

BRUNO ROMANO

OPERA OMNIA

48

Diritto e dialogo tra l' 'unico' di Stirner
e la 'parola detta' di Buber

Edizione curata da G. PETROCCO



G. Giappichelli Editore

I

*Controversie tra i parlanti:
l'unico-egoista ed il cittadino*

Le possibili considerazioni sull'essere umano analizzano la sua esistenza, non come un informe-indifferenziato, ma come un'opera di formazione continua della singola personalità, che si svolge nelle sue condotte, selezionate da pensieri, intenzioni e volontà, secondo prospettive distinte, ma non isolabili integralmente l'una dall'altra.

L'essere umano non si esaurisce in una determinata direzione della sua esistenza, non è avvicinabile solamente nella confinata dimensione dell'economia, dell'arte, dell'affettività, della giuridicità, etc. Non può essere incontrato se non in quel che, di volta in volta, appartiene al rischiare una definita prospettiva nel suo rapporto con gli altri esseri umani in un mondo condiviso. Nessun io si trova in una condizione di assoluto isolamento, non è figlio di se stesso, viene da altri esseri umani e rischia la continua ristrutturazione del suo io nel relazionarsi dialogico con gli altri.

Si può scegliere una prospettiva iniziale per riflettere sull'essere umano, che può essere quella estetica, commerciale, etc., come può essere quella del diritto, fenomeno descrivibile, per affermarlo oppure per negarlo, in ogni analisi di una esistenza umana ambientata davanti ad altri esistenti.

La peculiarità della relazione giuridica, che la distingue da altre modalità del relazionarsi, si presenta nella dimensione della *pretesa*, che una persona può esercitare nei confronti di un'altra, rivolgendosi ad un *terzo-imparziale*.

Nelle altre relazioni umane non compare alcun esercizio della *pretesa*, certo assente nei fenomeni dell'amicizia, dell'affettività, dell'economia, etc. *Io* non posso pretendere, ad esempio, di essere amato da un altro, da un *tu*.

Da questi primi elementi, si mostra che il fenomeno del diritto sorge con l'essenzialità del darsi di due o più *persone* e con l'incidere dell'*esercizio della pretesa rivolta da una persona al terzo-giudice*. Se si immagina un essere umano che vive in una condizione di integrale isolamento, non si può cogliere nulla della specificità fenomenologica del diritto, poiché una persona, nella sua assoluta solitudine, non avrà controversie con altri e di conseguenza non si

troverà neppure a poter concepire ed esigere che qualsiasi situazione conflittuale interpersonale sia superata non da chi può esercitare una forza più forte, ma da una *figura terza ed imparziale*, sopra le parti e sopra la forza dell'una o dell'altra.

All'esistenza di un io appartiene il suo essere in situazioni relazionali con gli altri, esposte ad una possibile controversia, nascente dal differenziarsi e dall'opporvi di ipotesi interpretative del coesistere, che non sono identiche nell'io e nel tu, ma che, nella loro divergente originalità, costituiscono modalità di concepire-ipotizzare un senso, che un io vuole inscrivere nel mondo, trasformandolo. È il senso di un *io*, che, non coincidendo con il senso pensato e voluto da un *tu*, può avviare conflitti.

La controversia che concerne la relazione interpersonale riguarda il diritto unicamente quando manifesta *sia* una intenzione della vita interiore di un essere umano, *sia* il suo concreto esteriorizzarsi ed incidere nella qualità esistenziale di un altro essere umano, che può rivolgersi ad un terzo imparziale affinché non subisca lesioni alla dignità che lo costituisce come persona. Fintantoché l'intenzione di un singolo permane confinata all'interno della sua vita interiore non ha alcun rilievo giuridico e pertanto si mostra che proprio il suo esteriorizzarsi costituisce il rilievo giuridico dell'intenzione nel riferirsi ad una persona o ad un suo bene, materiale o intellettuale, tra gli elementi più iniziali della formazione del fenomeno diritto. Viene confermato che, ad esempio, un atteggiamento interiore di invidia, di odio, etc., verso un altro può avere una rilevanza morale, religiosa, ma non giuridica.

Affinché compaia una relazione giuridica un io deve rivolgersi ad un tu e le loro possibili controversie non possono essere risolte né dall'uno né dall'altro dei due, ma da una figura che è terza: il giudice sopra le parti.

Quanto alla centralità della relazione interpersonale nel diritto si può considerare, ad esempio, che posso compiere un atto di promessa destinato a me stesso e che in caso di inadempimento rimarrò nei confini della mia interiorità, non avrò alcuna via affinché si possa realizzare l'adempimento della promessa, se non impegnando ancora una volta la mia vita interiore, in un processo inesauribile, poiché tutto sarà lasciato unicamente a me stesso; non sorgerà mai alcun incidere fuori dal mio io, nulla potrà ri-

guardare la relazione con l'altro, con il tu, titolare di una pretesa giuridica rivolta al terzo-giudice. In questa descrizione tutto è confinato nella mia interiorità.

Si aprono qui due itinerari alternativi: uno persegue la chiusura dell'io nel padroneggiare se stesso e l'altro cerca l'apertura dialogica, desidera comunicare. Nella prima direzione è centrale la posizione radicale di Stirner, nella seconda emerge la principalità della relazione io-tu, nucleo del pensiero di Buber.

L'io-unico, l'egoista, costituisce quella figura umana che, secondo Stirner, vede in ogni *tu* la caduta dell'*io*, il suo essere imprigionato dall'incidenza dell'altro, che lo limita, lo priva dell'essere l'assoluto proprietario-consumatore di se stesso.

Tuttavia si deve riflettere che per tutti gli esseri umani vale, pur nelle possibili, diversificate interpretazioni, la seguente considerazione: «l'attacco all'egoismo è un attacco alla stima che l'uomo ha di sé; rinunciare all'uno è rinunciare all'altra»¹, *la cancellazione dell'egoismo è la negazione dell'ego*, anche nel suo essere responsabile-imputabile.

La relazione dialogica io-tu costituisce l'asse della formazione peculiare di ogni essere umano, tale perché è l'unico vivente che esercita la parola, come viene costantemente sostenuto negli scritti di Buber.

Nella successione delle pagine di questo mio studio, Stirner e Buber sono assunti come riferimenti principali nella discussione del rapporto tra la struttura dell'io e la costituzione della relazione giuridica. Si argomenta come questi due pensatori siano esemplari, rispettivamente, nell'affermare un io che è tale solamente quando si consolida nel cancellare l'essenzialità della relazione con il tu (Stirner) oppure nell'affermare un io che si forma e si ristruttura costantemente nel relazionarsi con l'altro, compiendo l'opera esclusivamente umana del dialogare (Buber).

Il riferimento alle tesi di questi due pensatori impegna anche a chiarire la relazione tra il *tempo* dell'essere umano e la peculiarità del fenomeno del *diritto*. La relazione giuridica conferisce durata alle scelte di ogni singola persona e comporta l'essere tenuti a dare adempimento a quanto si è convenuto se il loro convenire – tra

¹ A. RAND, *La virtù dell'egoismo*, Macerata, 2019, p. 17.

un io, una parte, ed un tu, l'altra parte – viene regolato secondo le norme giuridiche. La durata delle scelte manifesta la sua garanzia nella pretesa che le parti possono esercitare rivolgendosi al terzo-giudice per concretizzare l'adempimento. Fuori da una relazione giuridica, ogni scelta può durare o meno, essendo esposta integralmente ad una possibile, continua mutazione della volontà, così che in ogni momento può indifferentemente finire oppure continuare.

La relazione giuridica tra l'io ed il tuo situa l'esistenza della singola persona nella durata, ovvero in un progetto che ha i suoi passaggi e le sue concretizzazioni nel tempo, non dissolvendosi nell'assoluta indifferenza tra realizzare un progetto o abbandonarlo, tra l'adempimento e l'inadempimento. Al riguardo si deve avere attenzione a che un progetto appartiene pienamente al suo autore se lo impegna nell'opera necessaria per una coerente realizzazione, altrimenti il progetto si confonde con la fantasia, con la successione di idee che non ricevono realtà, ma si susseguono come immagini fluenti l'una dopo l'altra, mai confrontate con il loro inscrivere nella concretezza mediante il lavoro, in un mondo coabitato.

Esistere nella fantasia, senza impegnarsi nel concretizzare un progetto nel mondo, comporta il non avere a che fare con la realtà, ovvero ingannarsi, come se gli esseri umani potessero liberarsi dalla realtà, che, volta per volta, chiede di assumere una decisione secondo un progetto che ha una durata e non si dissolve nei momenti della sua formazione.

Diviene inevitabile chiedersi quale sia la genesi di un tale progetto, ovvero quale sia la ragione, la motivazione che lo *forma*, togliendolo dall'*informe*. Davanti a questo interrogativo si apre un'alternativa prioritaria, che può vedere la ragione-motivazione in un *accrescimento dell'io*, indifferente alla qualità – positiva o negativa – della sua relazione con gli altri, oppure può cogliere una tale ragione nel *mutuo sviluppo dell'io e del tu, l'uno essenziale all'altro*.

Nella prima direzione, si condivide una tesi principale di Stirner, che afferma: «non c'è nulla che mi importi più di me stesso»².

²M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, Milano, 1979, p. 13.

In questa tesi è contenuto il nucleo di un insieme di argomentazioni che sostengono la chiusa autosufficienza dell'io e dunque l'indifferenza-estraneità verso gli altri, ritenendo di poter mostrare che, «nel momento in cui tu crei il primo pensiero, crei te stesso come pensante, infatti tu non pensi prima di pensare ... Allo stesso modo è soltanto la [tua] produzione di ciò che è spirituale a far di te uno spirito»³. Analogamente si dovrebbe sostenere che l'essere umano è parlante perché 'produce il linguaggio'. Segue che si dovrebbe affermare esplicitamente che l'essere umano è un pensante quando inizia a creare pensieri, così come è un essere parlante quando avvia la creazione del parlare. Qui si presuppone che l'essere umano potrebbe continuare ad essere tale scegliendo di pensare, di parlare, etc., oppure di non fare alcunché di quel che appartiene al pensiero ed al linguaggio.

All'opposto della tesi di Stirner (1844), Buber (1923) scrive: «all'inizio è la relazione» e la «relazione è reciprocità»⁴.

In una direzione diversa, ma affine e capace di consentire una chiarificazione di quel che oppone questi due pensatori, si legge in Kojève (1943) che l'essere umano «crea se stesso» con l'atto del desiderio che «resta quello che è perfino nella sua attualizzazione, perché si soddisfa grazie a ciò che esso stesso è, a un'assenza che si nullifica», ovvero si realizza come «desiderio di un desiderio»⁵.

Il desiderio umano si attua perché – scrive Kojève – si mantiene come il desiderare, che «significa identificare se stessi con l'oggetto del desiderio desiderato», così che «l'essere, di cui desidero il desiderio, non avrà alcun altro desiderio che il desiderio di me. Il suo desiderio resterà allora desiderio, ma non sarà più esterno rispetto a me, essendo desiderio di me: sarà parte integrante del mio essere medesimo, pur essendo il desiderio di un altro ... Si può dire che desiderare un desiderio significa voler essere amati. ... Di conseguenza, se è vero che l'uomo è l'atto attraverso il quale egli soddisfa il suo desiderio di desiderio, egli non esiste in quanto essere umano che nella misura in cui viene *riconosciuto*: il

³ *Ivi*, p. 40.

⁴ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, 1993, pp. 70-72.

⁵ A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, 1989, pp. 225-226.

riconoscimento di un uomo ad opera di un altro è il suo essere stesso»⁶.

Come viene poi ulteriormente approfondito da Lacan, che ha frequentato i seminari di Kojève a Parigi, l'essere umano desidera il desiderio di desiderio, ovvero apre in ogni suo atto un vuoto, un'assenza che avvia la formazione di un'altra assenza, senza mai trovare un qualcosa che possa sostituire all'assenza la pienezza di una *presenza*, idonea a soddisfare e quindi a riempire il vuoto. Su questa via, si sostiene che l'essere umano, a differenza degli animali, crea costantemente un vuoto nella natura, ovvero apre un'assenza, mantenuta tale da un desiderio che ne desidera un altro, un'altra assenza e non una entità presente che possa chiudere e saziare il movimento del desiderare.

Nel desiderare, l'essere umano nega l'esteriorità dell'insieme di quel che incontra, ovvero la interiorizza, ma mantenendosi nel desiderare quel che viene così interiorizzato deve far permanere un vuoto, un'assenza, avviando quella direzione che scorge l'entità che viene desiderata come un'altra entità, l'unica che posso interiorizzare e che però, pur avendola interiorizzata, custodisce la sua differenza, il suo essere costantemente un vuoto che riattiva la continua successione degli anelli della catena del *desiderio di desiderio*.

Si può qui scorgere che il desiderio di desiderio si costituisce come desiderare l'altro essere umano, in un movimento complesso che è quello di interiorizzare l'altro, però mantenendolo nella sua strutturale costitutiva condizione di essere egli stesso un desiderante, ovvero un soggetto che riapre costantemente il vuoto, mai esaurito nella pienezza delle cose e del mondo che sono esclusivamente ciò che sono, presenze e non atti formativi di assenze.

Per custodire la peculiarità del suo *desiderio di desiderio*, l'essere umano «deve poter annullare il suo desiderio animale o naturale. Se il desiderio naturale è in ultima analisi l'«istinto di conservazione», il desiderio di conservare la propria vita animale, il desiderio antropogeno deve poter annullare questo «istinto». In altre parole, per *realizzarsi* in quanto essere umano, l'uomo deve poter rischiare la propria vita ... È questo rischio mortale che costitui-

⁶ *Ivi*, p. 227.

sce l'autentica nascita dell'uomo ... [che] è pronto a rischiare la sua vita ... il desiderio del desiderio non può realizzarsi che in e attraverso una lotta mortale»⁷.

L'essere umano desidera il desiderio di un altro essere umano, che compie i suoi atti nella medesima direzione, ovvero, nel desiderare il desiderio di un altro essere umano; desidera essere riconosciuto da quest'altro ed «è pronto a rischiare la sua vita per esserlo», così da doversi concludere che «il desiderio del desiderio non può realizzarsi che in e attraverso una lotta mortale finalizzata al riconoscimento».

Diviene centrale riflettere sul perché la relazione di riconoscimento comporti la 'lotta per la vita o per la morte', ovvero esiga il disprezzo della vita, ritenuta un evento che può anche essere giocato in una lotta tra forze dove risulta vincitore chi ha più forza e non certo chi ha più volontà di rispetto della dignità umana, che appartiene a qualsiasi persona in quanto tale. Sembra sorgere una sorta di giustificazione del darsi o del dare la morte, ritenendo che il contenuto di questa giustificazione sia che la signoria e la servitù costituiscano due ambiti, due regioni che marcano la selezione tra esseri umani.

Ogni essere umano persegue un desiderio orientato alla formazione di un altro desiderio, che si mantiene tale ovvero si ripresenta insuperabilmente come un'assenza e non come una presenza ed in questa direzione costituisce un distacco dalla natura, un compiere-inscrivere un vuoto in essa, prendendone distanza, non confinandosi nell'eseguire le leggi biologiche della conservazione della vita, che comporterebbero il non rischiare la vita, ovvero non esporsi al rischio che costituisce il nucleo della lotta per la vita o per la morte.

Da una parte il signore non riconosce lo schiavo e, non riconoscendolo, si trova però in una situazione dove chi lo riconosce come signore non ha la condizione per compiere tale atto, poiché essere riconosciuto da uno schiavo significa, per il signore, qualcosa di simile ad essere riconosciuto da chi non ha rinunciato all'animalità. Per il signore, essere riconosciuto da uno schiavo com-

⁷ *Ivi*, p. 228.

porta un riconoscimento proveniente da chi non ha superato pienamente lo stato animale.

Compare in questa descrizione del desiderio, inteso come desiderio di desiderio, la lotta insuperabile e mai conciliabile tra le figure del signore e del servo, che, in Kojève, trovano un equilibrio con l'emergere della condizione del Cittadino.

Prima di poter riflettere su quest'ultima figura, diviene centrale analizzare che questi due esseri umani – signore e servo – entrano in contatto nel prendere posizione quanto al desiderio del desiderio e quindi quanto alla lotta per la vita o per la morte; sono sempre due esseri umani che non si incontrano con gli artigli, non si mordono, non esauriscono il loro reciproco avere a che fare l'uno con l'altro in modalità che non siano primieramente quelle della *comunicazione mediante il linguaggio*.

A differenza degli animali, le persone comunicano mediante un *linguaggio simbolico* e non un *linguaggio segnico*, ovvero mediante il dialogo, che esige l'opera dell'interpretazione, perché il contenuto di ogni comunicazione umana ha una dimensione che non è definita e certa, ma è radicata in una intenzione, non confinata unicamente in una razionalità senza vita affettiva, mancante delle dimensioni emotive, che sempre si legano alla funzione razionale. Dunque, la lotta per la vita o per la morte non ha una configurazione razionale-matematica-anaffettiva, ma è situata nell'interezza della vita interiore di ogni essere umano, con la conseguenza che il cosiddetto signore non si comporterà in modo sistematico e ripetitivo verso ogni alterità, destinata ad essere asservita, a costituire la figura propria della *servitù* che si assoggetta alla *signoria*.

Ogni padrone non ha una vita interiore, che, nella dimensione unica della razionalità, incontra gli altri da asservire in modo meccanico, privo della sua complessa interiorità, ma avrà differenti modalità del suo atteggiarsi, incontrando le costituende figure della servitù con *odio* oppure con una attenzione emotiva vicina all'*amore*.

La relazione tra esseri umani non ha il suo schema principale nell'opposizione tra le figure del signore e del servo, ma si concretizza tra l'interezza della vita interiore di un essere umano e quella

di un altro, incontrato non in una sua parte confinata, ma inevitabilmente nella sua interezza.

Due umani si relazionano nella reciprocità dell'interpretarsi, l'uno con l'altro, nella consapevolezza che ognuno è un umano davanti ad un altro perché non vuole che il suo io sia integralmente delegato all'io di un altro; la sua prima volontà è quella di essere se stesso, non la protesi di un altro. La situazione estrema della morte viene vissuta da un singolo che la vive come la sua senza poterla delegare ad altri.

Riprendendo ora le riflessioni di Kojève sulla figura del Cittadino, si legge che «lui solo sarà riconosciuto da colui che egli stesso riconosce e riconoscerà colui che lo riconosce»⁸. Tuttavia, in queste affermazioni si sostiene che il riconoscimento si attua da parte di quanti assumono la configurazione del Cittadino, omettendo di considerare però che anche questa è una situazione alla quale gli esseri umani arrivano dopo essersi riconosciuti, nelle loro più iniziali manifestazioni, come soggetti che esercitano dialogicamente un linguaggio simbolico e non segnico e che richiama pertanto l'attenzione all'interezza della vita interiore di ogni singolo essere umano che si riconosce nell'altro. L'io ritrova se stesso nell'altro, nel *tu*, custodendo però la sua differenziata personalità, che non può essere vissuta da un altro, perché esige una partecipazione integrale dell'io, unico nelle dimensioni proprie della razionalità e dell'affettività.

Si può essere cittadini perché si nasce come esseri umani, ma non si può ricevere il dono della nascita come umani dalla condizione attribuita al cittadino. *È l'io=essere umano – in relazione dialogica con il tu – che fa il cittadino, non è il cittadino che fa l'essere umano. Il linguaggio sorge con l'essere umano, non con il cittadino, così come deve dirsi per la vita interiore, anche nelle sue dimensioni gratuite del dono, estraneo al mercato.*

I diritti fondamentali ed irrinunciabili appartengono agli esseri umani, in quanto tali, non sono una concessione nascente con la figura del cittadino. *Anche l'apolide è titolare dei diritti primi, non è oggetto di un'appropriazione monologico-asservente.*

Viene affermato: «il lavoro è l'essenza stessa, così come l'esi-

⁸ *Ivi*, p. 229.

stenza, dell'uomo. È attraverso il lavoro che l'uomo mette al posto del mondo naturale, che gli è ostile, e che egli nega (nel lavoro stesso), un mondo tecnico o culturale (storico) dove egli può vivere in quanto uomo». Con il lavoro sorge «l'ambito economico ... che è la *negazione* attuale dell'esistenza puramente animale»⁹.

In queste considerazioni acquistano centralità la dimensione del lavoro, la qualificazione della natura come nemica, la formazione dell'ambito economico, come differenziazione specifica della condizione umana. Lavoro, natura ostile ed economia esigono una chiarificazione orientata a considerare che il lavoro, inteso come attività «contro» la natura ostile, è un concetto che non può essere limitato esclusivamente ad una visione negativa della natura intesa come una entità che minaccia gli esseri umani. Gli individui lavorano, trasformano la natura anche e principalmente incontrandola come fonte generativa di beni, proprio di quei beni essenziali alla conservazione della vita, alla sua dignità, che, ad esempio, si acquisisce anche mediante l'opera di contemplazione della natura e che manifesta l'esclusiva capacità umana di cogliere la bellezza degli elementi formativi, non secondariamente, delle situazioni umane. Si deve anche osservare che il lavoro e la natura non trovano una loro espressione idonea, confinabile nel fenomeno dell'economia, certo centrale nelle relazioni umane, ma non costitutivo dell'orizzonte unico, iniziante.

L'economia è lo spazio dell'utile, del profitto, della formazione del mercato e della circolazione del denaro, ma tra gli elementi costitutivi degli esseri umani non tutti si lasciano trattare economicamente, non sono numerabili secondo le leggi del mercato, che non è lo spazio del dono, del gratuito, della solidarietà.

Nelle analisi appena ricordate, che accomunano il lavoro, la natura ostile e l'economia, si presenta la centralità della tesi: «l'uomo è sempre perlomeno due uomini e non può esistere in atto che in due»¹⁰, riproponendo qui la riflessione di Buber «all'inizio è la relazione», il «con».

In questa direzione, Todorov, in una sua lettura di Goethe, scrive: «l'uomo è inconcepibile se considerato isolatamente. Da

⁹ *Ivi*, pp. 231-232.

¹⁰ *Ivi*, p. 231.

quando viene al mondo è preso nel dialogo delle voci che lo circondano». «Siamo di fronte a quella che potremmo considerare una definizione di ciò che è propriamente umano: la vita dialogica, discorso continuato»¹¹, inesauribile.

Si allude qui alla relazione dialogica, che, al di là del rapporto di lotta servo-padrone, genera la *formazione del senso*, poiché proprio nel dialogo emerge il presentarsi del senso, inteso come il domandare ed il rispondere sul 'che ne è dell'io', il solo essere vivente che esercita il linguaggio e che pronuncia parole, di volta in volta, illuminate dal senso che esige una interpretazione. Diversamente dagli altri esseri viventi non-umani, che compiono movimenti destinati ad altri eventi unicamente al fine di mantenersi in vita, senza alcuna interpretazione discorsiva sul senso, che eccede il vivere.

Quando vengono dette delle parole viene contemporaneamente avviata la loro interpretazione, la ricerca del loro senso, che però mai conduce ad un senso ultimo, non rinviante ad un'ulteriore ricerca di senso.

Unicamente l'essere umano, anche l'io-egoista descritto da Stirner, è tale perché parla, consapevole che le sue parole sono pronunciate in un mondo abitato anche dagli altri e quindi sono ancora lasciate all'interpretazione. Dove viene detta una parola, lì sorge il questionare sul senso, assente invece in tutti gli altri enti non-umani. La struttura del senso ne presenta il suo essere sfuggente ad ogni padroneggiamento dell'io-unico-proprietario, proprio perché il senso si sottrae al tentativo di essere padroneggiato, si sottrae al poter essere dominato privo della consapevolezza che chi ascolta le parole di un io le interpreta e che la sua interpretazione non è dominabile dalla figura stirneriana dell'unico-proprietario-egoista.

Dire le parole e questionare sul loro senso costituiscono un plesso non scindibile, mostrando che un tale movimento comporta l'accogliere l'altro, il tu, e non dominarlo, padroneggiarlo, come invece appartiene alla figura dell'io-unico-egoista di Stirner.

Il singolo io può dire di se stesso solamente se entra in dialogo

¹¹ T. TODOROV, *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro*, Milano, 2011, pp. 467-468.