconosciuto come destinatario della sollecitazione al non coincidere con il codice assunto nel formulare la domanda". B. Romano, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J.Lacan*, Bulzoni, Roma, 1991, p.180.

²⁹ Cfr. B. ROMANO, *Critica della ragione procedurale. Logos e nomos*. Teubner Luhmann Habermas discussi con Heidegger e Lacan, Bulzoni, Roma, 1994, p.31.

³⁰ B. ROMANO, *Il giurista è uno zoologo metropolitano? A partire da una tesi di Derrida*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 32.

serpeggia costantemente ed alimenta l'intera opera di B. Romano. *"Il diritto e il linguaggio-discorso si coappartengono perché il diritto, come il linguaggio degli uomini, [...] è esso stesso uno scopo: il diritto di prendere la parola, di dirsi nel dire dialogico [...]. Analogamente al linguaggio discorso, il diritto non ha la semplice struttura di un mezzo ma, nel perseguire un 'per-qualcosa', garantisce i diritti incondizionati del 'per se-stesso', che è continuamente in formazione della sua identità esistenziale"*³¹. La condizione di possibilità di assimilazione del diritto al discorso si rinviene anche nella struttura. B. Romano sostiene che il discorso dei parlanti abbia una struttura che manifesta una sua intrinseca normatività: la struttura del discorso, infatti, non è modificabile dal soggetto; eppure, ciononostante, ciò non costituisce né un vincolo, né un condizionamento per l'esercizio della libertà del soggetto, ma condiziona il suo impegno e la sua relazione con gli altri.

L'intrinseca normatività del discorso è conservata nella triadicità del *λόγος*: l'esercizio del linguaggio è sempre aperto ad una condizione terza che è la stessa triadicità del *λόγος* e la struttura del linguaggio è necessariamente terza perché utilizzata con un significato condiviso di ciò che è comune. Il linguaggio del 'chi' di B. Romano è quindi inteso come esperienza comunicativa che si muove in una dimensione che è squisitamente pragmatica: è il discorso in azione che è già sempre relazionale e non solo tra l'io e l'altro, ma è in grado di rinviare ad un contesto di terzietà assolutamente normativo. Il soggetto esercita la sua parola come risposta ad una domanda: accoglie il *λόγος* da un altro. Cosa dunque conferisce forma all'azione se non il diritto in quella forma unica compatibile con l'unità di *λόγος*, *νόμος*, *πάθος*?³². Il linguaggio dell'uomo e la polisemia strutturale della parola, aprono la strada ad una pluralità di interpretazioni dell'esperienza umana: il dire è già sempre plurale e plurivoco ed è proprio la plurivocità ad invitare ad un'interpretazione che si realizza in una dimensione che richiede un'istanza terza. L'atteggiamento dell'uomo è quello di chi si mette in ascolto del linguaggio e il suo dire è, nella sostanza, un 'dire altrimenti'. Come potrebbe essere immaginata la verità, del resto, se non come comprensione-interpretazione, desiderio vibrante dell'autentico sentire, orizzonte sempre aperto di significati?

³¹ *Ibidem*, p.162.

³² B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino, 2004, p.103.