

**LOGOS E NOMOS: IL CARATTERE DELLA 'DOMANDA PRELIMINARE'
APPUNTI A MARGINE DI UNA LETTURA FRIBURGHESI***

Daniele M. Cananzi**

Abstract: muovendo dal pensiero di Bruno Romano, il quale individua nel *nomos* l'elemento ontologicamente congiungente ed illuminante il linguaggio, l'uomo e la sua storia, si riprendono alcuni passaggi argomentativi del corso su 'logica e linguaggio' tenuto da Martin Heidegger nel semestre estivo del 1934 nel quale, interrogando l'essenza del *logos*, è messa in discussione l'essenza dell'uomo e la temporalità della Cura.

Il diritto è strutturato come il linguaggio-discorso

B. Romano

1. Il tema e le sue ragioni

Pensare alla riflessione filosofica di Bruno Romano immediatamente significa ricordare la tesi centrale del lungo ed articolato cammino di chiarificazione e di messa in questione della giuridicità: la tesi per la quale "il diritto è strutturato come il linguaggio-discorso"¹, assunta qui ad esempio non solo per la centralità all'interno della filosofia romaniana

* L'occasione di questo omaggio al mio caro maestro Bruno Romano mi sollecita a proporre alcune osservazioni nate studiando un volume di Heidegger su *Logica e linguaggio*; certamente esse non sarebbero state da me condotte senza la riflessione sul nesso tra *logos* e *nomos* discusso da Romano che per me ne costituisce la condizione di pensabilità. La presentazione di pagine scritte come appunti di lettura (dunque mancanti e parziali) sarà spero giustificata dalla natura di omaggio che queste vogliono essere a Romano, attraverso sia il riferimento ad Heidegger che è uno dei classici presente nella formazione del suo pensiero, sia il luogo nel quale la lettura del volume heideggeriano è stata svolta, la Friburgo i.B. tanto amata da Romano, il quale negli anni molto mi ha sollecitato a frequentare periodicamente questa città universitaria per i miei studi.

** Università 'Sapienza' di Roma, Docente di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università 'Mediterranea' di Reggio Calabria.

¹ B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, Roma-Bari, 2002, p. 3.

ma, soprattutto, perché sollecita a pensare la domanda essenziale della filosofia del diritto. Se, come scrive Heidegger, "ogni domanda essenziale ha il carattere di una domanda preliminare"², allora la domanda circa il *quid jus* investe la struttura e la qualificazione preliminare della giuridicità che proprio Romano riconduce al nesso tra struttura del *logos* e struttura del *nomos*, tra qualità della relazione discorsiva e qualità della relazione giuridica³.

In fondo, domandarsi se il diritto abbia un fondamento veritativo o prescinda dall'ambito aletico, se le regole giuridiche possano normalizzare ogni fattispecie o se vi siano dei limiti ontologici e strutturali propri e specifici del diritto nella selezione delle 'aspettative normative', o anche interrogarsi sui termini giuridici del rapporto tra forma e sostanza, significa interrogare il senso ed avviare – come lo stesso Romano più volte scrive – l'interrogazione filosofica sul diritto: "la filosofia del diritto si avvia ogni volta che, nelle questioni giuridiche, emergono domande poste nell'ordine del senso"⁴. Il senso è sia messa in linguaggio-discorso della domanda sia implicita o esplicita messa in questione della personalità dell'interrogante: "'quale senso ha per me?', 'che ne va di me stesso?' [...] [perché – osserva Romano –] la filosofia del diritto comporta [...] il presentarsi della questione del senso per il se stesso, che esiste in una condizione ove le conoscenze non esauriscono il suo riferirsi a quel che incontra; centrale è qui il trovarsi esposti non tanto a dire ciò che si conosce, ma a dirsi nel senso del rapportarsi a quanto viene conosciuto"; differenziandosi dalle scienze, infatti, per Romano la filosofia (e la filosofia del diritto in particolare) "mette in questione la qualità del rapportarsi a quel che viene incontrato conoscitivamente nel relazionarsi con gli altri"⁵. In questa direzione la questione del *quid jus* non attiene – almeno 'essenzialmente', dunque 'preliminarmente', per dire con Heidegger – alla conoscenza-conoscibilità né dei documenti normativi né dei valori qualificativi di un certo diritto vigente (principi fondamentali) ma riguarda la condizione dell'uomo che

² M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, Milano, 2008, p. 30.

³ Cfr. spec. B. ROMANO, *Il diritto strutturato come il discorso*, Roma, 1994; nonché *Il diritto tra causare e istituire*, Torino, 2000.

⁴ Id., *Filosofia del diritto*, cit., p. 10.

⁵ *Ibid.*

sorge nella domanda-istituzione di senso e *si svolge* nella relazione e nella qualità della relazione giuridica (diritti universali)⁶.

Logos e *nomos*, allora, rimangono inizialmente e originariamente collegati ('coalescenza')⁷ secondo una analoga struttura e secondo una analoga qualità della loro essenza, tanto forse – ma questo è anche l'idea di queste pagine – da permettere di sostenere, non certo senza una certa spregiudicatezza attenuata solo dal conforto delle pagine romani, che *ogni relazione giuridica è (anche) una relazione discorsiva ed ogni relazione discorsiva è (anche) una relazione giuridica*. La compresenza di regole (*nomos*) e di parole (*logos*) sollecita a pensare in che termini si possa parlare di verità e, in tale ottica, conduce a riprendere quanto Heidegger sostiene circa la logica ed il suo rapporto col linguaggio, costitutivo della struttura del se stesso dell'uomo⁸. Ci si interroga perciò sull'essenza e dunque si pongono domande di carattere preliminare: la non arbitrarietà del linguaggio e la non arbitrarietà del diritto hanno una ragione comune, una ragione nella struttura logica della relazione discorsiva e giuridica? E questa eventuale ragione, contrasta o è un presupposto della non arbitraria libertà del singolo uomo?

2. Logos-(Logica)-Nomos

Pensando alla logica subito viene in mente quel processo formale attraverso il quale è possibile un corretto ragionare ed il controllo della ragione formale di un pensiero; viene in mente una 'forma' priva o privata di 'contenuto'. Come osserva Heidegger, "*per questo motivo, le forme fondamentali possono essere rappresentate per mezzo di simboli, come $A=B$, dove A è casuale. Sebbene ogni asserzione abbia il suo oggetto, per la logica è però casuale il tipo di oggetto*"⁹. Così il

⁶ La differenza tra diritti fondamentali e diritti dell'uomo ha trovato recentemente svolgimento in ID., *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, Torino, 2009.

⁷ Cfr. ID., *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, Torino, 2006, p. 57.

⁸ Alla logica Heidegger dedica, oltre al già citato *Logica e linguaggio* (Semestre estivo 1934), anche tre corsi che qui verranno tenuti molto in considerazione: *Logica. Il problema della verità*, Milano, 1986 (Semestre invernale 1925-1926); *Principi metafisici della logica*, Genova, 2000 (Semestre estivo 1928); *Eraclito*, Milano, 1993 (semestri estivi 1943 e 1944).

⁹ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 10.

linguaggio della logica è segnico, nella stessa dimensione di quello 'annichilente' dei numeri, anch'essi segni rappresentativi di una sostanza casuale¹⁰; riprendendo Lacan, Romano ricorda infatti come il linguaggio numerico sia il più annichilente perché il segno può rappresentare ogni e qualsiasi contenuto, nella indifferenza e nell'annichilimento di quello spazio dove il dire è un dirsi, dove il detto dunque è espressione di una soggettività che interroga il senso di una sostanza¹¹.

Oltre questa prima e più immediata accezione, Heidegger sollecita però anche a pensare che 'logica' non rappresenta solo ed in modalità tautologica ciò che è logico, "conforme alla 'logica'", e che discutendo di logica si può anche operare un riferimento – più profondo – a qualche cosa di diverso rispetto alla mera "conformità a leggi e regole del pensiero"¹²; non fosse altro perché – si potrebbe dire anche oltre Heidegger e seguendo Romano – quello di conformità è già un giudizio ed il pensiero è già attività di giudizio, espressione unica di una *volontà*, dunque di una *soggettività personale*. Del resto, pensare la logica o logicamente senza meditare sulla 'verità' costituisce attività monca nel suo aspetto filosoficamente e giuridicamente più rilevante¹³; 'verità' qui rappresenta la questione dell'essenza, tanto del *logos* quanto del *nomos*, da indagare in quello che della logica generalmente intesa costituisce il 'principio metafisico' da discutere secondo una "logica filosofica"¹⁴ che si svela "logica esistenziale"¹⁵.

In questa ottica preliminare ed essenziale, Heidegger osserva che il termine "logica" è la forma abbreviata di "λογική" ovvero di "concernente il λόγος" così che può delimitare i termini della questione nel modo seguente: "la logica non è per noi un addestramento ad un migliore o peggiore procedere del pensiero, ma il misurare con i passi

¹⁰ B. ROMANO, *Il diritto tra causare e istituire*, Torino, 2000, p. 23.

¹¹ ID., *Senso e differenza nomologica*, Bulzoni, Roma, 1993, p. 80.

¹² M. HEIDEGGER, *Eraclito*, cit., p. 123.

¹³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Torino, 2006, p. 156.

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 20 ss. Particolarmente accesi i toni con cui in *Logica. Il problema della verità* (cit., p. 10) Heidegger differenzia la "logica filosofante" dalla "logica scolastica", toni che forse non lasciano molto spazio per una ricucitura della differenza proprio nell'ottica di una logica che è applicata perché è pensata filosoficamente nei suoi assunti e principi metafisici.

¹⁵ B. ROMANO, *Nietzsche e Pirandello. Il nichilismo mistifica gli atti nei fatti*, Torino, 2008, p. 31; anche G. CARCATERRA, *Dal giurista al filosofo*, Torino, 2007, p. 88.

*dell'interrogazione gli abissi dell'essere [...] [la logica è la] sede della dignità accordata all'interrogazione dell'uomo, sede della sua grandezza*¹⁶.

Questa apertura dell'indagine sulla logica come interrogazione sul *λόγος* importa in realtà una interrogazione circa gli 'abissi dell'essere' e l'essenza della libertà umana che, non secondariamente – un accenno è dello stesso Heidegger – investe ed attiene il diritto; se si ritenesse quella dell'essenza del linguaggio una domanda superflua per chi studia il diritto – nota infatti Heidegger¹⁷ – si giudicherebbe del linguaggio e della sua essenza senza aver posto la domanda che li riguarda. Tanto il *logos* quanto il *nomos* illuminano la 'grandezza dell'uomo' e dell' 'humanitas dell'*homo humanus*'¹⁸ proprio nel combinarsi 'coalescenziiale' – come argomenta Romano¹⁹ – e nel custodirne l' "essenza"²⁰. In questo senso, precisa Heidegger, "la logica non è una mera organizzazione di formule e regole di pensiero; la logica è invece secondo noi un interrogarsi"²¹. La logica come *λογική* avvia e segna il nesso tra *logos* e *nomos* nel medio dell'*anthropos*, ovvero – proprio con Romano – del *pathos*²².

Un nesso, questo tra *logos* e *anthropos*, che del resto è di immediata evidenza nel momento in cui si pone la questione "dov'è qualcosa come il linguaggio? È in qualche luogo qualcosa come il linguaggio?"²³ Potremmo forse rispondere che il luogo del linguaggio è il linguaggio stesso, intendendo – al modo di certa filosofia analitica e positivista – il linguaggio chiuso in se stesso; sarebbe allora possibile rispondere che il luogo del linguaggio è – si nota con Heidegger – il vocabolario, perché lì si trovano tutte le parole di una lingua ma, a ben vedere, il vocabolario è *archivio di parole morte*. Ordinati alfabeticamente – osserva ancora Heidegger –, il vocabolario presenta vocaboli ma "niente di parlato"²⁴ perché il linguaggio è discorso, vitale espressione di un senso presentato in espressioni non ordinate secondo alfabeto ma costruite secondo un

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., pp. 5, 17 (corsivo mio).

¹⁷ *Ivi*, p. 25.

¹⁸ *Id.*, *Segnavia*, Milano, 1987, p. 275.

¹⁹ B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino, 1999.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Segnavia*, cit., p. 273.

²¹ *Id.*, *Logica e linguaggio*, cit., p. 46.

²² Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 50 ss.

²³ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 37.

²⁴ *Ibid.*

senso: "un vocabolario – si domanda infatti Heidegger – non è forse come un ossario nel cimitero, dove ossa e frammenti ossei di uomini tra loro lontanissimi sono ordinatamente accumulati?"²⁵

L'ossario cimiteriale' rappresenta il misconoscimento del linguaggio-discorso e la sua mistificazione in segni numerici, annichilenti emblemi della morte del linguaggio. Invece il linguaggio non è e non può essere limitato ad un insieme di vocaboli, "il linguaggio si forma di continuo e torna ad eliminare per controverso parole pronunciate e vocaboli, che infatti improvvisamente scompaiono"; il luogo del linguaggio non è dunque la fissità del vocabolario perché "il linguaggio è solo là dove il linguaggio è parlato, dove accade, e il linguaggio accade tra gli uomini"²⁶.

Questo luogo dell'accadere del linguaggio (tutto da pensare filosoficamente) segna logicamente – si può dire ancora con Heidegger²⁷ – la convergenza tra essere del linguaggio ed essere dell'uomo perché, essendo il linguaggio un'attività umana e solo umana, il modo d'essere del linguaggio si svela solo a partire dal modo d'essere dell'uomo. E, del resto, la struttura del linguaggio parlato è la struttura dell'uomo esistente, nel senso che entrambi non si limitano di volta in volta ad 'accadere'²⁸; forse sia il discorso sia l'uomo non seguono uno svolgimento del "divenire" che si "corrompe"²⁹. L'essere dell'uomo come l'essere del linguaggio sono e devono essere 'dotati di ragione' e questa ragione – che con Heidegger richiama il 'principio di ragione', *nihil est sine ratione*³⁰ – apre la questione dell'essere del linguaggio e dell'essere dell'uomo alla struttura ontologica da ricostruire sull'asse uomo-Essere,

²⁵ *Ivi*, p. 38.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 40-41.

²⁸ Sulla critica all'heideggeriana ontologia dell'evento' a partire da Fabro cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., pp. 94-96.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 39.

³⁰ *Id.*, *Il principio di ragione*, Milano, 1991, p. 15; proprio Romano, del resto, legge criticamente l'ontologia heideggeriana che sfocia nel pensiero della 'radura' (*ivi*, p. 147) e del "linguaggio che parla, non l'uomo" (*ivi*, p. 164), sottolineando come il disvelamento dell'ente compiuto da Heidegger "però si manifesta nell'ordine del logos mai in relazione con il nomos [...] la libertà dell'uomo se viene intesa come 'eventarsi' non può avere alcuna regola che la disciplini: è regola a se stessa perché è senza regole". B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., pp. 95, 97.

dunque nello 'svelamento' – da parte di una 'logica filosofica' – della natura veritativa dell'ontologia che non si esaurisce nell'accadere istantaneo ed assolutizzante ma *si istituisce nella durata della storia*³¹.

Si è in tal modo già orientati e proiettati verso la questione preliminare del *logos* ed essenziale per il *nomos*; il linguaggio infatti non è qualcosa di secondario e accessorio, un mezzo di comunicazione che si esaurisce nel comunicare, un mezzo, dunque, atto ad altro. La centralità del *logos* è ricondotta all'essenziale che merita di essere pensato, l'essenziale del *nomos* e con esso dell'*humanitas*; la convenzionalità funzionale del linguaggio non appartiene alla logica filosofica qui intesa³² che del *logos* pensa la struttura – nel lessico di Romano – 'disfunzionale' e 'controfattuale'³³.

Se l'essenza del linguaggio è nell'uomo, la questione dell'essenza del linguaggio – sostiene Heidegger – non può che essere ricondotta al centro della questione dell'essere e dell'essenza dell'uomo. Ma interrogarsi sull'uomo significa anche mutare il registro dell'interrogazione; se per quanto attiene al linguaggio si è nell'ottica – osserva Heidegger – del 'che cosa è', davanti all'uomo l'interrogazione muta: *"se ora nella nostra cerchia incontriamo qualcuno che vediamo come estraneo, come ci interroghiamo al suo riguardo? Non ci chiediamo indeterminatamente che cosa sia, ma chi sia"*³⁴. La domanda sul 'che cosa', riferibile a cose ed enti non umani non è riferibile all'uomo che da subito – anche nell'esperienza quotidiana e comune, come Heidegger sottolinea col suo esempio – sfugge alla reificazione perché – si può dire con Romano – ontologicamente sfugge alla 'fissità/fissazione'³⁵. Il mutato registro – del resto – non è *"mera questione terminologica" perché con questa nuova impostazione "è impressa alla risposta una ben determinata direzione"*, osserva Heidegger; *"chi è interrogato risponde 'io' e, se più d'uno, 'noi'. Oppure risponde con il nome proprio. La*

³¹ Di primo interesse le osservazioni in proposito di M. RUGGERINI, *La verità dell'essere, l'essere della verità*, in *Les Apports à la philosophie de Heidegger*, a cura di E. Mejía - I Schüßler, Frankfurt a.M., 2009, pp. 53-74.

³² Di qui anche le ragioni della critica a visioni dove il linguaggio è strumentale alla convenzionalità funzionale, anche giuridica e politica (come ad esempio in Habermas) e sociale (come ad esempio in Luhmann) tutte svolte da B. ROMANO, *Critica della ragione procedurale*, Roma, 1995; nonché *Filosofia e diritto dopo Luhmann*, Roma, 1996.

³³ ID., *Filosofia del diritto*, cit., pp. 41, 170.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 52.

³⁵ B. ROMANO, *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 56 ss.

*domanda preliminare allora suona sempre: 'chi sei tu?' - 'chi siete voi?' - 'chi siamo noi?'*³⁶.

A ben vedere il percorso delineato dal *logos* all'*anthropos* già implicitamente – come si osserverà oltre – contiene un riferimento al *nomos* che si inizia a svelare notando come l'interrogazione sull'essenza dell'uomo si svolge nell'ottica personificata e personalizzata del 'se-stesso'³⁷, l'interrogazione sul *logos* non è logo-logia ma si fa *antropologia*.

Il cambio di segno dalla domanda sul 'che cosa' alla domanda sul 'chi', in vero svela una nuova ed altra sfumatura nel considerare che un 'se stesso' anonimo e fungibile non può essere individuato; ancora una volta la struttura dell'uomo (come la struttura del linguaggio) fugge una 'fissazione purificante'³⁸ l'esser-uomo; la domanda sul 'chi' è infatti domanda sul senso e, come tale (§1), non riguarda un 'io puro'³⁹, astratto e indeterminato, ma il sé dello stesso interrogante: "dunque la domanda non suona 'che cos'è l'uomo?', né 'chi è l'uomo?' ma 'chi siamo noi stessi?' [...] 'l'uomo è un se stesso' ci si svela come domanda che prende noi stessi come direzione"⁴⁰. Con questo nuovo aggiustamento del tema e del cammino, Heidegger può invertire i termini del rapporto tra io dell'esser-uomo e singolo io, delineando un "io - determinato dal se stesso e non viceversa" perché "il carattere dell'ipseità non è una determinazione distintiva dell'io, ma l'uomo è ogni volta io e tu, noi e voi, e nel contempo originariamente se stesso"⁴¹. L'inversione comporta e conforta l'idea che la struttura del 'noi' non possa essere determinata quale mera sommatoria di più 'io', infatti "non possiamo come io isolati aggiungerci gli uni agli altri per ottenere nel noi una somma" nella quale il 'noi' prescinderebbe dalla qualità dei singoli 'io' ed assumerebbe una struttura differente rispetto a quella dell'io'. "Se dico 'io e io e io' – precisa Heidegger – non esco dall'io, ma continuo a ripetere me stesso.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 52.

³⁷ *Ivi*, p. 53.

³⁸ Cfr. B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, pp. 109, 112.

³⁹ *Ivi*, p. 80.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., pp. 54, 56. Come sostiene Heidegger, l'errore del pensiero moderno è consistito proprio nel non condurre la questione della soggettività a questo ulteriore punto riflessivo così "il se-stesso non è una determinazione distintiva dell'io". *Ivi*, p. 57.

⁴¹ *Ivi*, pp. 56, 60.

*Possiamo solo dire 'io e tu e tu' [...] questa in fondo però non è mai una mera numerazione*⁴².

Non è una numerazione perché, a differenza delle cose e degli enti non umani, l'io dell'uomo è espressione di un se stesso, è dunque unico ed infungibile, tale che è impossibile sommare più entità uniche per ottenerne una computazione quantitativa. L'io è qualitativamente unico; ciò però, sollecita ancora ad interrogarsi sulla qualità: *"il carattere del se-stesso, ora, [nota Heidegger] non è in senso prevalente un carattere proprio dell'io né del tu, né del noi né del voi"* non è – per dirla con Romano – un carattere oggettivizzante e fissante una identità formata⁴³, in quanto tale mercanteggiabile (nel 'mercato delle identità')⁴⁴ e determinabile convenzionalmente come maschera etero-imposta⁴⁵. *"Il carattere del se-stesso – continua Heidegger – è in certo senso oltre e prima di ogni io, tu, noi, voi"* e, in quanto tale, è anche *"non disponibile"*⁴⁶ da parte dell'io di ciascuno; 'si dà' – rileva Ricoeur – ma *"non si possiede"*⁴⁷, non è – si osserva con Romano – oggettivabile né, conseguentemente, spiegabile⁴⁸.

Il *rapporto ontologico* tra singolo io e se-stesso dell'uomo, tra *homo* e *humanitas*, attiene a quel preliminare della domanda sull'essenza dell'uomo che, nata dal *logos*, coinvolge il *nomos*, esistenzialmente; dimostrando, tra l'altro, la coalescenza tra *nomos* e *logos* nell'*anthropos*.

Se non è possibile – come detto – operare una numerazione e una sommatoria tra gli io è perché l'io non è un caso singolo, un esemplare, di una specie e di un genere. Come osserva Heidegger, *"il faggio, l'abete, la quercia, la betulla hanno in comune il carattere dell'albero. Albero è il genere rispetto alla specie degli alberi nominati"* non capita la stessa cosa tra *homo* e *humanitas*: *"la relazione è qui completamente diversa, priva di qualunque corrispondenza. Pur avendone l'apparenza, il se-stesso non è il genere. Io e tu, noi e voi non sono specie, gli io isolati non sono casi particolari"*⁴⁹.

⁴² *Ivi*, p. 60. E continua ancora Heidegger: *"il numero di molti tu non dà il voi come uno più uno più uno più uno dà il quattro"*. *Ivi*, p. 61.

⁴³ Cfr. B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 81.

⁴⁴ Cfr. ID., *Globalizzazione del commercio e fenomenologia del diritto*, Torino, 2001, p. 48.

⁴⁵ Cfr. ID., *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 79 ss.

⁴⁶ ID., *Male e ingiusto*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 88.

⁴⁷ P. RICOEUR, *Etica e morale*, Brescia, 2007, p. 74.

⁴⁸ B. ROMANO, *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 40.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., pp. 64-65.

Il rapporto tra singolo e *humanitas* propone allora il tema della 'determinazione'⁵⁰ duplice: sia del singolo (come se stesso) sia del senso dell'*humanitas*: che cosa specifica il singolo e lo rende tale? Cosa appartiene costitutivamente al senso dell'*humanitas*?

Ponendo la domanda 'chi siamo noi stessi?' sorge infatti l'esigenza di specificare il noi stessi ed il carattere del 'se stesso': se "*il noi non è un confluire di persone in una mera somma*"⁵¹, la risposta alla domanda sul noi stessi non può essere di tipo geografico, una determinazione spazio-temporale; "*è certamente possibile che di fatto la comunità di singoli uomini sia determinata con chiarezza grazie alle coordinate geografiche del luogo sul pianeta, che è assolutamente univoco; altrettanto possibile, poi, è che sia aggiunto il punto esatto in cui il pianeta, in base alla sua orbita, si trova all'interno del sistema solare e dello spazio. Nel contempo, può essere determinato in modo univoco il punto temporale, la posizione nella serie numerica degli anni, fino al giorno e all'ora. Noi stessi grazie a queste coordinate di qui ed ora siamo determinati come unici e irripetibili. Siamo però in tal modo davvero determinati?*"⁵².

A ben vedere si è potuto in tal modo stabilire il dove siamo – nel tempo e nello spazio – ma è rimasta estranea la questione del 'chi'. L'"unicità" e l'"irripetibilità" del noi per la *determinazione geografica*⁵³ ha 'univocamente' ed 'assolutamente' detto qualche cosa ma questo non esprime nulla del senso del noi, di quel senso interrogato nella domanda 'chi siamo noi stessi?'; le coordinate di determinazione sarebbero le stesse "*se al posto di uomini mettessimo gatti o cani o sassi. In nessun modo, grazie a queste coordinate, che sono corrette, siamo determinati*"⁵⁴.

"*Il noi* – osserva infatti Heidegger – *è qualcosa che ha il carattere della decisione. Come sia di volta in volta il noi dipende dalla nostra decisione, dato che ci decidiamo*"⁵⁵. Il singolo in tal modo si decide: "*siamo soprattutto noi stessi solo nella decisione, vale a dire ognuno per proprio conto*"⁵⁶ e – differentemente per quanto attiene la pietra, il gatto o il cane – nella decisione si dice il se-stesso del singolo ed il 'se stesso'

⁵⁰ *Ivi*, p. 80.

⁵¹ *Ivi*, p. 87.

⁵² *Ivi*, p. 80.

⁵³ Di spazio geografico e spazio del paesaggio tratta B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 63 ss.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 87.

⁵⁶ *Ivi*, p. 86.

del noi. Noi siamo uomini e, in quanto tali, soggetti che decidono e che si decidono perché dicono e si dicono; l'*humanitas* sarebbe allora da far risalire al carattere della decisione, al carattere, in altri termini, della *volontà*. Perché la decisione non è la chiusura nel 'fatto' deciso ma la dimensione ermeneutica e ontologica dell'atto della decisione⁵⁷ e, come tale, è una 'apertura-decidente'⁵⁸. La decisione si fa apertura perché non è decidere sul prima (passato) o sull'ora (presente) ma è orientare il poi (futuro); l'apertura è apertura al futuro del se stesso: "nell'apertura-decidente, l'uomo è anzi rinviato all'accadere futuro"⁵⁹, così collocando la questione del se stesso nella dimensione temporale della storia e (nei termini heideggeriani, della Cura)⁶⁰.

Il singolo uomo, a ben vedere, incide col suo decidere sulla stessa *humanitas* nella misura in cui mentre il nascere di un nuovo albero o di un nuovo animale non cambia la specie di animale ed albero, la nascita di un nuovo uomo arricchisce il senso dell'intera umanità, la riqualifica col proprio senso che è unico e personale non come esemplare di una specie ma come soggetto di una decisione. L'apertura della decisione, del resto, rappresenta proprio la non chiusura della decisione nel deciso e la sua costante rinnovazione; costantemente l'io decide chi essere e lo decide perché non si limita ad 'accadere' ma, esistendo, fa storia: "è chiaro – nota Heidegger – che accade storia solo in quanto vi sia l'uomo – non l'uomo come essere vivente, bensì l'uomo come uomo"⁶¹, "è la nascita dell'uomo ad essere già di per sé storia"⁶². L'apertura decidente è volontà e la volontà è "rispondere responsabile"⁶³.

Il decidere chi si è è in tal modo qualificazione dell'essere se stessi e dell'essere responsabili per se stessi e di se stessi. Ma aver nominato la responsabilità necessariamente comporta un riconoscimento della struttura storica dell'uomo come apertura decidente secondo un limite o

⁵⁷ Sulla differenziazione tra atto e fatto B. ROMANO, *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 51 ss.; nonché *Il diritto non è il fatto*, Roma, 1998.

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 109.

⁵⁹ *Ivi*, p. 112. cfr. ID., *Essere e tempo*, Milano, 2008, p. 1073 ss.

⁶⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 146 ss., 155 ss.; rilevanti argomenti sono discussi da A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività*, Torino, 2002, p. 160 nonché in A. ARGIROFFI - L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino, 2008, p. 186 ss.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 127.

⁶² *Ivi*, p. 122.

⁶³ *Ivi*, p. 170.

misura: il decidere chi si è non è un creare arbitrariamente il singolo, il decidere è limitante il singolo sia nei confronti del decidente sia nei confronti del deciso. Il singolo, decidendo chi è non può decidere di non essere quel singolo decidente, può decidersi e si decide costantemente iscrivendo un nuovo senso al suo esistere mondano ma lo fa come quel singolo incarnato dal quale non può fuggire. D'altro canto la decisione appartiene all'essere storicamente dell'uomo come "un decidere che si rinnova continuamente"⁶⁴ ma il deciso rimane iscritto nella storia non come semplice accaduto ma quale elemento dell'apertura-decidente, rimane elemento costitutivo di quell'accaduto che è proiettato nel futuro: "il farsi-essenza da cose antecedenti si determina a partire dal futuro; il futuro si determina a partire dal farsi-essenza da cose antecedenti"⁶⁵.

La responsabilità è qui rispondere per la decisione ma anche essere il singolo stesso; *decidere è libertà ma anche responsabilità*. Decidere è iscrivere un senso (*logos*) nella responsabilità del se stesso (*nomos*) secondo la modalità storica perché temporale propria dell'*humanitas*.

Il *dire-dirsi*, implicito nella libertà e nella responsabilità così presentate, è la presenza del linguaggio nell'*anthropos*: "nella misura in cui la potenza del tempo come temporalità costituisce la nostra essenza, siamo esposti all'ente rivelato, il che significa nel contempo che l'essere dell'ente ci è trasmesso"; è "nel linguaggio [che] accade l'esser-esposto all'ente, l'esser-rimesso all'essere"⁶⁶. Ma il linguaggio stesso "non compare nel soggetto incapsulato e dunque non serve come mezzo di trasporto [...] il linguaggio, in quanto ogni volta storico, non è mai altro che l'accadimento dell'esser-esposto all'ente nella sua totalità, essendo-esposto rimesso all'essere"⁶⁷.

Il *logos* è dunque non mezzo di trasmissione di messaggi ma modalità di rapporto tra l'uomo e l'essere; nel *logos* come manifestatività dell'ente in quanto tale si può intendere la *verità*.

Ma l'uomo, il singolo uomo, non è un 'soggetto incapsulato', dal *logos* è posto dinnanzi all'essere, tale posizionamento è indiretto⁶⁸ perché il

⁶⁴ *Ivi*, p. 159.

⁶⁵ *Ivi*, p. 165.

⁶⁶ *Ivi*, p. 234.

⁶⁷ *Ivi*, p. 235 (corsivo mio).

⁶⁸ La critica alla 'via corta', forse troppo corta, dell'uomo con l'essere impedisce ad Heidegger un accesso all'etica e una considerazione maggiore della capacità rivelativa del diritto, colta invece da Romano; cfr. W. MARX, *Gibt es auf*

tramite è l'altro uomo, è la relazione che lega l'uno all'altro. Se, come osserva Romano, il dire è sempre un dirsi, questo dirsi è sempre un dirsi all'altro uomo⁶⁹. La struttura di questo dirsi con l'altro è quella, accogliente e non misconoscente, del *riconoscimento*⁷⁰.

La condizione della non incapsulazione del soggetto, la condizione per la non 'fissazione'⁷¹ del singolo uomo nell'epigrafe funeraria⁷² di una maschera, è il luogo nel quale la relazionalità avviene e si presenta, il luogo del *nomos* che, nel suo primo presentarsi afferma l'obbligo del riconoscimento dell'altro ed il divieto della sua esclusione.

Il *nomos* si struttura come il linguaggio che è discorso perché è nell'essere uomo; nella struttura storico-temporale dell'*humanitas* c'è la garanzia e la custodia obbligatoria e vincolante del diritto. Vincolo e obbligo che – interni all'esser-uomo – costituiscono la misura ed il limite del singolo che può volere e volersi ma senza poter rinunciare a se stesso, può decidere e decidersi orientando così il senso dell'*humanitas* ma senza potersi rinunciare o poterla cancellare.

Riconoscere "la storia come l'essere che contrassegna l'uomo" e intendere che "l'essere dell'uomo è storico"⁷³ significa, nella direzione di Heidegger, affermare la finitudine umana e svelare che la libertà è possibile proprio per l'essere finito dell'uomo e cioè per l'essere responsabile. Senza riuscire a esplicitare fino in fondo le conseguenze in termini di *nomos*⁷⁴, Heidegger sollecita a pensarne la collocazione ontologica: "l'essere dell'uomo come essere storico ha la sua durata non per il fatto di essere semplicemente presente nel proseguire, come gli altri enti, ma perché fa durare l'esser-esperto del suo essere e lo fonda

Erden ein Maß?, Hamburg, 1983, p. XV ss.; di 'via corta' heideggeriana ha parlato P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, 1995, p. 20.

⁶⁹ B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, cit., p. 11.

⁷⁰ ID., *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Roma, 1986.

⁷¹ ID., *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 49 ss.

⁷² L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno, centomila*, Torino, 1994, p. 188.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., pp. 153, 154. Sul punto, cfr. la questione teoretica precisata da A. PUNZI, *Dialogica del diritto*, Torino, 2009, p. 50.

⁷⁴ Di qui la lettura critica che ne compie B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 93 ss.; nonché *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano, 1969.

*nell'apertura-decidente*⁷⁵ affermandolo come modo dell'essere: che *"dev'essere responsabile di essere"*⁷⁶.

Svolgendo quanto non del tutto pensato, con Romano è possibile evidenziare come proprio la finitudine umana sia *"la condizione stessa del senso esistito quale opera, sempre in formazione, tra un senso-già-dato e la creazione-di-senso"*⁷⁷; la finitudine quale 'limite' consiste a ben vedere nella misura che consente – come osserva Heidegger – di *"contemplare la sua vera profondità"*⁷⁸. Limite che – nota Romano riprendendo il luogo heideggeriano – è *"limite della modalità di essere dell'uomo ed un tale limite si presenta come il confine [...] è il linguaggio, che appartiene solo all'esistente e ne segna la specificità che confina"*; la finitudine umana, illuminata dal *logos*, è aperta all'onto-logico *"linguaggio-discorso, ossia come opera di 'senso' nella relazione tra soggetti parlanti"*⁷⁹.

I termini – anche veritativi – nei quali l'esercizio del discorso tra parlanti è ricerca di senso, rendono il *logos* 'condizione-limite' e assieme condizione-di-possibilità; l'onto-logico si fa infatti predicazione relazionale, 'disassoggettamento'⁸⁰ e garanzia nel *nomos*. Il diritto, *nomos*, è – scrive Romano – *"il continuo riprendere l'unità dell'essere-altro"*⁸¹ con l'altro; relazione di riconoscimento e relazione veritativa: *"la verità o la non-verità si discutono, rispettivamente, nel riconoscere o nell'escludere, che qualificano la relazione tra i soggetti parlanti: le regole della relazione [nomos] sono le regole del discorso [logos] [...] [così che] la verità esistita è la relazione di riconoscimento incondizionato ed universale, la non-verità è il rapporto di esclusione"*⁸².

Il nesso coalescenziale tra *logos* e *nomos* si svolge tutto entro la relazione linguistica-giuridica, evidenziando l'*anthropos* in quella duplicità che lo compone di *homo* e *humanitas*. Il cui limite-'misura'⁸³, *logico perché onto-logico, è libertà*.

Ma una libertà fortemente informata alla, perché incarnata nella, relazione; se infatti *"il punto di partenza – come osserva Ricoeur – [...]"*

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 227 (corsivo mio).

⁷⁶ *Ivi*, p. 226.

⁷⁷ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 13.

⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 33.

⁷⁹ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica*, cit., p. 14.

⁸⁰ ID., *Diritto ed assoggettamento*, Roma, 1990, p. 13.

⁸¹ B. ROMANO, *Il diritto strutturato come il discorso*, cit., p. 77.

⁸² *Ivi*, p. 36.

⁸³ Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1991, p. 292.

non può non trovarsi nella libertà”, questa “si pone ma non si possiede”⁸⁴; è ‘iniziativa’ – per dire con Pareyson⁸⁵ – perché è “esercizio della libertà” che diviene “pienezza”, “relazione con altro, rapporto con l'essere”⁸⁶.

Logica perché ontologica, si può notare con Fabro, “la persona non è un tutto, è una possibilità responsabile, responsabile mediante la libertà” e “la responsabilità non è altro che il porsi in atto della libertà”⁸⁷.

In questo nesso tra libertà e responsabilità, la qualità della relazione è veritativamente – con Romano⁸⁸ – colta nel nesso coalescenziale tra *logos* e *nomos*.

3. Arte e storia del diritto: uno spunto

La logica come *λογική* svela l'interrogazione ontologicamente ‘rivelativa’⁸⁹ perché veritativa. A *λογική* – del resto – bisogna aggiungere, come precisa Heidegger, *ἐπιστήμη*⁹⁰ dove l’“avere un sapere di qualcosa”⁹¹ è già *τέχνη*. Non sembra una divagazione inutile la precisazione heideggeriana: “il termine *τέχνη* si collega alla radice *τέκω* [...] il senso autentico di *τέκω* – per lo più ancora nascosto – non è il fare e il costruire, ma l'umano portar fuori qualcosa nel non nascondimento; portare qualcosa nel non nascondimento, affinché dispieghi la sua presenza [...] a compiere questo produrre, inteso come portar fuori, è l'uomo”⁹². Se la *τέχνη* è il portar fuori il nascosto, *τέχνη* è la modalità di *ἀληθής*: *ἐπιστήμη* (sapere di qualche cosa) e *τέχνη* (portar fuori) hanno una ontologica qualificazione veritativa.

Ma come l'uomo 'porta fuori'? E 'chi è' l'uomo nel suo portar fuori?

L'uomo nel suo portar fuori è storicità (§2) che si offre nella relazionalità⁹³; l'essere dell'uomo è storico perché temporale, nella

⁸⁴ P. RICOEUR, *Etica e morale*, Brescia, 2007, p. 74.

⁸⁵ L. PAREYSON, *Iniziativa e libertà*, Milano, 2005.

⁸⁶ ID., *Interpretazione e storia*, Milano, 2007, p. 204.

⁸⁷ C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Casale Monferrato, 2000, pp. 99, 94.

⁸⁸ B. ROMANO, *Il diritto strutturato come il discorso*, cit., p. 19 ss.

⁸⁹ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, 197.

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 3.

⁹¹ ID., *Eraclito*, cit., p. 132.

⁹² *Ivi*, p. 133.

⁹³ B. ROMANO, *Ortonomia della relazione giuridica*, Roma, 1997, p. 265 ss.; ID., *Il giurista è uno 'zoologo metropolitano'?*, Torino, 2007, p. 51 ss.

modalità della durata, la storicità 'essenziale' è posta nella misura della giuridicità 'preliminare'. Il *logos* del dire-dirsi⁹⁴, custodito dal *nomos* del durare⁹⁵ sono espressione ed esprimono l'elemento relazionale primo dell'*anthropos*⁹⁶: il *pathos*.

Come osserva infatti Romano, "la verità dell'esistere-coesistere non consiste nella sola correttezza logico-formale di enunciati 'razionali', non si esaurisce nell'attività sistematoria, produttivo-cognitiva, delle 'nude norme', ma riguarda l'affettività, il 'come ci si sente con se stessi nelle relazioni con gli altri', regolate secondo le alternative dell'io profondo", secondo le "alternative iniziali e non-disponibili della relazione giuridica": "il riconoscere o l'escludere l'altro e dunque il giusto e l'ingiusto"⁹⁷.

In tal senso la relazione linguistica non è marcata da autoreferenziale logico-logia⁹⁸, non è 'logotecnica'⁹⁹, ma è già segnata dal *nomos*, è già relazione *patica*. La logica, intesa non come segnica *adaequatio*¹⁰⁰, ma come onto-logica struttura dell'antropo-logica 'haecceitas'¹⁰¹ dell'individuo (proprio in quanto *λογική*), è apertura al patico; *ragione patica* che si fa misura della *ragione pratica*: si fa – proprio secondo Romano – "logica esistenziale del dialogo"¹⁰². Il dialogo, infatti, nell'ordine del *logos* è momento esistenzialmente svelante (dire/dirsi) l'abisso della verità¹⁰³; è intreccio di *logos* e *pathos*, è presenza del *nomos*: "il *pathos* essendo l'origine del senso esistenziale che illumina la coalescenza della triadicità del *logos* e della terzietà del *nomos*"¹⁰⁴.

⁹⁴ ID., *Filosofia del diritto*, cit., p. 11.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

⁹⁶ ID., *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 198 ss.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 209-208.

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Logica e linguaggio*, cit., p. 46; cfr. anche *Principi metafisici della logica*, cit., p. 115 ss.

⁹⁹ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 209 e cfr. più ampiamente *Assoggettamento, diritto, condizione logotecnica*, Roma, 1992.

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 9.

¹⁰¹ M. HEIDEGGER, *Introduzione all'estetica*, Roma, 2008, p. 113.

¹⁰² B. ROMANO, *Nietzsche e Pirandello*, cit., p. 31.

¹⁰³ Cfr. sull'abisso della libertà, L. PAREYSON, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*, in 'Annuario Filosofico', 1994, n. 10, p. 80 ss., ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 466 e sull'abisso dell'essere, M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 193.

¹⁰⁴ B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 228.

Ma il *pathos* (inteso da Romano) come 'apertura affettiva'¹⁰⁵, il *pathos* che si dice nella relazione tra affettività è – non secondariamente – l'io che (anche per Heidegger) con la relazione si 'afferra' e si 'decide': "*alla decisione appartiene un afferrare-se-stessi*"¹⁰⁶. L'io che è umano solo in quanto decide ad afferra è proprio quello che illumina di senso l'*humanitas*; avverte che "*affar suo è affermare l'umanità [...] [e] mentre comprende l'affar suo, l'uomo inizia ad affermare l'umanità, la storia comincia e l'uomo stesso comincia*"¹⁰⁷. *Humanitas* 'detta' dunque dell'io singolo nell'atto di essere e di essere-con-l'altro: "*L'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza*", comporta che l'essenza dell'*humanitas* sta nella storia iscritta come senso (la storia scritta nell'atto di 'afferrare' e 'decidere') dall'essere "*nel suo 'da-essere'*"¹⁰⁸ così che l'essere dell'uomo – osserva Marini – "*non è un dato [...] ma una domanda*"¹⁰⁹.

In questi termini – almeno nella lettura che si compie attraverso Romano – la libertà del 'da-essere' è responsabilità ('rispondere responsabile') e l'essere 'dev'essere responsabile di essere', secondo le espressioni di Heidegger. Dove l'afferrare e l'afferrar-si, il decidere ed il decider-si non è costitutivo, non agisce *ex nihilo* ma è espressivo del 'non disponibile' (Romano). La storia dell'umanità, infatti, non inizia certo col singolo io; importanti le parole di Ricoeur: "*nascere vuol dire apparire in un mondo dove si è già parlato prima di noi*" perché "*nessuno crea il linguaggio; lo mette solo in movimento o meglio in opera*"¹¹⁰ perché la libertà nell'agire relazionale e dell'essere-umano – dice ancora Ricoeur – "*si pone [...] [ma] non si possiede*"¹¹¹; la storia che inizia quando l'uomo esercita – come scrive Heidegger – 'l'affar suo' è quella del singolo io che, al momento della nascita e con la sua nascita, – osserva Romano – illumina di nuovo senso il senso dell'*humanitas*¹¹² (è così 'domanda' e non 'dato'). In questi termini è impossibile che il 'noi' sia mero prodotto di sommatoria, come nota

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 207.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Introduzione all'estetica*, Roma, 2008, p. 117.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 34, 35.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 131.

¹⁰⁹ A. MARINI, *L'impulso incessante e le sue metamorfosi*, *Introduzione a M. HEIDEGGER, Essere e tempo*, cit., p. XIII.

¹¹⁰ P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1988, p. 55.

¹¹¹ *Id.*, *Etica e morale*, cit., p. 74.

¹¹² B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'*, cit., p. 70 ss.

Heidegger, e che sia forma collettivizzata: nota Romano "L'io è *singolare-individuale, personale e non plurale-collettivo, impersonale*"¹¹³. Il 'noi' è relazione tra io, è l'esercizio di *haecceitas* che compone la storia, singolare e sociale, dell'*homo* e dell'*humanitas*.

È all'insegna del *pathos* che la storia – personale e collettiva – dell'*homo* e dell'*humanitas* è scritta; scritta come storia che dura e non solo come attimo che accade e sfugge: una storia che non è l'accadere dell'attimo ma che solo nell'attimo del *pathos* si vivifica. Qui, nell'attimo del *pathos* che è storia, il *nomos* è (anche) *logos* ed il *logos* (anche) è *nomos*.

Friburgo – Reggio Calabria, marzo 2010

¹¹³ ID., *Filosofia della forma. Relazioni e regole*, Giappichelli, Torino, 2010, cap. 1, in corso di stampa, nonché *Il compimento del soggettivismo come prassi democratica ed estinzione del diritto*, Milano, 1981, p. 19 ss.