

BRUNO ROMANO
MATERIALI DIDATTICI A.A. 2022-2023

A

SARTRE 'NOI SIAMO I NOSTRI PROPRI FIGLI'
ISTITUIRE E DARE SENSO – FINK/HARTMANN –

Impiegando il lessico delle opere di Fink, si può affermare che il diritto ed il gioco appartengono ai *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*¹.

Dove esistono esseri umani sono presenti sia le norme giuridiche del loro relazionarsi, sia quei comportamenti che manifestano gli elementi propri ed esclusivi del giocare che, nel suo svolgimento, è tale perché è disciplinato da regole.

Diritto e gioco si mostrano come fenomeni che le persone non trovano già in natura, cosa che invece si deve dire per i fenomeni della quotidianità riconducibili alla fisica, alla biologia, alla meccanica, etc. Una prima dimensione che avvicina la struttura di un ordinamento giuridico e quella di un definito gioco, e delle condotte ludiche che vi appartengono, si manifesta nel descrivere questi due ambiti nel loro sorgere dall'*opera umana dell'istituire, del 'dare senso'*.

Nessun sistema giuridico si trova già presente in natura quando nascono degli esseri umani, così deve dirsi parimenti per qualsiasi definita modalità del giocare. *Diritto e gioco sono istituiti dalle persone* e sono ontologicamente radicati nella costituzione relazionale delle condotte umane, confermando la massima *unus homo, nullus homo*, che esprime la struttura intersoggettiva di ogni soggetto. *L'io non è senza il tu*². È un soggetto parlante nel dialogo,

¹ Cfr. E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, Pisa, 2006.

² Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, 1989, pp. 225 ss.; B. Stiegler, *Amare, amarsi, amarci*, Milano, 2014, pp. 98 ss.

che è tale dispiegandosi tra una persona – *io* – ed un'altra – *tu* –, nel movimento interpersonale del domandare e del rispondere.

Relazionarsi giuridicamente e compiere attività ludiche sono due dimensioni esistenziali ascrivibili esclusivamente alla peculiarità della condizione umana, poiché negli altri enti non-umani è assente qualsiasi elemento che possa essere riferito al fenomeno del diritto ed a quello del gioco.

I rapporti tra gli animali non sono disciplinati da un ordinamento giuridico, istituito dall'*opera legislativa* e concretizzato dall'*attività giurisdizionale* di un terzo, sopra le parti, che incide in modalità tali da garantire l'*isonomia*, ovvero l'essere tutti uguali davanti alle norme di un sistema giuridico, e l'*isegoria*, ovvero l'esercizio del diritto di ogni *io* a prendere la parola nel trovarsi insieme dei componenti di una comunità di parlanti. Qui le persone discutono sulla selezione delle qualità degli scopi e dei mezzi per perseguire quel che si intende come il bene-giusto, nell'inscindibile composizione armonica del *singolo-unico* e della *società*, costituente l'ambito essenziale alle condotte di ogni *io*, che sempre si riafferma come esistente nella coesistenza: *unus homo, nullus homo*.

Un individuo è un *io* nell'eccedere la nuda continuazione della vita, ovvero nel formulare delle domande, che, nella ricerca del senso, attendono delle risposte, enunciate da un altro, da un *tu*, non padroneggiabile dall'autore del domandare, poiché qualsiasi domanda è pienamente tale in quanto attende la risposta non anticipabile, non contenuta nella domanda, ma concepita ed enunciata da un *tu*, autore della risposta. *L'io ed il tu attivano il parlare nel dialogare*. Il parlare dell'*io* con l'*io*, con se stesso, non è il domandare, non avvia l'entusiasmo e l'attesa rivolti al *tu* che risponde, illuminando la meraviglia, la sorpresa, dimensioni esclusive degli esseri umani. Nel non-umano è assente la meraviglia, che apre l'itinerario istituito il *passaggio dalla natura alla cultura*.

Le relazioni umane si liberano, dal loro essere abbandonate alla forza naturalistica di chi è più forte, solamente quando accedono alla ricerca del senso della relazione, che primieramente si presenta con le *regole del dialogare*. Sono le regole destinate a custodire la reciprocità del riconoscimento dell'*io* e del *tu*, nel loro essere l'uno

essenziale all'altro affinché possano esercitare il *linguaggio*, formativo ed espressivo del *pensiero*³.

L'osservazione fenomenologica mostra che non vi può essere alcun pensiero se non nella struttura propria del linguaggio, anche quando il pensiero non viene espresso-esternato nelle parole, ma rimane muto nell'interiorità del soggetto del pensare, che ne concepisce ogni sua articolazione in parole non comunicate, in connessioni di frasi, ovvero di quegli elementi che sono propri del linguaggio discorsivo. Tutto ciò anche quando tali elementi rimangono all'interno della muta vita interiore dell'io. Emerge che *l'essere umano è tale nel pensare, esercitato in connessioni strutturate e regolate come gli elementi del linguaggio*.

In questa direzione, si legge in Fink: «essenziale ... è il momento della regola del gioco. Il giocare è tenuto insieme ed è costituito da obblighi, è limitato nel cambiamento arbitrario di ogni azione, non è totalmente libero da vincoli. Se non venisse posto e non venisse accettato alcun vincolo, non si potrebbe nemmeno giocare»⁴, così come non si potrebbe neppure pensare e parlare.

Il diritto ed il gioco configurano le *relazioni giuridiche* e le *relazioni ludiche* mediante l'istituzione di regole-norme, che disciplinano l'esistenza dell'essere umano nelle diversificate, ma sempre presenti, forme della coesistenza, oltre ogni presunta, vuota autosufficienza di un *io* senza un *tu*.

Le regole-norme sono istituite dagli esseri umani e conferiscono una forma, 'danno un senso', al loro esistere insieme, che, quanto al fenomeno del *diritto*, accompagna la condizione umana dalla nascita alla morte, come significativamente si può osservare nell'incidenza, giuridico-legale, dei certificati di nascita e di morte. Il fenomeno del *gioco* invece non è presente nell'interezza temporale dell'esistenza del singolo e della sua relazione con gli altri, ma dura solamente per un tempo, quello voluto e scelto per giocare. Dopo quel delimitato darsi temporale del gioco, ogni singolo io ritorna nell'inevitabile quotidianità non ludica della sua esistenza e della sua coesistenza.

³ Cfr. F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Milano, 1998, pp. 146 ss.

⁴ E. Fink, *Oasi del gioco*, Milano, 2008, p. 23.

Il diritto ed il gioco sono accomunati dal mostrare il singolo essere umano nella contemporanea duplicità del suo presentarsi in un *ruolo* e dell'esistere come *se stesso*, eccedente le configurazioni date ad una determinata figura funzionale ai diversi ruoli sociali. Questa condizione del singolo viene nominata con l'espressione *differenza egologica*, che presenta la scissione e l'unità dell'io nel *ruolo* che assume e nell'esisterlo come *se stesso*.

In qualsiasi dimensione dell'esperienza giuridica relazionale, ogni io è presente assumendo un *ruolo*, che lo definisce, ad esempio, come il venditore, il testatore, l'autore di un atto di violenza verso una persona, etc.

Nei ruoli, che hanno un rilievo *giuridico* oppure *ludico*, l'io però è presente come autore responsabile, come colui che, nelle relazioni, risponde con l'interezza del *se stesso* e non nei limiti del *ruolo* che svolge. In ogni situazione appartenente al diritto – *relazioni giuridiche* – oppure al gioco – *relazioni ludiche* –, la persona assume una funzione, ma la esercita secondo le intenzioni-volizioni personali, uniche, originali, creative, proprie della totalità del suo io, del *se stesso*, oltre i confini delle molteplici regioni delle diverse modalità del *ruolo* eseguito, esistendo sempre nella *differenza egologica*, prima nominata.

Si descrive e si analizza che il diritto ed il gioco sono due fenomeni appartenenti esclusivamente agli *esseri umani*, che così si colgono nella loro differenza rispetto agli altri *viventi non-umani*. Al riguardo si legge in Fink: «molti animali ci superano per acutezza di sensi. L'uomo però ha facoltà specifiche, che lo sollevano al di sopra di qualsiasi animale. Egli ha la facoltà di produrre oggetti utili: può fabbricare cose, che altrimenti non esisterebbero, che nel loro essere dipendono interamente dall'essere dell'uomo; egli ha la facoltà dell'ideazione del pensiero astratto e quindi un metodo razionale che gli permette di padroneggiare i suoi bisogni vitali. Egli ha inoltre un senso per distinguere 'bene e male', una coscienza morale, una cognizione delle strutture fondamentali del mondo etico e delle sue varie istituzioni»⁵, centralmente delle *istituzioni giuridiche*.

⁵ E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma, 1969, p. 41.

Viene qui fatto rinvio esplicitamente all'*opera dell'istituire=dare senso*, come propria ed esclusiva degli esseri umani e tale da costituire l'origine sia del *diritto*, sia del *gioco*.

Fink scrive: «la pietra, l'albero, l'animale ... si presentano ... nel nesso dell'unità globale dell'universo ... Essi sono 'nel mondo', ma nello stesso tempo chiusi al mondo ... L'uomo [invece] non esiste semplicemente e immediatamente: egli è in rapporto stabile e continuo col suo proprio essere e con l'essere di tutte le cose»⁶. Si legge qui che *unicamente l'io è in relazione con se stesso*, aperto all'interrogarsi dialogicamente sulla peculiarità della direzione qualificativa del senso nel suo rapporto con gli enti del mondo che lo ambientano. L'essere umano, pertanto, è contemporaneo con gli elementi che lo situano in una determinata condizione ed è anche contemporaneo rispetto da una tale prima contemporaneità, appena descritta nel trovarsi dell'io ambientato-riferito inevitabilmente agli enti che lo circondano.

Emerge così che la temporalità specifica dell'io è una *contemporaneità doppia*, ovvero, come ora delineato, è *sia una prima contemporaneità* con gli elementi dell'ambiente di ogni essere umano, *sia una seconda contemporaneità* rivolta alla prima. Pertanto, l'io si rapporta alle cose, nella contemporaneità, rivolgendosi però a se stesso, aprendo uno spazio tra la *prima contemporaneità* – il suo trovarsi compresente con una pluralità/complessità di elementi – e la *seconda contemporaneità*, consistente nell'esistere volgendosi ad una tale pluralità/complessità.

Esistendo tra la prima e la seconda contemporaneità, l'essere umano è l'io, è sempre chiamato a *dire di se stesso dicendo sulle cose*. È sospeso davanti ad un interpretarsi nell'interpretare quel che costituisce l'insieme del suo essere in situazione. Questa qualificazione dell'io, esistente in una tale *doppia contemporaneità*, ne presenta l'inevitabilità della scelta, della decisione, della selezione delle modalità del volgersi alla prima contemporaneità, configurando così gli atti incessantemente formativi della sua personalità, *mai* definitivamente compiuta e *sempre* responsabile-imputabile.

Gli enti non umani – cose, vegetali, animali, macchine cosiddette intelligenti, etc. – si trovano solamente nella

⁶ Ivi, pp. 42-43.

contemporaneità semplice, dove ogni ente è situato in un rapporto di compresenza con altri, mai accedendo alla *seconda contemporaneità*, quella doppia, costitutiva dell'io, che si trova sospeso nel prendere dialogicamente posizione davanti a delle alternative, a degli *aut-aut*, nascenti dalla prima contemporaneità. Queste alternative non sono disciplinate dalle regole-leggi della fisica, della meccanica, della biologia, etc., ma ricevono una disciplina, una forma normativa radicata nell'opera del 'dare senso', dell'*istituire le leggi*', non già date in *natura*, ma concepite e poste dagli esseri umani in una *cultura*, sia nel dar vita ad un *sistema giuridico*, sia nel far sorgere l'*ordine di un gioco*.

Ci si chiede: nell'istituire le regole, un *io*, parlante-dialogante con un *tu*, può concepire, selezionare ed istituire qualsiasi contenuto oppure la sua opera istituyente ha dei limiti? Si tratta di *regole regolanti regolate* oppure di *regole regolanti secondo una possibilità dove tutto è possibile?*

Questa seconda direzione, come progressivamente si vedrà con Sartre, concepisce un essere umano che – si legge in Fink – può orientarsi secondo «un ripiegamento dell'essenza umana su se stessa ... nel tentativo di fondare l'umanità su se stessa»⁷. In enunciazioni totalmente esplicite, Sartre scrive: noi «siamo *i nostri propri figli*, la nostra invenzione comune»⁸, ci produciamo-inventiamo senza limiti, ovvero siamo totalmente padroni di noi stessi, autori di una possibilità dove tutto è possibile. Si comprende così il perché delle riflessioni proposte nelle pagine di questo studio su *diritto* e *gioco*, concepite muovendo da Sartre e da Fink, dove si colgono elementi di comunanza e di differenza.

Nell'istituire un *ordinamento giuridico* non sono sensatamente argomentabili norme che violino l'*isonomia* e l'*isegoria*, costitutive della Democrazia e dello Stato di diritto, radicati nella terzietà dell'attività legislativa e dell'attività giurisdizionale. Proprio per la loro dimensione terza, sopra le parti, queste due attività garantiscono alle persone il superamento dell'assoggettamento assoggettate alla casualità controgiuridica della forza più forte e vincente, ossia alla contingenza di quelle forme di

⁷ Ivi, p. 246.

⁸ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, II, Milano, 1963, p. 97.

vita che sono più vitali, più ‘spirituali’, nel loro imporsi, in una *nuda lotta per la vita o per la morte*⁹. Qui si può alludere anche a quella lotta che può registrare il naufragio del Singolo nel movimento assorbente e dissolvente esercitato dal Tutto, dallo Spirito Assoluto, eternamente ritornante nella circolarità delle fasi di una logica dialettica che nientifica il Singolo, l’Unico, analizzato e descritto, con estrema radicalità, da Stirner nell’opera *L’unico e la sua proprietà*.

Nell’istituire un *gioco*, le regole poste possono avere, ad esempio, anche contenuti sottratti alla verità-movimento dello Spirito Assoluto di Hegel. Si allude a quei contenuti regolativi radicati nella cieca casualità, nella dimensione contingente di una singola situazione che vince, come esemplarmente si osserva nei giochi d’azzardo e nei giochi che vedono come vincitore chi è più forte, chi ha una vitalità biologicamente vincente, così come in quelle modalità ludiche riferibili alla lotta, alla contesa fisica.

L’analisi e la riflessione sui due fenomeni del diritto e del gioco sollecita a cogliere che, a differenza del diritto, il gioco non ha il suo scopo nella ricerca del vero-bene-giusto, non è primieramente orientato a garantire all’io la sua dignità, la *realtà* della singola persona, ma presenta una peculiare connessione di *realtà ed irrealtà*, in modalità dove però «la frase: qualcosa è reale o irreali, si contraddice da sé ... perché ‘qualcosa che non è reale’ è però reale come rappresentazione di un irreali»¹⁰ nel giocare. Questo è quel che viene mostrato dal *ruolo* nel gioco, confermando che certo tale ruolo è reale e che chi lo esercita lo mostra anche nella sua irrealtà, in quanto ne presenta i limiti esibendolo nell’esercizio della piena ‘realtà’ del *suo se stesso*, irriducibile ai confini della sola ‘irrealtà’ di un ruolo, svolto nel gioco.

Diritto e gioco sollecitano la riflessione sul singolo essere umano, specificamente sul *rapporto tra il singolo ed il giudizio*.

Diritto, gioco e giudizio sono accomunati dall’opera umana, del ‘*dar senso*’, che ha una chiarificazione nel pensiero di Nicolai Hartmann, specificamente in uno studio apparso nel 1934 e pubblicato nel volume *Ontologia dei valori*¹¹.

⁹ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, 1996, pp. 21 ss.

¹⁰ E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, cit., p. 84.

¹¹ Cfr. N. Hartmann, *Ontologia dei valori*, Brescia, 2011, pp. 107-172.

L'essere umano, si legge in Hartmann, ha la sua pienezza nel 'dare il senso', inteso, «come suo diritto sul mondo e come sua destinazione in esso»¹².

Il diritto si manifesta nell'io, nel singolo, come *dare senso*, ovvero come non limitarsi di ogni essere umano ad uno stare a vedere il mondo secondo le leggi naturali, non istituite, della fisica, della chimica, della biologia, etc. Superando un tale limitarsi, il singolo io, in relazione dialogica con gli altri, iscrive nel mondo una ipotesi, una *creazione di senso*, che, in quanto tale, non è già presente nella *natura*, ma viene pensata e voluta da un essere umano che parla con gli altri nella *cultura*, confrontando la sua ipotesi-creazione di senso con le altre ipotesi concepite e discusse in un dialogare senza censure, dunque garantendo sia il consenso sia il dissenso.

Il '*dare senso*' è pertanto situato oltre un mondo integralmente compiuto, saturo di un 'senso' secondo fini già dati nella *natura*, mancante della *cultura*. È situato anche oltre una semplice, contingente composizione di eventi, come significativamente viene descritto nel *clinamen* di Lucrezio, nel suo *De rerum natura*. Lucrezio osserva lo spostamento casuale di molti elementi-atomi che, nel loro 'cadere', si aggregano senza alcun fine che ne orienti il comporsi secondo un senso regolativo.

Con attenzione a queste prospettive, Hartmann sostiene che per l'essere umano «la sua libertà è il potere di dare senso ... è ... un potere che in effetti detiene egli soltanto»¹³; certamente non si tratta di un potere attribuibile alle cose, ai vegetali, agli animali ed oggi alle cosiddette macchine intelligenti, funzionanti con le operazioni algoritmiche-computazionali connesse ad una intelligenza artificiale.

Quanto alla questione del senso, Hartmann scrive: «il senso non ha il modo d'essere di un in sé, non è qualcosa di reale. Il senso è qualcosa che può sussistere solo 'per qualcuno'; ha bisogno dell'uomo, ha la forma dell'«essere per lui»»¹⁴.

Si afferma qui che tutto quanto concerne il senso è connesso all'essere umano, dunque, in sua assenza non si può avere

¹² Ivi, p. 157.

¹³ Ibidem.

¹⁴ N. Hartmann, *Ontologia dei valori*, cit., p. 158.

neppure alcuna forma di riflessione sul senso. Né le cose, né gli enti non-umani, né, per i teologi, Dio possono avere riferimenti al senso, al dubbio che anima l'opera dialogica di ricerca del senso.

In «un ordine prettamente teleologico del mondo ... non potrebbe sussistere la libertà del volere [dell'io] ... sarebbe troncata *a limine*; ... tutto ciò che deve accadere sarebbe deciso a sua insaputa; egli stesso non potrebbe decidere alcunché ... Il determinismo teleologico ... è il vero annientamento della libertà ... Non ammette alcuna determinazione che non provenga da se stesso ... l'essere libero sarebbe condannato all'impotenza, il senso verrebbe volto in controsenso»¹⁵, negando ogni possibile questionare sul 'dare il senso', sull'*istituire*' le forme-regole del *diritto* e del *gioco*.

La libertà dell'io si presenta quando vi sono dei 'vuoti di senso', ossia quando non è tutto già determinato secondo una visione teleologica totale, senza lacune. In un versante opposto al 'determinismo teleologico', la libertà si presenta parimenti quando tutto non è lasciato soltanto al combinarsi occasionale degli elementi, all'aggregarsi, casuale e senza fini voluti, di elementi-atomi, come si è accennato facendo riferimento al *clinamen* di Lucrezio.

Hartmann invita ad osservare che «laddove la libertà non abbia spazio, non vi è differenza tra bene e male»¹⁶ ed analogamente neppure differenza tra giusto ed ingiusto.

Si presenta questa successione fenomenologica: unicamente quando l'io si trova davanti al suo principale compito esistenziale-coesistenziale, quello di 'dare senso', solo allora esiste ed è esposto al rischio della *libertà*, che si manifesta tale davanti all'*alternativa tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto, etc.* L'io riceve luce dal questionare dialogico sul senso, che lo espone alla sua libertà nell'orientarsi verso il bene o verso il male, verso il giusto o l'ingiusto, etc. Lì dove non è presente il 'dare senso' sono assenti la libertà, il bene ed il male, la giustizia e l'ingiustizia, l'armonia e la disarmonia: quel che accade fuori dal 'dare senso' non ha alcuna qualificazione morale, giuridica, estetica.

¹⁵ Ivi, pp. 160-161.

¹⁶ Ivi, p. 161.

Muovendo da queste ultime riflessioni, si prende atto che il fenomeno del diritto ha un suo iniziale contenuto principale nel *diritto di dare senso*, costitutivo della formazione interpersonale della personalità dell'io, autore della *storia del singolo e della comunità*, nel passaggio *dalla natura alla cultura*. Nell'opera di Fink, questo passaggio viene compiuto dal *lavoro* umano, ossia «da un 'produrre', [da] un operare su ciò che non è così per natura»¹⁷, ma è il risultato dell'opera della cultura.

Esclusivamente all'essere umano, 'chi' del *lavoro della cultura*, appartengono i fenomeni del diritto e del gioco. Specificamente, il fenomeno del diritto entra nella concretezza del mondo coesistito mediante la *centralità dell'esercizio del giudizio giuridico*, orientato al superamento delle controversie tra gli esseri umani e dunque rivolto alla ricerca di una relazione giusta, storicamente ambientata in un definito ordinamento giuridico, nella legalità di un tempo e di una comunità, avendo presente che la *legalità* non sgrava gli umani dalla ricerca della *giustizia* e che però nessun singolo e nessuna comunità detengono la conoscenza integrale della giustizia, ma la cercano in una sua presentazione definita, in una legalità storicamente istituita.

Ripercorrendo la sequenza di questi passaggi, si coglie che *dare il senso* comporta nelle relazioni umane *istituire le leggi* che le disciplinano e che non si trovano già date, così come si trovano invece le leggi della fisica, della biologia, della meccanica, etc. L'opera dell'istituire le leggi-regole è rivolta esemplarmente ai fenomeni del *diritto* e del *gioco*, alle *relazioni giuridiche* ed alle *relazioni ludiche*.

Nell'esistenza e nella coesistenza, né il singolo io, né la comunità possono scegliere integralmente la situazione dove sono, perché, già nel venire alla vita, la persona non «si sceglie la situazione, ma 'si trova' in essa, e, una volta che vi si sia trovata, viene da essa costretta alla libera decisione». È una 'costrizione' che però «non prescrive cosa si debba fare, rimettendolo al dar senso da parte dell'uomo»¹⁸.

¹⁷ E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., p. 167.

¹⁸ N. Hartmann, *Ontologia dei valori*, cit. p. 167.

Si conferma qui che il ‘*dar senso*’ entra nel mondo con l’‘*opera dell’istituire*’, centrale nella formazione storica della *legalità*, illuminata dalla ricerca della *giustizia* e non spenta nelle diverse modalità del formalismo giuridico. Ci si riferisce a quelle modalità normative destinate a rimuovere e cancellare l’ansia della giustizia nell’indifferenza ai contenuti di una legalità, strumentale al ‘padrone’, a chi ‘è più’ perché fattualmente ‘ha più’, dunque ad una legalità privata dell’*interrogarsi dialogico sul senso*, sempre aperto al questionare-dubitare sul bene e sul male, sul giusto e sull’ingiusto, al di là del potere assoggettante del padrone.

B

BISOGNO E NOIA: GENESI DEL SOCIALIZZARE -NIETZSCHE-

Nelle pagine dedicate da Nietzsche al tema della verità e della menzogna in senso extramurale¹⁹, la questione dell’*interrogarsi dialogico sul senso* viene, con radicale fermezza, svuotata del suo contenuto, perché è confinata solamente nell’attività biologica della conoscenza centrata sull’intelletto umano, descritto da Nietzsche «come mezzo per conservare l’individuo» che esercita «le sue forze principali nella finzione. Questa infatti è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano, in quanto a essi è preclusa una lotta per l’esistenza da concludersi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci».

Viene qui sostenuto che gli esseri umani non esercitano l’intelletto per interrogarsi dialogicamente sulla verità, sul senso, sul ‘che ne è del se stesso, del singolo io’, unico nella sua personalità ma in relazione discorsiva con gli altri nel discutere e nel ricercare intorno al problema del senso. Nell’essere umano, debole,

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Milano, 2015.

fisicamente meno forte rispetto agli altri viventi, l'intelletto è uno strumento per mantenersi in vita elaborando delle finzioni. «Nell'uomo quest'arte della finzione raggiunge il suo culmine: qui l'illudere, l'adulare, il mentire e l'ingannare ... le convenzioni ... [costituiscono] a tal punto la regola e la legge, che nulla, si può dire, è più incomprensibile del fatto che fra gli uomini possa sorgere un impulso onesto e puro verso la verità»²⁰.

In questa visione, l'io del singolo essere umano, mediante l'intelletto, non riesce a sapere mai nulla di quel che lo costituisce. La natura non gli consente alcuna conoscenza di quel che egli è. «La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che un giorno riesca a guardare», nel tentativo di giovare dell'intelletto per conoscere che cosa è l'essere umano. Nietzsche, esamina questa condizione e si interroga: «da quale parte del mondo sorgerà mai l'impulso verso la verità?». Considerati questi elementi, si coglie che in Nietzsche non si presenta nulla che possa essere inteso come l'ansia dell'io per la verità e neppure come il desiderio per quella verità che illumina la ricerca del senso della *giustizia* nelle relazioni umane.

In Nietzsche, l'io non ha il desiderio di un *tu*, di un altro singolo dialogante, ma solamente «per bisogno e per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge». La tendenza di questo volere ha la sua radice in due versanti: *a*) quello dell'utilità del trovarsi insieme più forti nel difendersi dalle avversità, provenienti dalla natura, e *b*) quello della condizione di disagio annoiante sentito nella solitudine, in quanto l'io nasce come parlante e pertanto come colui che destina la parola ad un altro. Nella solitudine, il parlante registra che il suo parlare, in assenza del tu, diviene un noioso *parlare dell'io con l'io*, con se stesso, e dunque non è pienamente una *relazione linguistico-discorsiva nel medio della meraviglia del domandare e del rispondere sul senso*.

In una direzione, quella del '*bisogno*', il singolo isolato può contrastare debolmente i fenomeni negativi della natura, come le grandi piogge, le siccità, i frutti insufficienti della terra, etc., tutti eventi che possono invece trovare una resistenza maggiore nell'unità di molti esseri umani, nel lavoro della loro forza coordinata.

²⁰ Ivi, pp. 12-13.

In un'altra direzione, quella della 'noia', si rafforza il convincimento che il singolo io nasce come essere parlante e che la parola è tale per il suo essere destinata ad un altro parlante. Segue che l'isolamento e l'assenza del dialogo io-tu sono sentite come negative situazioni di mancanza che generano sofferenza.

Da qui Nietzsche afferma che gli esseri umani tendono alla socializzazione unicamente 'per bisogno e per noia' e che proprio questa tendenza «porta in sé qualcosa che si presenta come il primo passo per raggiungere quell'enigmatico impulso alla verità», intesa esplicitamente come «una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante», ovvero come un nudo strumento per la socializzazione nascente solamente, come si è veduto, per accrescere la reazione al *bisogno* e per superare la *noia* della solitudine.

Da queste tesi di Nietzsche emerge come si distingua «per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna. Il mentitore adopera le designazioni valide, le parole, per fare apparire come reale ciò che non è reale ... Egli fa cattivo uso delle salde convenzioni scambiando arbitrariamente, o addirittura invertendo i nomi. Quando egli fa questo in modo egoistico, egli può d'altronde recare danno, la società non si sfiderà più di lui e così lo escluderà da sé».

Secondo Nietzsche, l'io non cerca la verità, non si interroga sul senso, sul 'che ne è del se stesso', non si pone, riprendendo qui le espressioni di Arendt, le 'domande ultime' – che cos'è l'essere? chi è l'uomo? che significato ha la vita? che cos'è la morte etc.? –, ma utilizza strumentalmente le parole per vincolare gli appartenenti ad una determinata lingua alla certezza di una determinata parola, senza alcun riferimento alla ricerca sulla verità oppure sulla menzogna, sulla giustizia oppure sull'ingiustizia, sull'armonia-bellezza oppure sulla disarmonia-bruttezza, etc.

Le parole, le comunicazioni linguistiche non hanno la loro luce nel dialogo interpersonale sulla verità, non sono gli itinerari della ricerca del senso. All'opposto, Nietzsche afferma: la parola è «la raffigurazione in suoni di uno stimolo nervoso», ovvero le parole ed in generale il linguaggio hanno una struttura unicamente materiale, immettono in un suono uno stimolo nervoso. Un singolo essere umano riceve una sollecitazione nei suoi organi uditivi, visivi, olfattivi, etc. e traduce una tale sollecitazione in un suono consistente in una parola, mostrando che «nelle parole non ha mai importanza la

verità». Le parole hanno la medesima struttura degli organi del corpo umano, funzionano nei viventi per il loro continuare a vivere, per mantenersi lontani dal finire, poiché la vita tende a vivere e non a morire.

In questa prospettiva di Nietzsche, i due fenomeni del diritto e del gioco non hanno alcuna possibile ambientazione, perché nell'io vengono meno le differenze tra l'*esercitare un ruolo* e l'*essere se stesso*, che appartengono alla struttura propria del singolo, sia nelle relazioni giuridiche, sia nelle relazioni ludiche.

L'emarginazione di queste due differenze dell'io è contenuta nell'analisi di Nietzsche sui concetti. Nelle sue pagine si legge: «ogni parola diventa subito un concetto, appunto perché essa non deve servire per ricordare l'esperienza primitiva, cui deve il proprio sorgere ... Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale. Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali»²¹.

La *parola* diventa un *concetto* perché finisce per emarginare quel che è individuale. Nella realtà, nella natura, non vi sono concetti, ma entità-cose individuali, non vi è, secondo l'esemplificazione di Nietzsche, 'la foglia', ma le diverse foglie, tutte distinte le une dalle altre e pertanto mai situabili in un concetto, quello della 'foglia'.

In modo esemplare e nella coerenza delle sue tesi, Nietzsche scrive «non sappiamo assolutamente nulla di una qualità essenziale che si chiami l'onestà, e conosciamo invece numerose azioni individuali, e quindi disuguali, che noi equipariamo tra loro, lasciando cadere ciò che vi è di disuguale, e che allora designiamo come azioni oneste ... Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma, mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto»²². Analogamente deve dirsi per la giustizia, per il concetto di giustizia, che è tale in quanto tralascia tutti gli elementi individuali e dunque disuguali, enunciando invece il concetto di giustizia, che, per Nietzsche, è assente in natura come assenti sono tutti i concetti.

²¹ Ivi, pp. 18 ss.

²² Ivi, p. 19.

Secondo questa tesi di Nietzsche, nella concretezza della vita degli esseri umani non si danno mai concetti, non si possono mai assumere principi generali, regole sociali, ma si rimane sempre all'interno di eventi individuali, disuguali l'uno rispetto all'altro. Segue che non si possono neppure nominare i fenomeni del *diritto* e del *gioco*, che invitano certo a considerare le azioni individuali, in quanto tali disuguali, ma simultaneamente invitano a considerare che, per il formarsi delle relazioni giuridiche e delle relazioni ludiche è necessario il riconoscere, l'assumere ed il rispettare regole sovraindividuali, strutturate come i concetti, che accomunano molteplici azioni individuali sotto una determinata tipologia generale-concettuale. Così non si può non prendere atto che certamente nel contratto sono presenti degli *individui*, esistenzialmente disuguali, e che tuttavia le regole che li disciplinano, nelle diverse tipologie contrattuali sono *generali*, superano con i concetti la casualità particolare dell'azione del singolo. Nel gioco del calcio, ad esempio, se il pallone esce fuori dalle linee del campo si ha una azione individuale di un singolo giocatore, ma la regola che la disciplina e che qualifica e sanziona il superamento della linea del campo è una regola che accomuna tutti gli individui giocatori, è un concetto, un principio.

Proprio mediante i concetti, si avvia, secondo Nietzsche, il «costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, [si avvia il] creare un nuovo mondo di leggi ... come qualcosa di più solido, di più generale ... e quindi come l'elemento regolatore e imperativo ... la grande costruzione dei concetti mostra ... la rigida regolarità di un colombario romano e manifesta nella logica quel rigore e quella freddezza che sono propri della matematica»²³.

In queste espressioni, Nietzsche fa riferimento al 'creare un mondo di leggi', ovvero all'istituire le regole delle relazioni giuridiche e delle relazioni ludiche, che vengono negativamente qualificate come affini al freddo, impersonale rigore dei numeri, della matematica.

Questa istituzione di leggi, di regole, evoca la fissità concettuale, che contrasta con la mobilità della vita individuale, anche di quella umana.

²³ Ivi, p. 22.

Si è sollecitati a riflettere su queste analisi di Nietzsche considerando che si riferiscono all'essere umano in quanto è costitutivamente parlante, ovvero esiste esercitando una lingua, che esige il comporsi in armonia della *fissità* e della *mobilità*. Nessun io parlerebbe ad un tu se non condividendo le regole della lingua che assegnano un significato fisso ad ogni parola e simultaneamente aprono ad esercitare il lavoro principale dell'essere umano, consistente nel *dare senso*, ovvero nel creare, mediante il pensiero-linguaggio, ipotesi di trasformazione di quel che li circonda. Qui si mostra che l'essere umano non è un anonimo esecutore di memorie biologiche, ma esiste nell'opera propria del lavoro umano, qualificato dal passaggio dalla natura alla cultura, che è tale in quanto custodisce la *fissità* di un dato patrimonio culturale per la continua *mobilità* della formazione storica di un nuovo patrimonio umano, inesauribilmente aperto ad altre opere trasformative.

Nell'analisi delle parole e delle lingue, Nietzsche coglie: «quali delimitazioni arbitrarie, quali preferenze unilaterali, accordate ora all'una ora all'altra proprietà di una cosa! Le diverse lingue, poste una accanto all'altra, mostrano che nelle parole non ha importanza la verità, né una espressione adeguata. In caso contrario non esisterebbero infatti così tante lingue».

Nietzsche, nell'osservare-qualificare l'individuo come l'unico vivente che parla in una lingua, considera e sostiene che il parlante non cerca la verità, ma «designa soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni. Uno stimolo nervoso, trasferito innanzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora»²⁴.

Nel passaggio dallo stimolo nervoso ad un'immagine e poi da questa ad un suono, «ogni volta si ha un cambiamento completo della sfera, un passaggio ad una sfera del tutto differente e nuova» e pertanto non residua nulla della cosiddetta cosa in sé, della verità pura, ma residuano solamente «metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie»²⁵.

²⁴ Ivi, p. 17.

²⁵ Ivi, p. 18.

Tra gli esseri umani, ovvero tra gli unici viventi parlanti, il contenuto del loro dialogo, mediante le parole delle lingue, non consiste nel nominare le cose in sé, nell'enunciare la verità di una realtà individuale, ma avviene mediante i concetti, dunque in una rappresentazione sempre più lontana dalla realtà e pertanto sempre più adatta, per Nietzsche, a falsificare il rapporto con l'individualità delle cose. Non si dialoga su quella *singola foglia* ma sul *concetto di foglia*, che è estraneo alla realtà, costituita dalla diversità delle diversificate foglie e non dalla generalità astratta dei concetti irreali.

La vita vive ma non elabora una dottrina del vivere, non costruisce alcun sapere sulla vita, così come non lo costruisce alcun vivente non umano, mai capace di compiere il passaggio dalla natura alla cultura. Questo passaggio principale consiste in quel che è proprio del lavoro umano, che è esclusivo degli esseri umani, in quanto trasforma, secondo ipotesi creative, la natura, diversamente certo dal cosiddetto lavoro degli animali, che mai danno un senso e lo inscrivono nella natura, avviando simultaneamente il questionare sul loro rapportarsi alla *natura*, ovvero avviando la *cultura*.

Si legge in Fink: negli esseri umani «il lavoro non è primariamente un dare forma alle cose, bensì *un dar forma al nostro rapporto con le cose*»²⁶. Differenziando l'io dai viventi non umani, viene considerato che «l'uomo non è come l'animale da preda quando non lascia le cose naturali così come sono, quando rompe il terreno con l'aratro, quando dissoda la terra, batte il ferro ... La tigre *non dà forma* al suo rapporto con le cose che la circondano; rimane *nel* rapporto, nella modalità che gli appartiene, si muove al suo interno senza rapportarsi ogni volta *a* questo rapporto»²⁷.

Come appena ricordato, l'essere umano si differenzia, ad esempio, dalla tigre, perché non rimane confinato nel rapporto con le cose, ma, nel rapportarsi ad esse, si rapporta a se stesso, ovvero, di volta in volta, si trova davanti a delle alternative che, nella *scelta*, lo impegnano a *scegliersi* nella sua stessa formazione, nella forma mai ultima della sua personalità. Nel rapportarsi a se stesso, l'io non inizia dal nulla, ma dalla cultura che si è già formata e pertanto ogni volta che deve lavorare su un oggetto non costruisce lo strumento più

²⁶ E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, Pisa, 2006. p. 228.

²⁷ Ivi, p. 230.

iniziale, la pietra acuminata, ma la sua cultura gli presenta i molteplici concetti che racchiudono i principi generali delle diverse modalità del lavorare con strumenti crescenti nella loro complessità, come deve dirsi oggi per le macchine intelligenti. L'io non si arresta pertanto al suo rapporto diretto-intuitivo con la singola cosa, ma la lavora impiegando la cultura concettuale che l'esperienza dell'umanità ha tramandato da una generazione all'altra.

Leggendo criticamente Sartre, si mostra che l'umanità non può essere figlia solo a se stessa, non può nascere come una integrale invenzione comune di tutti, perché non dispone, ad esempio, delle leggi del suo corpo, né del poter essere parlante oppure non parlante. Su un altro versante, si riafferma che l'umanità è tale perché compie costantemente il passaggio dalla natura alla cultura ed in un tale passaggio si giova di concetti, poiché una cultura senza concetti sarebbe una semplice ragnatela di particolari occasionali, che impediscono di crescere nel sapere e nella comunicazione dialogica.

Il rapporto tendenziale dell'essere umano verso la natura si manifesta pure nel tentare l'opera di enunciazione di «una legge della natura», che, afferma Nietzsche, «ci è nota non già in sé, bensì soltanto nei suoi effetti, cioè nelle sue relazioni con altri leggi naturali, che a loro volta ci sono note soltanto come relazioni. Tutte queste relazioni rimandano perciò sempre l'una all'altra, e nella loro essenza risultano per noi perfettamente incomprensibili: in tutto ciò ci è realmente noto soltanto quello che noi stessi aggiungiamo, il tempo, lo spazio, ossia rapporti di successione e numeri»²⁸.

Qui Nietzsche scrive che la natura non rende possibile all'essere umano alcun accesso alla conoscenza delle leggi naturali, perché essa comporterebbe la costruzione di una dottrina, ambientata in una formazione culturale, ovvero in un sapere che dura nel formare e trasmettere *concetti* e non *rapporti individuali-situazionali*.

Nella prospettiva di Nietzsche, qualsiasi legge naturale, così come l'intera natura, rimane inaccessibile all'io, che è confinato nel subire-cogliere solo gli effetti di ogni legge della natura. Il singolo essere umano può prendere atto che l'idrogeno e l'ossigeno compongono l'acqua, ma non conosce la legge naturale di formazione dell'acqua, pertanto, osserva gli effetti del comporsi

²⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 28.

dell'idrogeno e dell'ossigeno, ma non ha conoscenza della legge naturale che regola la loro composizione, generativa dell'acqua, che ne è l'effetto. Non esiste una sola legge naturale ma più leggi della natura, che sono in relazione inscindibile tra loro e unicamente l'essere umano può osservare e numerare il succedersi nel tempo e nello spazio di tali leggi e del loro relazionarsi. Gli enti non umani non hanno la capacità di osservare-numerare, ma si trovano entro gli elementi che li ambientano ed ivi li esauriscono.

Il numerare la successione degli effetti delle molteplici leggi naturali però non costituisce ancora la formazione di una dottrina che nasce mediante le *parole*, differenziate dai *numeri*.

I due fenomeni del diritto e del gioco sono tali perché sorgono grazie a delle regole-norme, che comunque non possono essere enunciate numericamente ma esigono di essere espresse in parole ed in concetti. Non si conosce alcun sistema giuridico che sia enunciato mediante numeri, così come parimenti non è dato osservare alcun gioco che abbia le regole, che lo costituiscono, poste in una sequenza di numeri e non nelle parole e nei concetti di una lingua.

È qui riproposta nell'io la centralità della differenza-connessione tra l'*esercitare un ruolo* – concetto – e l'*esistere come se stesso* – individualità.

In Nietzsche viene oscurata e rimossa la peculiarità dell'io in quanto essere parlante-dialogante, lasciato invece intravedere solamente come essere numerante.

Come si argomenterà, la parola dell'io non è ambientata nel *duologo* – parlare *agli* altri – ma nel *dialogo* – parlare *con* gli altri –, nel desiderio del tu, della relazione discorsiva, che si svolge nella pienezza del passaggio dalla natura alla cultura e pertanto nella comunicazione in svolgimento secondo la formazione di concetti che consente l'accrescimento del sapere, il non cominciare ogni volta dallo zero dell'inizio²⁹.

In Nietzsche non residua nulla della pienezza della lingua degli esseri umani, riconosciuti come soggetti parlanti, anzi, poiché la lingua comporta la formazione e l'impiego dei concetti, si ha in Nietzsche una visione solamente bio-strumentale della lingua, che servirebbe al rendere fissi dei riferimenti alle cose, così che ognuno

²⁹ Ivi, cfr. p. 30.

può dar forma a quelle diverse modalità di socializzazione, considerate utili per resistere alle avversità, per continuare la vita. Analogamente Sartre vede negli altri l'avversità che più intensamente minaccia l'essere umano, esplicitamente vede negli altri l'inferno e costituisce forme di raggruppamenti sociali per resistere ad un tale inferno.

A chi continua la ricerca della verità ed il riferimento ai concetti viene dato, come risultato, «quel grande colombario dei concetti – cimitero delle intuizioni – ». Un tale edificio della verità concettuale, prosegue Nietzsche, distoglie l'essere umano dal dover «ammettere che l'insetto o l'uccello percepiscono un mondo del tutto differente da quello umano, e che la questione di determinare quale delle due percezioni del mondo sia la più giusta [,la più vera,] è del tutto priva di senso, poiché una misura in proposito dovrebbe essere stabilita in base al criterio della *percezione esatta*, cioè in base a un criterio *che non esiste*»³⁰.

I viventi, anche gli umani, hanno rapporti di percezione verso gli elementi del loro ambiente vitale, del cosiddetto mondo. Nietzsche sostiene qui che l'insetto, l'uccello, la tigre, etc., hanno loro specifiche percezioni quanto alle cose che li circondano, ma si tratta di percezioni diverse, così come sono certamente diverse quelle dell'umano, senza che vi possa essere una da assumere come metro per valutare quale sia quella esatta, dunque giusta, vera. Sono rapporti vitali di percezioni, distinti secondo la diversificata fisiologia degli organismi di ogni tipo di vivente e pertanto non consentono alcuna sistemazione generale, concettuale, vera.

Con Fink, si può dire che i rapporti tra i viventi non-umani e tra questi e le cose sono rapporti né giusti, né ingiusti, poiché si esauriscono nell'accadere della vita, che non si pone domande sulla giustizia e sulla verità, ma semplicemente accade finché la vita vive, ovvero «finché si tiene diviso il problema del potere [della vita] dal problema della giustizia. Ma un potere 'giusto' [,quando si presenta all'osservazione,] non è altro che l'ordine-razionale delle cose umane che delimita la libertà del singolo in modo da poter far sussistere insieme anche la libertà dell'altro»³¹, secondo le tesi di Kant.

³⁰ Ivi, p. 25.

³¹ E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., p. 232.

Il *potere della vita* consiste e si esaurisce nel nudo continuare a vivere, non ha ‘scopi personali’ da scegliere ed inscrivere nel mondo, ma è confinato nell’essere quel potere delle operazioni efficaci affinché la vita non si arresti, non sia minata dalla sua fine, dalla morte.

Si tratta di un potere che non riflette sul *problema della giustizia*, non si pone domande sul senso del vivere, sugli atti di rispetto e di gratuità che, negli esseri umani, non hanno una ambientazione nella nuda vita, ma ricevono luce dal ricercare e conferire un senso che eccede la vita, proprio perché il problema del senso non si può esaurire nei *fatti* vitali, ma si manifesta in quegli *atti* che superano il livello unico del trascinarsi della vita.

Diversamente dai *fatti naturalistici*, gli *atti esistenziali* si impegnano nel rischio e nell’avventura che, nell’ipotizzare creativo del lavoro umano, avvolgono l’interezza della vita interiore dell’*io* dialogante con il *tu*, custodendo la reciprocità del loro riconoscersi nell’istituire e nell’amministrare le leggi del loro relazionarsi, sia nel *diritto*, sia nel *gioco*.

Con il passaggio dalla natura alla cultura viene segnata la svolta verso il questionare sulla ricerca del senso, assente nella natura ed invece formativa della cultura, costituita da una struttura simbolica, non appartenente pertanto alla *certezza dei numeri*, ma al *rischio delle parole dialogiche*, proprie delle domande ultime, già ricordate con Weil.

Il diritto ed il gioco sono due fenomeni qualificati dall’istituzione di regole, che disciplinano, secondo la coalescenza di *giustizia-nomos* e di *verità-logos*, le relazioni giuridiche e le relazioni ludiche.

Le regole consistono nel porre un limite che libera gli esseri umani dal trovarsi in situazioni aperte ad una qualsiasi eventualità, ad una *possibilità dove tutto è possibile*. Le regole giuste garantiscono la *reciprocità del rispetto del principio di uguaglianza* da parte degli attori delle situazioni giuridiche e delle situazioni ludiche.

Nel diritto e nel gioco non si ha il solo *potere della natura*, manifestato sui singoli *eventi individuali-particolari*, ma si presenta la *riflessione sulla giustizia*, che illumina il potere delle regole istituite e dunque della giustizia, che sostiene la selezione dei

contenuti delle *regole concettuali-general*i disciplinanti le azioni individuali dei soggetti del diritto e dei soggetti del gioco.

In Nietzsche, le forme di socializzazione umana nascono naturalisticamente «per bisogno e per noia»³², ovvero per il *bisogno* di unirsi in una forza capace di resistere alle avversità, e per la *noia* data dalla solitudine, che non consente all'uomo, nato come parlante, l'attivarsi nelle relazioni dialogiche con gli altri, che positivamente sorprendono, meravigliano, liberano dall'abitudine noiosa.

In una prospettiva nettamente differenziata dalle tesi di Nietzsche³³, le forme di socializzazione nascono perché, scrive Fink, l'io diviene pienamente un *io* nel dialogare con un *tu*, così da acquisire quella condizione esistenziale che consente di poter «comprendere la verità in quanto tale, di essere aperto al senso ed a ciò che ha senso, di saper condividere il senso compreso con gli altri»³⁴. Qui si viene sollecitati a riflettere sulla ricerca del senso, che può essere perseguita in una comprensione in svolgimento nelle relazioni dialogiche con gli altri, ovvero nell'esercitare il movimento domanda-risposta, che esige l'essenzialità dell'altro, poiché la pienezza della *risposta* è tale quando può sorprendere, meravigliare, dunque nell'essere non padroneggiabile-anticipabile dal singolo autore della *domanda*. Questo è possibile nella comunicazione con gli altri, nel 'comprendere con gli altri', esistendo nella cultura concettuale delle relazioni discorsive, disciplinate da regole-leggi del linguaggio, che compongono in armonia-unità la differenza tra l'esercitare un *ruolo* e l'essere *se stesso*, come è dato osservare nelle relazioni giuridiche – *diritto* – e nelle relazioni ludiche – *gioco*. Si allude qui alla *differenza egologica*, qualificativa dell'io.

³² F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p-14.

³³ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia, 1995.

³⁴ E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., p. 298.

C

DIALOGO E DUOLOGO – KAPLAN/JABÈS –

La differenza tra esercitare un *ruolo* ed essere *se stesso* esige di venire chiarita con riferimento alle due modalità essenziali del parlare tra due o più persone: il parlare *all'altro* ed il parlare *con l'altro*. Sono due modalità non analizzate dal Nietzsche qui in discussione.

Kaplan scrive «c'è un tipo di comunicazione distinto sia dal monologo che dal dialogo, per il quale propongo il termine *duologo*. Nel duologo ci sono due persone che parlano, ma non stanno realmente parlando tra loro», perché queste due persone si trovano in una situazione tale da far prendere atto che «non si può parlare veramente se non si sta ascoltando»³⁵.

Si può ascoltare solo parlando *con l'altro* e non *all'altro*. Su questa distinzione, viene mostrata come essenziale «la differenza tra un'identità e un'identificazione». Quanto a questa differenza, Kaplan sollecita ad avere consapevolezza che «tutti noi abbiamo un sacco di identificazioni. Non solo facili da ottenere, ma sono impossibili da evitare. Ovunque ti giri, diviene data un'altra identificazione, un altro numero. L'identità è qualcosa di molto diverso»³⁶.

L'identificazione consiste nell'anonimo svolgimento di un *ruolo*, l'identità nomina invece l'esistere del *se stesso*, nella sua unica, originale, formazione della personalità dell'io, mai definitiva.

Tra esseri umani, confinati nello svolgere solamente delle *identificazioni*, non vi è un *dialogo* ma un *duologo*. Il dialogo si dispiega in un domandare ed in un rispondere, formativi di *identità* esistenziali, che sono tali in quanto chi enuncia la domanda e chi destina la risposta si trovano in una situazione avvolta

³⁵ A. Kaplan, *Il duologo. La vita del dialogo*, Brescia, 2021, pp. 49-51.

³⁶ Ivi, p. 52.

dall'entusiasmo per un'attesa, illuminata dalla meraviglia, nascente dalla non anticipabilità dei contenuti di una comunicazione che vede l'io ed il tu essenziali l'uno all'altro e però non fungibili, non precalcolabili, perché le loro *parole* sono evocanti e plurivoche, irriducibili alla certezza dei *numeri*.

Quando si è consumati nello svolgere un *ruolo-identificazione* si può essere funzionalmente calcolati e numerati; quando invece si è impegnati nella costante riconfigurazione del *se stesso-identità* si eccede sempre la struttura univoca del numero e si viene esposti alla parola plurivoca. Ogni numero è unicamente quel che è, la parola invece è anche quel che non è, in quanto il numero non ha alcun senso, differentemente dalla parola che ha un senso, aperto alla discussione nella ricerca dialogica. Il numero è certo, proprio non essendo esposto all'interpretazione del suo senso, anzi è senza un senso esistenziale. La parola si illumina con l'opera dell'interpretazione che ne cerca il senso. Il numero si conosce, non si interpreta; distinta è la smorfia napoletana che connette parole e numeri nell'interpretazione dei sogni.

Con affinità ad alcune tesi di Buber, Kaplan considera che, nelle diverse forme dell'essere in relazione delle persone, si possono dare delle *collettività* oppure delle *comunità*. Se le persone si trovano insieme unicamente per delle funzioni, per lo svolgimento di ruoli, orientati al tendenziale consumarsi circolare, allora si esauriscono in questi ruoli e nessuno presenta e rischia la formazione, dialogica e mai ultima, del suo se stesso. Ognuno è un numero, situato in una catena di operazioni funzionali di una determinata *collettività*, oggi qualificativa della *civiltà dei dati*, centrata sul *fondamentalismo funzionale*³⁷.

Quando invece ogni persona si impegna nella formazione originale, continua e mai ultima, del se stesso, allora tutti esistono nel relazionarsi dialogico in una *comunità*.

Nella *collettività* ognuno è scambiabile con ogni altro, nessuno è unico nel suo se stesso, ma tutti possono consumarsi in ruoli assunti per il loro essere funzionali al successo delle operazioni

³⁷ Cfr. il mio *Civiltà dei dati. Libertà giuridica e violenza*, Torino, 2020; *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo 'Noia' Globalizzazione*, Torino, 2004.

di un insieme. Si supera la collettività e si partecipa alla formazione di una *comunità*, quando si avviano le relazioni dialogiche, centrate sul *rischio della parola* e non sulla *certezza del numero*.

Nella collettività, gli esseri umani si relazionano in un *duologo*, mai accedono al *dialogo*, costitutivo di una comunità, qualificata dal parlare-ascoltare *con l'altro* e non *all'altro* senza ascoltarlo.

Si torna a descrivere ed analizzare che nel *duologo* ogni parlante parla *all'altro*, ma non *con l'altro*, così che, secondo il lessico di Buber, tutti si relazionano nell'operare secondo la figura cosale dell'*Esso* e non secondo quella esistenziale del *Tu*. La prima figura ha una struttura prossima a quella del non-umano, estraneo al movimento circolare e reciproco del domandare e del rispondere nel dialogo, che è il movimento proprio della seconda figura, quella del *Tu* parlante con l'Io.

Nel *duologo* possono circolare solo delle informazioni funzionali, dei dati, mentre nel *dialogo* si svolge una comunicazione non funzionalizzabile, perché sempre sospesa nella meraviglia che sorprende e che all'*Io* viene dal *Tu*, mai anticipabile, differentemente dall'*Esso*, pre-calcolabile, come tutte le operazioni dei viventi non-umani.

Kaplan conia il concetto del *duologo*, che però esige di essere approfondito, nella sua struttura, mediante una piena comparazione con il *dialogo*. Quando due o più esseri umani sono in rapporto in un *duologo*, si osserva il transitare di dati informativi da un *Esso* ad un altro *Esso*. Coloro che si relazionano in un dialogo, si rivolgono all'altro come un *Io* si rivolge ad un *Tu*.

I dati informativi del *duologo* possono essere trattati dagli algoritmi, dalle macchine dell'intelligenza artificiale. I contenuti del *dialogo* non sono trattabili dalle operazioni di una intelligenza meccanica, si tratta di contenuti consistenti in parole e non in numeri. Così viene affermato il seguente convincimento: nel *duologo* 'funziona' un rapporto tra più esseri umani, indifferente all'intenzione personale del singolo *Io*, del *se stesso*, mentre è centrale invece il *ruolo* depersonalizzato, strutturante le operazioni del vivente non-umano.

Si legge in Jabès: «il cuore del dialogo è colmo di battiti: i battiti della domanda»³⁸. Il singolo essere umano, l'*io*, non domanda a se stesso, ma si rivolge al *tu*. La domanda di un io è tale perché è rivolta ad un tu; se io domandassi a me stesso avrei la padronanza della risposta, che invece è tale unicamente perché mai è padroneggiabile dal soggetto del domandare, non è già contenuta nella domanda. Con il domandare al *Tu*, non all'*Esso*, si presenta l'*Io*, così che, scrive Jabès, «l'*Io* è un miracolo del *Tu*»³⁹, è un 'miracolo' che si compie osservando che «la lingua è ospitale. Non tiene conto delle nostre origini ... essa diventa quello che noi ci aspettiamo da noi stessi»⁴⁰, esistendo e coesistendo come Noi, Io e Tu.

Queste tesi conducono a sostenere che il dialogo consiste nel movimento del domandare-rispondere, dunque nella relazione dell'*Io* e del *Tu* nel *dialogo*, mentre nel *duologo* non vi sono né domande, né risposte, ma solamente transiti di informazioni, di dati, da un essere umano – *Esso* – ad un altro essere umano – *Esso*. Si tratta di informazioni non illuminate-qualificate dall'attesa-ascolto della risposta di un *Tu*, ma definite dal loro passaggio da un ente umano ad un altro ente umano, che però, mancando del chiarore della domanda e della risposta, sono enti che tendono ad essere un *qualcosa*, obliando la condizione degli umani: essere un *qualcuno*.

In Nietzsche, viene affermato che tutte le forme di socializzazione sorgono «per bisogno e per noia»⁴¹ e pertanto permangono estranee al domandare ed al rispondere, dunque al *dialogo*, consumandosi invece in un *duologo*, che registra un essere insieme solamente secondo le direzioni del bisogno e della noia. Il domandare ed il rispondere non sono dei *fatti biologici*, ma costituiscono degli *atti umani* proprio perché presentano un domandare che, nella ricerca dialogica del senso, attende una risposta. In questa ricerca l'*Io* ed il *Tu* sono mutualmente essenziali l'uno all'altro, in una reciprocità circolare che riafferma il cuore del *principio di uguaglianza*, nucleo del fenomeno del diritto, centrato sulla *coalescenza di isonomia ed isegoria*.

³⁸ E. Jabès, *Il libro del dialogo*, San Cesario di Lecce, 2016, p. 38.

³⁹ Ivi, p. 35.

⁴⁰ E. Jabès, *Il libro dell'ospitalità*, Milano, 2017, p. 57.

⁴¹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Milano, 2015, p. 14.

La differenza tra eseguire un *ruolo* ed esistere come *se stesso* – ovvero la *differenza egologica* – è radicata nella differenza tra *domandare* e *rispondere*, a sua volta illuminata nel considerare che «la caratteristica distintiva dell'uomo – scrive Fink – è che l'essenza come natura e l'essenza come suprema possibilità non coincidono, come accade invece in ogni altro ente, nella pietra e in Dio»⁴². Unicamente negli esseri umani si può osservare l'esercizio della *possibilità*, rischiate, oltre la *natura*, nello scegliere i contenuti, mai già dati, della libertà, inizio dei fenomeni del *diritto* e del *gioco*, assenti invece in tutto il non-umano, dunque sia nelle cose, sia in Dio, estranei alle *leggi-regole istituite* ed al *giudizio* sul loro essere rispettate oppure violate.

Riprendendo le tesi di Fink, si coglie che nelle cose ed in Dio si ha la coincidenza della natura e della possibilità e dunque l'assenza del domandare e del rispondere, esercitati-rischiati dal *se stesso-identità* eccedente qualsiasi *ruolo-identificazione*. L'unità-scissione di queste due dimensioni distingue l'essere umano, sempre esposto al giudizio, dalle cose e da Dio, che mai sono destinatari di un giudizio, mai esistono-coesistono in relazioni giuridiche ed in relazioni ludiche, né in tutte le altre forme di socializzazione, certo neppure in quelle nascenti secondo Nietzsche 'per bisogno e per noia', come si è prima criticamente analizzato.

⁴² E. Fink, *Sull'entusiasmo*, Ferrara, 2003, pp.46-47.