

Paolo Heritier*

Homo homini homo. Tre caverne: relazione e schermo

Abstract: The article set up the relationship between the three caves of Lon Fuller's speluncean explorers' case, Plato's cave myth in Carbone's reading, the new digital/VR 360° "cave". Other metaphorical or real caves (from those painted by prehistoric man to the concentration camp cave described by Levi) open the possibility of a theory inspired by the ideal of *homo homini homo*, in its opposition to the theological-political models of *homo homini lupus* and *homo homini deus*. What emerges is a possible anthropological theory of the foundation of social bonding and law based on a reconfiguration of the idea of sacrifice.

Parole chiave: Sacrifice, humanities, virtual reality, Plato, Fuller, Levi, Carbone

Indice: 1. Introduzione: relazioni tra caverne – 2. La prima caverna: gli speleologi di Fuller nella caverna di Chauvet e in quella di Auschwitz – 3. La seconda caverna: Levi, Platone, Whetmore – 4. La terza caverna. Platone a 360°: lo schermo virtuale delle norme – 5. Brevi cenni per una teoria relazionale del sacrificio

1. Introduzione: relazioni tra caverne

La crisi globale di legittimazione che la democrazia sta affrontando ci spinge a ritornare a un problema classico, posto da Platone nel suo testo dedicato al mito della caverna¹. Mi limiterò ad accostare un tema in qualche modo coincidente con la stessa storia della filosofia², da un punto vista assai limitato: da una prospettiva estetico giuridica³, in relazione a un recente lettura estetica del mito platonico operata da Carbone⁴, che ne evidenzia la rilevanza ai fini della lettura della nozione di filosofia, che se da un lato ha sempre mostrato di non amare gli schermi, ne ha sempre avuto bisogno⁵.

* Professore di Filosofia del diritto, Università del Piemonte Orientale. paolo.heritier@uniupo.it

1 Platone 2019: 557-571 (514a-519e).

2 Blumenberg 2009 ricostruisce la storia teoretica delle riprese del mito nella tradizione filosofica in centinaia di pagine.

3 Heritier 2012a, 2012b.

4 Carbone 2016: 97-109.

5 Carbone 2016: 9-10.

Sovrapponendo altre caverne a quella platonica, proverò a estendere il suo ragionamento in primo luogo dall'ambito della filosofia a quello del diritto, luogo ove ugualmente l'immagine e gli schermi non hanno trovato – almeno nella modernità⁶ – grande fortuna, a partire dall'idea che il diritto fosse un fenomeno positivo, testuale, razionale, logico e quindi lontano dalle sfere irrazionali dell'iconico, lasciate al politico. Mi riferirò dunque alla caverna del caso degli speleologi di Fuller⁷. In secondo luogo alluderò brevemente al 'bisogno' di schermi evidenziato da Carbone del cinema e della rivoluzione digitale, fino a quella loro evoluzione che ne sono la VR360° e la realtà aumentata, in cui è il concetto di schermo stesso ad uscire dalla storia della prospettiva per entrare in un nuovo universo di significazione. Ciò, però, sempre *a partire dalla prospettiva teorica dell'estetica giuridica*⁸ con qualche incursione nella letteratura e nella nozione ermeneutica di racconto, senza lasciare né alla tecnologia né alla concezione postumanista le redini del discorso.

Siano dunque tre caverne, quella degli speleologi, quella platonica, e quella della Realtà Virtuale a 360°. Siano però, e soprattutto, le relazioni tra le tre caverne a interessare, nei confini, nelle sovrapposizioni, negli incroci tra le caverne. Non vi sono caverne lineari, ma solo labirinti e tane⁹ entro caverne da esplorare.

Proprio sullo sfondo di questa visione, e semplificando oltre misura, emerge entro l'analisi delle relazioni configurabili tra uomini nelle tre caverne, il tema della contestazione a due modelli antropologici sottesi: quello pessimista-hobbesiano dello *homo homini lupus*¹⁰ e quello ottimista bacon-feuerbachiano-spinoziano dello *homo homini deus*, a partire dalla configurazione di un modello relazionale considerato realista, in via di elaborazione e qui più evocato che sviluppato, la figura dello *homo homini homo*.

Il tentativo si pone contro l'erosione dell'umano implicato dal paradigma postumano e del relativismo tecnocratico e le sue ricadute antropologiche, legate alla questione dell'umanesimo nel suo rapporto con la tecnica e la politica, oggetto di questo numero italo francese congiunto delle due riviste *Etudes Digitales* e *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*¹¹.

Il problema del ritorno nella caverna platonica si pone infatti in relazione agli usi possibili politici e strumentali dei social network e dell'immagine nella crisi delle democrazie contemporanee¹² anche in relazione alla sostituzione della domanda fondamentale posta da Platone nella Repubblica "Chi deve governare?" con la proposta liberal democratica popperiana: "Come possiamo organizzare le

6 Heritier 2023.

7 Fuller 2012.

8 Per questo passaggio dalla lettera e lo spirito della legge alla prospettiva fino alla realtà virtuale, Heritier 2024.

9 Kafka 2020.

10 Harari 2020, Pagallo 1995, Pozzi 2019. Per un'analisi della complessa prospettiva storica delle espressioni, tra gli altri Tricaud 1969, Cotta 1980: 203, Alfonsi 1958.

11 Variamente Braidotti 2014, Remotti 2001, Sloterdijk 2014, Esposito 2023. In generale sul tema, che non può essere affrontato qui, di veda Hottois, Missa, Perbal (2015).

12 Heritier 2024b.

istituzioni politiche in modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?”¹³.

La recente necessità di ripensare di nuovo le questioni fondamentali del pensiero giuridico-politico moderno nel contesto secolarizzato, in relazione alle questioni teologico-politiche, e di fronte alle sfide della tecnica alla luce della svolta affettiva in metafisica¹⁴, trovano nell’evoluzione tecnologica e nello sviluppo del dibattito sulle antropotecniche una questione centrale.

Il dilemma di Böckenförde, per cui lo stato vive di presupposti antropologici che non può garantire¹⁵, e la sua critica radicale alla contemporaneità dell’ordine economico globale non può esser limitata alla sola teoria dello stato: il problema dell’erosione dei presupposti antropologici su cui l’ordine politico e giuridico si estende al parallelo venir meno di quelli su cui si fondano la scienza e la tecnologia, l’economia e la comunicazione. Quest’ultime discipline emergono inevitabilmente non solo come occasione di progresso e di sviluppo, ma anche come potenziale rischio per l’umanità stessa dell’uomo (pensiamo al dibattito sull’intelligenza artificiale, sul ritorno della minaccia nucleare come risoluzione dei conflitti circa la supremazia economica, tecnologica e militare nell’ordine globale, ai rischi dei social network). Come precisa Sequeri al seguito di De Beistegui, “la nuova scienza occupa il posto della metafisica classica”¹⁶ e in questo suo grondare di metafisica non giustificata “per parafrasare Böckenförde la scienza moderna si fonda su presupposti fenomenologici e normativi che non è in grado di garantire fenomenologicamente e normativamente”. Possiamo estendere alla tecnologia, o meglio al sistema economia-scienza-tecnica¹⁷ questo statuto “estetico giuridico” mitico della tecnologia come fondamento secolarizzato e implicitamente fondativo delle società contemporanee¹⁸.

L’ordine globale americano si può configurare, sinteticamente, quanto alla versione occidentale scaturita dalla seconda guerra mondiale, come caratterizzato da tre elementi principali pensati come strettamente coordinati¹⁹:

1) la teoria universale dei diritti dell’uomo come superamento del conflitto tra giuspositivismo e giusnaturalismo – e il successivo progressivo affermarsi di un ordine economico (anzi tecnico, scientifico ed economico) potenzialmente sostitutivo dell’ordine giuridico statutale nella globalizzazione post 1989;

2) il diffondersi del modello di immaginario del “Planet Hollywood” e dei suoi sviluppi (sistema dei media, social network).

3) il sapere ciberneticico e le sue evoluzioni (sapere delle neuroscienze e della genetica, l’emergere della IT&IA, l’orizzonte della robotica).

13 Popper 1973: 174.

14 Sequeri 2016, 2020, 2023.

15 Böckenförde 1976, 2007.

16 Sequeri 2016: 116, 124.

17 Legendre 2005.

18 Heritier 2012a, 2012b.

19 Dupuy 2015, Goodrich 2014.

Che questo quadro sia oggi posto radicalmente in questione nei suoi presupposti politici appare difficilmente negabile, nel contesto del post-crisi covid e del ritorno dello spettro di una nuova contrapposizione a blocchi, che si profila all'orizzonte come crisi dei rapporti di forza tra il vecchio Occidente in crisi e l'emergere di nuovi attori globali (Cina e i BRICS), in un'interazione complessa fra fattori economici, politici, tecnologici, e anche (di nuovo) militari, ai confini stessi dell'Europa Unita.

L'elemento che appare meno evidente, tuttavia, e che a volte viene lasciato sullo sfondo del dibattito nelle scienze sociali e politiche, è la dimensione di crisi antropologica soggiacente a questi scenari. Il punto appare legato anche al declino del ruolo della filosofia e dei saperi umanistici nel contesto delle discipline considerate socialmente rilevanti, e del confronto la tradizione occidentale di fronte ad altre culture, che non necessariamente muovono dal primato della visione liberal-democratica nella costruzione della propria visione del mondo.

Proprio da questa latenza e dal contesto complesso emerge la necessità di riprendere le istanze di base dello sviluppo dell'antropologia filosofica novecentesca, e quindi anche la necessità di ritornare sul concetto di relazione, posto come fondamento degli intrecci politici, giuridici, economici, tecnologici che caratterizzano il mondo contemporaneo. Il punto di osservatorio rappresentato dalla caverna, o meglio dell'incrocio tra caverne differenti, rappresenta una prospettiva interessante per provare a leggere la complessità dell'incrocio interdisciplinare tra il problema politico e giuridico, quello tecnologico-scientifico, quello narrativo, su uno sfondo di antropologia filosofica.

2. La prima caverna: gli speleologi di Fuller nella caverna di Chauvet e in quella di Auschwitz

Lo scenario critico configurato appare inevitabilmente sproporzionato per un'analisi limitata ad un articolo, in quanto chiama in causa questioni fondamentali che non possono essere affrontate se non necessariamente scomponendole, disarticolandole. Il tentativo è, tuttavia, di non perdere lo sguardo di insieme che la loro presa in conto richiede, nelle poche linee che verranno sviluppate e nei molti rivoli della questione solo accennati.

L'itinerario che si propone intende quindi attraversare tre caverne, provando a tracciare qualche linea antropologica tra i tre luoghi, tenute insieme da un unico riferimento: la figura della caverna come luogo di origine, di gestazione dell'umano, nella sua distinzione dall'animale.

Sia dunque la prima caverna. Gli speleologi, che sono i protagonisti del caso giuridico fittizio di Fuller, si inoltrano nella caverna, senza che nulla sia precisato delle loro ragioni di speleologi nello spingersi nella grotta: uno speleologo, per definizione, si immerge nelle grotte. Meno ovvio è la ragione per cui il filosofo del diritto di Harvard ne costruisce l'ambientazione di un caso divenuto celebre nelle facoltà di giurisprudenza di tutto il mondo. Non è solo, però, la questione giuridica – la risposta al caso giuridico – che qui importa. Rilevante è,

prima, quel che accade nella caverna degli speleologi, e, per rinvio, nelle prime caverne, Lascaux, Chauvet, in cui l'umano ha avuto un lampo e di cui il mito platonico della caverna è un ricordo: la ragione, proponiamo, per la quale Fuller ambienta *nella caverna* il suo caso didattico finzionale. Si tratta di un aspetto poco approfondito dalla ampia bibliografia sul tema, che ne ha colto soprattutto il significato giuridico. A supporto di questa ipotesi, ricordo che in realtà Fuller ambienta in un'altra "caverna", per così dire, una caverna terribile, un caso giuridico. Si tratta della "caverna" del nazismo, e dell'"uscita dalla caverna" di un regime totalitario²⁰. Il crollo, la lotta per la sopravvivenza, il venir meno delle convenzioni sociali e del diritto, nel caso di Fuller, raggiunge e si incrocia con il significato antropologico, simbolico, della caverna. La caverna è protezione, grembo²¹, prigione. La caverna, per utilizzare il concetto di Cassirer e di Panofsky, è una forma simbolica specifica, non riconducibile ad altre forme simboliche per essere compresa²². Il problema che Fuller pone è dunque giuridico, ma anche antropologico, ed estetico: questo mi pare il significato del collocare il suo caso finzionale in una caverna.

Come nota Emilio Villa, con riferimento alla caverna del 'miracolo di Lascaux' – lampo/miracolo nell'umano ritenuto analogo a quello greco, luogo ove secondo Bataille avviene la nascita dell'arte – nella caverna si delinea la distinzione dell'uomo, che traccia segni, dipinge sulle pareti, dall'animale: sulla base di una condizione: "Una prospettiva divenuta convenzionale, e che risale almeno alle prime metafore antropologiche del Vico, ci ha tramandato lo schema di un uomo primordiale che ha, come fondamento della sua esistenza, una manifestazione di carattere nevrotico, su cui si sarebbero articolate tutte le sue funzioni: la paura; quella dell'uomo investito dal terrore, tremante e fuggitivo, un Caino, allo sbaraglio, in climi torbidi, nebulosi e perniciosi"²³. Che si tratti di una paura dell'essere al mondo, o angoscia primaria, o paura della bestia, o del morire o senso della precarietà della vita, non si tratta di una manifestazione di psicopatologia originaria dei primi uomini, ma anche dell'uomo contemporaneo. Così l'iniziativa dell'uomo primordiale non si rileva in primo luogo come difensiva: il coltello di silice, il cuneo "che gronda sangue o stride sulla pietra" non sono strumenti difensivi, ma offensivi: "uccidere è l'esperienza assoluta del primo vivente... come ferire, entrare, penetrare, estrarre, sviscerare, espellere". Così, nelle testimonianze immaginarie attive di Lascaux "l'atto di uccidere appare legato agli impulsi primari della fecondità"²⁴ e l'atto ripetuto diviene rito, sacrificio: "è a questo atto, l'uccidere sacrificale, che l'arte paleolitica, nella complessa esposizione ideografico-simbolica, attinge il suo potere

20 Si tratta de "Il problema dell'astioso delatore" (Fuller 1986: 311-320) relativo ai paradossi che genera la reintroduzione di un ordine legale dopo il crollo della 'caverna' costituita da un regime totalitario: il riferimento al nazismo è palese, anche se la Camicie sono Rosse.

21 Sloterdijk 2014: 253-273 (La clausura della madre. Per il fondamento di una ginecologia negativa); 583-598 (*Matris in gremio*. Un capriccio mariologico)

22 Rosengran 2019: 215-221.

23 Villa 2005: 23.

24 Villa 2005: 23.

e affida una connessione temporale”²⁵. Il sacrificio, fonte espressiva preesistente alle separazioni (non ancora culturalizzate) tra sacro e profano, tra divino e umano, è emissione violenta di energia dell’uomo per l’uomo “come asserzione della unità misteriosa che è appunto il fondamento del reale, al di del qua della distinzione tra umanità e divinità”²⁶.

Il generativo²⁷, il sacrificale e l’estetico, nella caverna, sono così associati. Se il sacrificio è posto all’origine sacrale del diritto²⁸ “con l’azione concreta del sacrificio, uccisione dell’animale o dell’uomo da parte dell’uomo, l’uomo mette in moto l’essenza stessa del reale, ricostituisce, rigenera il mondo. L’arte paleolitica è questo, è questa testimonianza; dice fondamentalmente, attivamente, questo, questa azione: il rito sacrificale, ricondotto, per tramiti oscuri, anche lunghissimi e penosi, alla pura azione del simbolico. Nella caverna, o sulla lastra di pietra, l’uomo definisce, crea figurativamente, l’animale divino, e lo sacrifica... per l’uomo paleolitico, tra animale reale e la figura dell’animale, cioè il suo simbolo, non c’è differenza sostanziale; sono la manifestazione di un’unica e medesima sostanza, che è il divino, che è il mondo”²⁹.

Nella caverna il diritto si trova sospeso alla sua origine antropologica, a un tempo generativa e violenta, come generativo e insieme violento è l’atto di separazione della nascita dall’utero, di cui la caverna è necessariamente immagine³⁰. Generativa³¹ e insieme violenta³², non solo generativa, non solo violenta: si tratta già di una

25 Villa 2005: 24.

26 Villa 2005: 24-25.

27 Sequeri 2016, 2020, 2023.

28 Vico 2012, Bachofen 1989, Jesi 1980.

29 Villa 2005: 25.

30 Sloterdijk, 2014: 253-302, 583-589.

31 Sequeri 2020, 2023.

32 Girard 2002. Non pare diversa la vita accademica contemporanea, ricca dei suoi anfratti e delle sue caverne, ancora oggi a un tempo generative e violente. Come nota Sequeri 2009: 358-360, in un dibattito dedicato a Girard su religioni, laicità e secolarizzazione: “Per alleggerire la pressione del dibattito, sempre da ‘soldato semplice’, racconto un piccolo apologo autobiografico... Faccio parte di quella generazione di teologi (ora i teologi di pensiero e di cultura sono in via di estinzione, e il WWF non può fare più niente: e forse sono tutti contenti, laici ed ecclesiastici, così si sentono più liberi di fare i loro accordi sottobanco) che ha insegnato anche ai “laici” le parole dotte con le quali gli “ecclesiastici” manovrano la dottrina. Fino a non molto tempo fa, e da molto tempo, i laici non studiavano più la teologia, imparavano solo il catechismo... Io faccio parte di quella generazione che ha ritenuto importante, per un buon rapporto – degno, fraterno, paritetico e virtualmente cooperativo nella missione del cristianesimo e nella vita della Chiesa – assumersi il compito di spiegare anche ai laici, per così dire, il gergo dei preti, le alte strategie dei “generali”, i grandi pensieri del dogma cristiano. Eravamo in ciò, incoraggiati: il Vaticano II ha corretto la pura denuncia del moderno scritta nel Sillabo, dicendoci che anche questo mondo è pieno di buone cose e di buone idee; e che, anche per criticare ciò che non è buono per i popoli, è semplicemente giusto abitare tale mondo e farne parte. ... Perciò, io dicevo agli esponenti della laicità: facciamola in pratica. Io per primo sono disposto ad imparare la vostra lingua (lo facevo più io che loro, più di quanto volessero imparare la teologia). Il che sarebbe il grado “riflessivo” del dialogo. In effetti, il cristianesimo avrebbe anche un po’ il diritto ad essere onorato dal pensiero riflessivo, al livello dei suoi gradi riflessivi, e non semplicemente dalle pratiche verbali e letterarie, che hanno altra funzione. Tuttavia, avendo perso il dominio

figura della giustizia. Quando ci si accosta alla caverna degli speleologi di Fuller, non appare possibile dimenticare questo, nell'analizzare il conflitto tra il giudice positivista, Keen, e il giudice giusnaturalista, Foster, intorno alla questione della vigenza del diritto positivo nella caverna³³.

Il primo antro primordiale in cui siamo invitati a entrare, è dunque quello di Lon Fuller, la caverna degli speleologi, scritto del 1949: senza dimenticare, però, le origini umane nelle caverne e le origini sacrificali del giuridico. L'apparente astrazione e virtualità del contesto scientifico e tecnologico in cui siamo immersi, di cui l'immersione nella caverna del VR360° fa parte, non ci deve far credere di esserci allontanati di molto dalla caverna di Lascaux o di Chauvet. Per scrivere nei social network a volte usiamo forse lo stesso cuneo grondante di sangue dei primi uomini, appena ripulito dalle tracce³⁴.

Fuller tratta di un caso giuridico finzionale, ma basato su casi storici realmente accaduti, utilizzato nelle università americane, e non solo, per introdurre ai problemi dell'interpretazione del diritto. Nel caso sono rappresentate le principali teorie interpretative del diritto (giuspositivismo stretto – il giudice Keen –, una sorta di giusnaturalismo individualista vicino al pensiero dello stesso Fuller – il giudice Foster, e un realismo giuridico che anticipa quasi una sorta di populismo – il giudice Handy). Al tempo stesso, il caso rappresenta una sorte di dilemma etico in filosofia morale, e, proprio in seguito a questo aspetto, solleva questioni fondamentali circa la nozione di relazione che in esso appare implicata, che mi sembra chiamare in causa modelli antropologici del concetto assai differenti. L'aspro dibattito successivo tra Fuller e forse il principale esponente della teoria analitica del diritto, quell'Herbert Hart legato alla prospettiva filosofia della teoria austriana degli atti linguistici³⁵, mostra proprio quanto radicale sia la portata antropologica della posizione fulleriana, pubblicamente sconfitta nel confronto con la teoria analitica del diritto, ma in grado di solle-

dell'impero cognitivo, essendo stati esosi (avendo cioè creduto che senza la teologia non si poteva fare niente), adesso tocca a noi il doppio lavoro di imparare la lingua degli altri per essere legittimati a parlare delle nostre cose. Dunque non ho rinunciato e sono andato a parlare. Sono passati così due o tre decenni. Abbiamo accumulato buoni legami, una buona immagine di relazione e di interlocuzione. Abbiamo creato spazi di laicità non fondamentalistica. Ma ad un certo momento mi sono trovato da solo. I miei non c'erano più, perché frequentavo troppo i laici. I laici non c'erano più, perché preferivano fare affari con i miei "generalisti", invece che faticare a discutere con me, ecclesiastico senza potere. I laici della mia parte, quando il gioco con gli ecclesiastici è diventato di nuovo un po' difficile, se la sono svignata. Mi sono detto: pazienza, adesso sono vecchietto, oramai, un "altro giro" non lo posso fare, e quindi, vado avanti come ho sempre fatto. E chi c'è, c'è. Quando non avrò più forze, ritornerò alla musica e agli scacchi, che sono un vero anticipo dell'eternità beata in cui credo. Poi, ogni tanto, capita gente come voi, che mi fa pensare di non aver proprio lavorato invano. E quindi grazie. Senza impegno, naturalmente". Al di là dello specifico riferimento alla laicità, il discorso potrebbe essere esteso ad altri tempi e ad altre situazioni, e costituire una critica all'accademismo (e allo *homo academicus* come animale politico, forse) di non poco rilievo universitario.

33 Fuller 2012: 67 (che rinvia al parere del giudice Tatting, 59), 53.

34 Heritier, 2024a.

35 Fuller 2005.

vare problemi fondamentali concernenti il nesso tra etica, diritto, giustizia che sfuggono all'orizzonte concettuale proprio del giuspositivismo. Veniamo dunque a una breve esposizione – per nulla rappresentativa dei molteplici problemi giuridici che in esso emergono – degli elementi essenziali dell'assai noto caso, per indicarne gli aspetti antropologici. Cinque speleologi sono imprigionati in una caverna per un crollo, e, dopo venti giorni di attesa, vengono a conoscenza attraverso una rudimentale ricetrasmittente che i soccorsi non giungeranno prima di un'ulteriore settimana/dieci giorni: senza che nessun esperto, giurista, politico, religioso, etico, fuori della caverna, fornisca alcuna indicazione del comportamento da tenere in quei dieci giorni, rispetto alle modalità di sopravvivenza e all'eventualità di cibarsi di carne umana. Gli speleologi, non avendo ricevuto alcuna indicazione su come comportarsi, e dopo qualche discussione tra di loro, perplessità e cambiamenti di orizzonte di alcuni tra loro sul da farsi, estraggono a sorte una vittima che deve essere sacrificata per assicurare la vita degli altri. Una volta usciti, i quattro speleologi rimasti in vita vengono giudicati da una corte e condannati a morte in base alle leggi vigenti nella contea, che prevede la pena di morte per l'omicidio. Infine la corte suprema ne discuterà il caso tramite i pareri riportati, senza riuscire a giungere a una decisione in grado di ribaltare il giudizio, per l'astensione improvvida quanto inusuale di un giudice dal giudicare – il giudice Tatting. Ne consegue una inedita parità tra gli altri giudici, e quindi una implicita conferma del giudizio di primo grado, la condanna a morte degli speleologi rimasti in vita.

Lo scenario argomentativo indica una situazione di impotenza nella decisione giuridica, pertanto, di fronte a un dilemma a un tempo etico e giuridico.

L'interrogativo antropologico, estetico, che mi pongo è se i giudici siano posti fuori o dentro la caverna. Il diritto è in grado di entrare nella caverna, di normare con le sue prescrizioni gli eventi in una simile situazione estrema? Questo è esattamente uno dei motivi di controversia tra il giudice giusnaturalista, che intende assolvere gli imputati sulla base di una asserita non vigenza del diritto positivo normale nella caverna, e invece il rigore del giuspositivismo, volto a chiedere il rispetto della legge al di là di ogni considerazione del contesto. Il problema, come si vede, ricalca il problema dell'astioso delatore già richiamato, in cui Fuller si riferisce implicitamente al problema della legalità del processo di Norimberga. In quest'altro caso finzionale, di fronte al regime totalitario delle Camicie Rosse, il regime democratico che lo ha rovesciato si trova di fronte a molti problemi, tra cui quello dell'astioso delatore: come devono essere trattati i delatori che avevano approfittato, durante il regime delle Camicie Rosse, dell'ideologia del regime per denunciare strumentalmente i propri personali nemici (e quindi eliminarli)? Anche qui cinque pareri sono forniti all'ipotetico ministro della giustizia che deve risolvere il caso.

Torniamo però al caso degli speleologi. I giudici, dal canto loro, sono fuori, esterni, terzi, ma sono antropologicamente coinvolti, per così dire, gettati dentro la caverna. Fuller mette sotto giudizio il situarsi fuori del giurista rispetto al caso: il classico accostamento che tutti in una Facoltà di Giurisprudenza adottano. Il giurista moderno non deve, non può, essere coinvolto dal caso: il giudice per

dovere, gli avvocati per convenienza, gli studenti e i professori per comodità. La quasi totalità dei commentari al caso di Fuller non sfuggono a questa legge del professionista: il giurista (peraltro come il medico, o lo psicoanalista) non può, non deve *immergersi* nel caso, deve restarne fuori per essere imparziale. Noi siamo i giuristi, loro i colpevoli, i derelitti: questo il primo insegnamento non scritto che viene impartito alla facoltà di Giurisprudenza, e che gli studenti imparano molto bene e in fretta. Il confine tra il diritto e l'illecito non può non essere che netto, al prezzo di confondere diritto e morale! Intere biblioteche sono state spese, senza peraltro troppo costruito mi pare, alla immane risoluzione dei problemi che questo conflitto genera (lo stesso dibattito tra Hart e Fuller verte sulla distinzione tra essere e dover essere). E come dare torto, però, al perbenismo del diritto (moderno) nel suo voler distinguersi dal colpevole e dall'illecito? Come potrebbe essere diversamente? Eppure Fuller qui prova a lavorare su questo evidente punto debole del diritto: apparentemente parla di nesso tra diritto e morale, ma in realtà chiama in causa il coinvolgimento umano del giurista nei confronti del caso che deve risolvere: quella barriera/confine tra il giurista e il suo cliente, tra chi appartiene al mondo di coloro che giudicano e di coloro che invece devono essere giudicati. La relazione tra il giurista e il colpevole viene messa in causa dal gesto di entrare nella caverna, di *immergere* i giudici della questione morale del diritto come parte stesso del procedimento che conduce a una risposta giusta, e non solo legale.

Investiti della responsabilità morale, e non solo giuridica, del giudizio, al tempo stesso i giudici (ma con loro i professori, gli avvocati... e gli studenti) non vogliono entrare nella caverna, non vogliono immedesimarsi coi colpevoli. Come dare loro torto, ancora una volta? Come sarebbe concepibile un ordinamento giuridico che non muovesse da questo assioma non scritto? Eppure i lettori, i protagonisti non possono fare a meno, tuttavia, di essere coinvolti dall'interrogativo etico radicale che il caso solleva (nessuno, nemmeno il giudice positivista): in gioco qui, osservo, vi è anche una specifica concezione della relazione umana e del suo modo di concepire l'alterità, il confine. Siamo già così passati dalla didattica positivista alla didattica immersiva, esperienziale, quella della clinica legale e delle *law and humanities*, intesa in senso affettivo e generativo, non in senso formalista (c'è un formalismo possibile anche nella metodologia della clinica legale: come cambiare tutto per non cambiare nulla, nella didattica del diritto!).

Siamo forse a un passo dal porre il problema della "immersione" nel caso come criterio di giustizia, siamo a un passo dal cadere nella terza caverna tecnologicamente "immersiva", quella della realtà virtuale e del 360VR e dal problematico rapporto tra queste diverse "immersioni". Procediamo però con ordine, rimaniamo ai nostri giudici, che credono di non essere nella caverna, e invece ci cadono dentro, grazie al tranello di Fuller (e ai lettori del caso inconsapevoli con loro, pronti ad adottare la 'prospettiva' del giurista). Se parlassimo di medici e di malati, il gioco non cambierebbe: questa è la scienza e la modernità, bellezza!

Se, pertanto, le tre principali interpretazioni dei nostri cinque giudici (in mezzo a un vero e proprio gioco di ruolo universitario e accademico a individuare sempre nuove soluzioni al caso, che ha dato via a un vero e proprio *corpus*) che vengono

fornite³⁶ sono confliggenti, esse rinviano a una diversa concezione della relazione e del legame sociale, oltre che a una serie di “minime” questioni giuridiche (come ad esempio il ruolo della prevenzione e la funzione della legge, la separazione dei poteri e l’emergere di una sensibilità comune tramite la codificazione). Proviamo, allora, per così dire, a entrare nella caverna, vale a dire a farci carico della questione morale che il caso pone, a andare oltre quel sottile *schermo del diritto nella “caverna” del diritto* che protegge il giudice dal reo³⁷, lo studente dal cliente della clinica legale della disabilità o della migrazione, il professore dallo studente.

L’interrogativo che sorge è riferibile alla concezione antropologica sottesa, alla forma affettiva e generativa della relazione per l’umano, come vedremo. Anche nel parere del giudice giusnaturalista, nel particolare giusnaturalismo di Fuller, appare giustificato il principio del salvare la propria vita a scapito della vita altrui, in condizioni d’emergenza. Principio che potrebbe essere legato al motto hobbesiano dello *homo homini lupus*, che ispira la concezione positivista moderna e che viene messo in dubbio in soluzioni alternative al caso proposte da autori diversi da Fuller (ad es. D’Amato), ma che permane la nostra fondamentale risposta alla paura del sopravvivere, da Chauvet ai social network.

Se dunque *entrando nella caverna* possiamo dire che i giudici, come la democrazia, a volte non sono capaci di decidere e questo tratto è l’elemento che mostra la debolezza della democrazia e la forza di un regime autoritario, in cui è il dittatore che decide tutto, la questione che precede l’aspetto giuridico è il modello di relazione antropologica che viene presupposta: è quella del sacrificio cannibale del proprio simile l’unica soluzione possibile? Davvero allo *homo homini lupus* non vi è alternativa? I tentennamenti dello speleologo Whetmore, l’unico di cui Fuller forse non a caso fa conoscere il nome (configurandolo così come l’unico realmente umano?), che poi il caso, la sorte scoglierà come colui che dovrà essere sacrificato – era anche colui che per primo aveva proposto quella soluzione, per poi ripensarci, e che effettivamente poi verrà mangiato – fanno sorgere il dubbio che un’altra soluzione sarebbe stata possibile, procrastinando il momento della scelta, guadagnando ancora tempo prima di commettere l’omicidio. Cosa dovrebbe fare il giudice entrato, per così dire, anche lui nella

36 Il giudice giusnaturalista individualista assolve i condannati sulla base di una non vigenza del diritto positivo nella caverna; il severo giudice giuspositivista condanna gli imputati sulla base della lettera della legge; il giudice giusrealista assolve i condannati sulla base del giudizio del popolo e del senso comune, che li ritiene innocenti.

37 Magistrale la presa in conto di questo rapporto complesso (e del suo significato affettivo nel giudicare come un vero giudice) nel volume del giudice Elvio Fassone, nel raccontare il suo rapporto epistolare con un mafioso responsabile di 15 omicidi un condannato all’ergastolo in cui (fuori dall’aula di tribunale) i ruoli vengono superati ed emerge il miracolo dell’umano – lo stesso di Chauvet e di Lascaux: non dell’arte, ma della giustizia (o dell’estetica giuridica). Fassone 2015. Si veda anche il cortometraggio “18 aprile” realizzato da Angelo Cretella insieme agli studenti della Summer School in Law and Humanities da me organizzata a Matera durante “Matera capitale Europea della cultura”, in cui la sceneggiatura elaborata dagli studenti parte proprio dal fallimento della funzione rieducativa e il senso di mantenere una testimonianza dei classici nella università nella cultura europea in disfacimento.

“caverna”? Senza poter entrare in questa sede nell’analisi di tutte le soluzioni (e le argomentazioni) possibili ed effettivamente proposte, delle ragioni e dei torti, sarebbe stata l’attesa della morte naturale del primo speleologo una soluzione diversa (e ancora utile a salvare gli altri)?

La questione è qui antropologica: v’è una soluzione configurabile diversa all’ipotesi dello *homo homini lupus*? Un altro modello di relazione rispetto al modello della competizione e della sopravvivenza istintuale? Difficile fornire una risposta credibile: cosa avrebbe fatto Socrate dentro quella caverna? E Cristo? E Buddha? E Confucio, Maometto, Shiva, Mosé, ecc. E cosa avrei fatto io? In un certo senso il tentennamento di Whetmore (che poi verrà realmente sacrificato, mangiato) non è per Fuller un riferimento alla tradizione del giusnaturalismo classico, quello di Socrate e del suo sacrificio? Whetmore non è forse una figura di Socrate? Un uomo che concepisce la possibilità di una via alternativa alla logica dello *homo homini lupus*? Non si tratta di un’ipotesi di cui avremmo bisogno nelle nostre società globali, oggi? E la fine che egli fa non è forse legata alla figura del sacrificio di Socrate, e forse anche di Gesù?

Il problema del sacrificio appare l’elemento da approfondire nella caverna degli speleologi e ci conduce al problema proprio della caverna platonica, circa il rientro di colui che ne è uscito e che facendovi ritorno per salvare gli incatenati, rischia di essere ucciso³⁸ perché i suoi occhi non si abituano subito al buio dopo aver visto il Sole/Bene e appare confuso, suscitando la reazione degli incatenati.

3. La seconda caverna: Levi, Platone, Whetmore

Ecco così che alla caverna degli speleologi si affianca e si sovrappone la caverna dell’uomo primitivo, di cui quella platonica conserva una traccia nel racconto mitico. La caverna diviene il luogo in cui tutti gli incatenati devono essere liberati, e il filosofo, con la sua conoscenza razionale del bene, dovrebbe condurli fuori dalla caverna e liberarli dalle catene. Il problema politico che il mito pone è in realtà molto più complesso, ovviamente. La caverna, come si è visto originariamente luogo di paura, è luogo anche di manipolazione, di potere da parte di élites che usano le (false) immagini. La presunta verità sulla conoscenza del bene che colui che è uscito deve apportare implica che la caverna sia un luogo di apparenze, legata alla falsità delle immagini³⁹, come Platone precisa nel famoso discorso sulla linea, che precede l’esposizione del mito della caverna. La caverna platonica e dell’uomo primitivo diviene anche il simbolo di ogni luogo in cui la vera conoscenza (qualsiasi cosa essa sia, e indipendentemente dal fatto che sia o non raggiungibile) viene distorta, nella cultura occidentale⁴⁰. Tra il caso degli speleologi e il caso del delatore

38 Platone 2000: 222-223 (516d/517a).

39 “Certo sarai disposto ad ammettere” Continuai, “che tutto il genere visibile risulta diviso secondo un criterio di verità e di non verità, per cui si può dire che l’immagine stia alla cosa come l’opinabile sta al conoscibile”. Platone 2000: 549 (510a).

40 Blumenberg 2009.

astioso siamo passati da Fuller al processo di Norimberga, e siamo già così giunti da Platone ad Auschwitz, in relazione al rapporto tra il sacrificio, il sapere, e il bene (il sole) che è oltre l'essenza (*epikeina tes ousias*⁴¹). Il bene non può essere concepito come trascendente, e precisamente questo è il senso della svolta affettiva in metafisica configurata da Pierangelo Sequeri, volta a comprendere in questa direzione una figura del divino che “deve” incarnarsi per essere come deve, per essere all'altezza della figura del bene⁴².

41 Platone 2000: 547 (509b).

42 A fronte dell'ideale dell'autorealizzazione che funziona come “oppio laico per i popoli” (Sequeri 2023: 162) la figura del divino che si incarna si legge in chiave affettiva, a partire dal pensiero di Heidegger e della filosofia di Lévinas e il suo umanesimo ‘oltre l'uomo’, recependo le critiche di Feuerbach, Spinoza, Nietzsche al Cristianesimo e come criterio di una nuova figura del divino. La nuova filosofia di ispirazione fenomenologica “scava, sostanzialmente nelle pieghe di Heidegger e Lévinas, elementi per una compiuta teoria ontologica della *fatticità* come evento rivelativo dell'essere *possibile*... e per una teoria ontologica della *coscienza* come incontro sponsoriale con l'essere disponibile (che “si mette a disposizione” e si “dispone”) Sequeri 2023: 120. Proprio l'approfondimento della costellazione del possibile non come categoria ontica del non-essere-ancora, ma come categoria assiologica dell'essere-nella-disponibilità come dimensione permanente (generativa, affettiva, antropologica nell'incarnazione stessa del divino – oserei: che non potrebbe non incarnarsi) “porta all'evidenza una struttura indispensabile per l'intelligenza *ontologica* dell'affettivo-in-atto, precisamente *come hanno da essere*. E cioè come esercizio del possibile nell'atto-di-essere-disponibile, che illumina il senso della libertà iscritto nell'evento del rapporto affettivo ed etico. Esso è fenomenologicamente riconoscibile nella *obiettiva soggettività* dell'evento in cui esso è dato/donato, mediante una manifestazione all'altezza della sua fatticità costitutiva. Il suo accadere viene spontaneamente riconosciuto, nell'esperienza umana, come irriducibile all'anarchia del caso o alla necessità dell'inevitabile, come anche alla pulsione del godimento o alla tecnica dell'efficacia... La sua differenza accade insieme con l'attualità del possibile affettivo/etico nella quale si manifesta e mediante la quale si comprende. L'intuizione di questa dimensione dell'essere è data proprio dallo scarto in cui è possibile, che *deve* rimanere nella sua libertà, *rimane* nella sua specifica disponibilità: a marcare la qualità del riconoscimento affettivo *come ha da essere*, e l'attribuzione di responsabilità *come ha da essere*. Questa marcatura viene all'evidenza proprio con la differenza del caso, della necessità, della pulsione, della tecnica. Il caso è possibilità senza *logos*, non ancora libertà; la necessità è *logos* senza possibilità, non ancora giustizia. La pulsione è *pathos* senza *nomos*, non ancora relazione; la tecnica è *nomos* senza *pathos*, non ancora affetto. Il possibile che rimane-in-atto, nel trascendentale umano dell'affettivo e dell'etico, non si lascia sostituire dall'evento dell'effettiva donazione/disposizione dell'essere, piuttosto vi si incorpora come una costante della loro struttura” (Sequeri 2023: 124-125). La forma affettiva del divino nella prospettiva biblico-cristiana della sua incarnazione in Gesù definisce l'*homo homini homo*, per usare il mio linguaggio – contro i modelli dello *homo homini lupus* e dello *homo homini deus*, in qualche misura integrandoli in una prospettiva terza che li rende possibili entrambi. Qui si dà l'uomo divenuto maggiore, come notava Bonhoeffer (Bonhoeffer 1988). L'uomo sembra tenere in mano il suo destino oltre l'idea di un fato, di pulsioni, di antropotecniche o strutture economiche che lo determinerebbero, come precisato da Sequeri nella citazione appena riportata –, non in Adamo come erroneamente ritiene Sloterdijk (allorché ritiene di parlare del Cristianesimo a proposito del soffio dello spirito e invece parla dell'ebraismo definendo l'uomo in Adamo, Sloterdijk 2014: 22-37, 73-89). La notifica alla filosofia – per usare la formula consueta sequeriana *come deve essere l'essere per essere come deve* (oltre l'essenza – *epikeina tes ousias*, naturalmente) – della svolta affettiva in metafisica è il criterio per superare il paradosso di Böckenförde nella sua dimensione giuridica e nella sua dimensione scientifica, come precedentemente indicato. Si veda anche, sul tema della lettura

Affronteremo il nesso tra la caverna degli speleologi e il caso del delatore astioso di Fuller dunque provando a “entrare nella caverna”, a riportare il giurista alla prima persona, alle sue sensazioni – non pulsioni – di giustizia, al problema affettivo – ed estetico – della giustizia, non alla sua presunta (quanto tradizionale) valenza aristotelico-tomista, prevalente nella storia del concetto nella filosofia del diritto. Per questo ingresso nella caverna dell’umano in cui l’uomo è uomo per l’uomo – *homo homini homo* – faremo ricorso alla letteratura e al problema della grazia (nella caverna assoluta del campo di concentramento) come concepito da Primo Levi.

Prendere in conto la questione etica e antropologica del sacrificio ci riporta alla “caverna” del campo di concentramento, narrato da Primo Levi, nell’episodio di *I Sommersi e i Salvati* in cui a morire sono sempre i migliori: i sopravvissuti sopravvivono in qualche misura perché accettano qualche compromesso. È già questa una teoria sacrificale del politico? Un’antropologia dello *homo homini lupus*?

Lasciamo da parte per un attimo la teoria, per immergerci nel racconto e nella letteratura (dello sterminio) sovrapponendoci alla caverna leviana passo passo, provando a immergerci nella sua realtà. Si tratta del terribile racconto di Primo Levi, descritto con una efficacia letteraria perturbante, del ritrovamento di un tubo pieno d’acqua durante la prigionia. Per certi versi la condizione di privazione del campo di concentramento ricorda quella degli speleologi di Fuller; la descrizione della condizione antropologica di sofferenza potrebbe riferirsi a quella degli speleologi nei momenti che precedono l’omicidio, ma forse anche a quella di ogni condizione di guerra in cui vi sono prigionieri imprigionati (le recenti vicende della fabbrica di Mariupol in cui erano imprigionati gli uomini del battaglione Azov, o il dramma del massacro perpetrato da Hamas e la reazione di Israele a Gaza, per menzionare solo i più recenti orrori che richiederebbero un intero volume di analisi).

Nell’agosto del 1944 ad Auschwitz faceva molto caldo. Un vento torrido, tropicale, sollevava nuvole di polvere dagli edifici sconvolati dai bombardamenti aerei, ci asciugava il sudore addosso e ci addensava il sangue nelle vene. La mia squadra era stata mandata in una cantina a sgomberare i calcinacci, e tutti soffrivamo per la sete: una pena nuova, che si sommava, anzi, si moltiplicava con quella vecchia della fame. ... Di norma, a soddisfare la sete bastava abbondantemente la zuppa della sera e il surrogato di caffè che veniva distribuito verso le dieci del mattino; ora non bastavano più, e la sete ci straziava. È più imperiosa della fame: la fame obbedisce ai nervi, concede remissioni, può essere temporaneamente coperta da un’emozione, un dolore, una paura (ce ne eravamo già accorti nel viaggio in treno dall’Italia); non così la sete, che non dà tregua. La fame estenua, la sete

sequeriana della donazione in Derrida e Marion, Sequeri 1999, Heritier 2014, e inoltre sul tema Isoardi 2012, Heritier 2024a, 2024c. Che la questione dell’affezione e della generazione sia rilevante per lo snodo tra tecnica, politica, letteratura e diritto (e per la concezione dell’*homo homini homo* che dà il titolo all’articolo) oggetto del presente numero della rivista è chiaro nella parte centrale della citazione che distingue tra caso, necessità, pulsione e giustizia, ma il punto non può essere sviluppato in questa sede. Tuttavia, questa prospettiva è menzionata in quanto rappresenta una chiave di lettura dell’analisi del testo letterario di Primo Levi che seguirà che il lettore può comprendere autonomamente.

rende furiosi; in quei giorni ci accompagnava di giorno e di notte: di giorno, nel cantiere, il cui ordine (a noi nemico, ma era pur sempre un ordine, un luogo di cose logiche e certe) si era trasformato in un caso di opere frantumate; di notte, nelle baracche prive di ventilazione, a boccheggiare nell'aria cento volte respirata. (Levi 2007: 59-60)

Questa descrizione indica bene anche la condizione degli speleologi che possiamo immaginare, aiuta a rendere meno astratto il caso immaginario, aiutandoci a ri-vivere quella situazione, a immedesimarci – se mai sia possibile immedesimarsi in situazione davvero estreme – nello stato mentale, motivo, fisico di coloro che soffrono la sete, la fame, in condizioni in cui la stessa vigenza del diritto positivo, di ogni diritto, è sospesa, per così dire dall'interno stesso del corpo dell'uomo, incatenato in una caverna, in una bolla, isolato come una monade. *Entrare nella caverna* significa allora che, come per noi lettori di Levi, il giurista per giudicare in giustizia il caso che ha di fronte non può non *immergersi* nel caso che giudica, certo mantenendo separato l'immedesimarsi dal diritto e dalla legge che conosce, ma considerando *l'interpretazione affettiva*, il criterio di lettura del giuridico stesso, del "fatto"⁴³. Senza entrare nella caverna del fatto, come giudicare dall'esterno? Senza chiamare in causa la prima persona, come può il terzo manifestarsi?⁴⁴ Qui la letteratura, nel racconto del "fatto" di Levi, come nota Campo⁴⁵ diviene legge, si fa già legge, giudizio, istituzione di un possibile⁴⁶ diverso.

L'angolo di cantina che mi era stato assegnato dal Kapo perché ne sgombrassi le macerie era attiguo a un vasto locale... Lungo il muro, verticale, c'era un tubo da due pollici, che terminava con un rubinetto poco sopra il pavimento. Un tubo d'acqua? Provai ad aprirlo, ero solo, nessuno mi vedeva. Era bloccato, ma usando un sasso come un martello riuscii a smuoverlo di qualche millimetro. Ne uscirono gocce, non avevano odore, ne raccolsi sulle dita: sembrava proprio acqua. Non avevo recipienti; le gocce uscivano lente, senza pressione: il tubo doveva essere piano solo fino a metà, forse meno. Mi

43 Il problema ci conduce al noto tema gadameriano della riabilitazione dei pregiudizi e della precomprensione in relazione alla figura della terzietà (Costanzo 2012, Gadamer 1983). Definirei come interpretazione affettiva *l'aggiungere un'immersione empatica alla narrazione del fatto come modo di superare il pregiudizio derivante dal ruolo e dal distacco che ne consegue*, a partire dalla domanda che, nella narrazione già citata del giudice Fassone, gli pone l'ergastolano Salvatore: " "Presidente, lei ce l'ha un figlio?"".

Ne ho tre, e il maggiore ha solo qualche anno in meno di Salvatore.

"Lo so". Ci risiamo. E allora perché me lo chiede?

"Glielo chiedo – ha intuito la domanda – perché le volevo dire che se suo figlio nasceva dove sono nato io, adesso era lui nella gabbia; e se io nascevo dove è nato suo figlio, magari ora facevo l'avvocato, ed ero pure bravo". "Lo penso anch'io che se lei faceva l'avvocato era molto bravo" dico, e balbetto qualche cosa di saggio, del genere non tutti quelli che nascono a Catania, fosse pure nel suo Bronx, finiscono in prigione", Fassone 2015: *L'immergersi nella domanda metodologica* "Cosa avrei fatto io in quella condizione, in quella situazione?" mi pare la premessa per un giudizio giusto, e non solo legale.

44 Non appare possibile qui sviluppare il tema, che condurrebbe ad un'analisi della nozione di terzietà del giudice (e probabilmente alla configurazione di un'antropologia dello spirito).

45 Campo (2021, 2022).

46 'Possibile' nel senso indicato nella nota 42 con Sequeri.

sdraiai a terra con la bocca sotto il rubinetto, senza tentare di aprirlo di più: era acqua tiepida per il sole, insipida, forse distillata o di condensazione, ad ogni modo, una delizia. (Levi 2007: 60)

Le parole di Primo Levi indicano qui la possibilità non di una salvezza (per gli speleologi l'omicidio dell'amico poteva rappresentare concretamente la salvezza stessa della propria vita), ma di un sollievo temporaneo. E la risposta che emerge ne rivela l'intenzione, il presupposto, la conseguenza, la regola dominante la relazione con l'altro umanamente possibile. Chi, quale principio, quale legge, quale diritto determina le condizioni di distribuzione delle risorse scarse in condizioni estreme, quale figura di antropologia viene sottointesa, quella egoistica dello *homo homini lupus* che cerca di salvarsi (ma qui non era in gioco la salvezza della propria vita) con il consenso della legge o un'altra?

Quant'acqua può contenere un tubo da due pollici per un'altezza di un metro o due? Un litro, forse neanche. Potevo berla tutta subito, sarebbe stata la via più sicura. O lasciarne un po' per l'indomani. O dividerla a metà con Alberto. O rivelare il segreto a tutta la squadra.

Scelsi la terza alternativa, quella dell'egoismo esteso a chi ti è più vicino... Bevemmo tutta quell'acqua, a piccoli sorsi avari, alternandoci sotto il rubinetto, noi due soli. Di nascosto; ma nella marcia di ritorno al campo mi trovai accanto a Daniele, tutto grigio di polvere di cemento, che aveva le labbra spaccate e gli occhi lucidi, e mi sentii colpevole. Scambiai un'occhiata con Alberto, ci comprendemmo a volo, e sperammo che nessuno ci avesse visti. Ma Daniele ci aveva intravisti in quella strana posizione, supini accanto al muro in mezzo ai calcinacci, ed aveva sospettato qualcosa, e poi aveva indovinato. Me lo disse con durezza, molti mesi dopo, in Russia Bianca, a liberazione avvenuta: perché voi due sì e io no? Era il codice morale "civile" che risorgeva, quello stesso per cui a me uomo oggi libero appare raggelante la condanna a morte del Kapo picchiatore, decisa e compiuta senza appello in silenzio, con un colpo di gomma per cancellare. È giustificata la vergogna del poi?... Daniele adesso è morto, ma nei nostri incontri di reduci, fraterni, affettuosi, il velo di quell'atto mancato, di quel bicchier d'acqua non condiviso, stava fra noi, trasparente, non espresso, ma percettibile e "costoso". (Levi 2007: 60-61)

Levi qui raggiunge Fuller, e il suo giudice giusnaturalista "Foster" nell'indicare come il codice morale civile, nella caverna, in tutte le caverne, siano esse degli speleologi, del campo di concentramento, della caverna immaginaria interna al confine della follia in cui ognuno si richiude volontariamente allorché compie un crimine, od omette un'azione necessaria, sia sospeso. Ma allora, quante e quali sono le omissioni del giudizio che si rendono necessarie per condannare quei comportamenti? E quali regole possono disciplinare una simile materia? Ve ne sono da qualche parte? O è possibile solo un silenzio simile a quello degli esperti – dei tecnici: giuristi, medici, preti persino – che, nel caso di Fuller, non rispondono alla domanda: "Cosa dobbiamo fare per sopravvivere?". L'interruzione della legge non

si dà già in quel silenzio? La sola risposta possibile è affidarsi ai dadi⁴⁷, al caso, al far fare alla sorte quel che non siamo in grado di decidere di fare? E come negare che ciascuno di noi non abbia adottato e non adotti la via dell'egoismo "esteso a chi ti è più vicino" (alla famiglia, alla tribù, alla nazione...) nella vita di tutti i giorni, in condizioni normali e in situazioni estreme, nell'indifferenza e nel silenzio più totale del diritto positivo?

Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere: ti esami, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di ritrovarli tutti, e che nessuno di loro si sia mascherato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia non lo puoi escludere. È solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico "noi" in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua. È una supposizione, ma rode; si è annidata profonda, come un tarlo; non si vede dal di fuori, ma rode e stride. (Levi 2007: 61)

Una visione più lucida e umana dello *homo homini lupus*, dilatato al punto fino al quale all'antropologia per cui in fondo ognuno è il Caino di suo fratello – visione al tempo stesso estrema e universale, terribile e normale, eccezionale e drammaticamente quotidiana, anzi da intendere in un senso "molto ampio, anzi universale" – appare forse difficile da reperire, nella letteratura.

Forse è talmente universale da non poter essere confinata in situazioni estreme, ma in ogni condizione che dipenderebbe da un qualche merito, dalla fiera consapevolezza e dell'orgoglio di essersi meritato quel che si ha, che si è. Perché lavori qui, tu, al posto di un altro? Di qualcuno magari più sensibile, più degno di te? Perché sei nato qui, in questa condizione, con queste doti, naturali, sociali? Sei davvero sicuro che non vi sia sempre qualcuno che meriti più di te di essere al tuo posto? Sei davvero sicuro che non ti sei steso anche tu sotto qualche rubinetto per bere l'acqua, da solo o con qualche sodale, escludendo lo sguardo di altri che incontri ogni giorno?

E se fosse proprio in questa domanda, a partire da questa terra sospesa, senza diritto, senza ordinamento, senza regole, la possibilità di una concezione diversa,

47 Significativo che, durante due Summer School di *Law and Humanities* tenute a Nizza e Cannes all'interno dei miei corsi universitari negli anni 2022 e 2023 in cui gli studenti dovevano realizzare una sceneggiatura del caso di Fuller e provare a realizzare un cortometraggio, anche in 360°VR, la soluzione prospettata dagli studenti nella sceneggiatura prevedesse che anche i giudici tirassero a sorte la soluzione, come i cinque speleologi avevano, nel caso finzionale deciso chi dovesse morire con un lancio di dadi. Il diritto fornisce di sé un'immagine cinica. Il ragionamento di Levi, qui, mi pare raggiungere quel che forse avrebbe potuto pensare Whetmore, nei momenti in cui le sue azioni erano quelle descritte, contraddittorie. Se avessi talento letterario, dovrei scrivere il punto di vista di Whetmore in quel momento, nella caverna, *homo homini homo*.

non di un *homo homini deus*, non di quel sogno delirante di prendere il posto di Dio proprio di Adamo, ma semplicemente di un *homo homini homo*? Se non fosse davvero questo quel fondamento antropologico di cui Böckenförde lamenta l'assenza, e che ogni cultura, ogni civiltà, ogni potenza finisce, inevitabilmente, come Vico profetizzava, per erodere, lasciando posto ad altro?

Se lo *homo homini lupus* può giustificare l'esistenza di regole, di un ordinamento, e lo *homo homini deus* forse anche, quali regole si possono mai dare allo *homo homini homo*? Non si tratta solo di una riserva, di una dimensione negativa, di un *invisibile*, forse di un *nulla* che tuttavia orienta, impedisce, limita? Ciascun uomo, o anche una società intera, una cultura tutta, una civiltà? E come si può custodire questo senso di vergogna, forse di pudore soggiacente al diritto naturale e fonte di esso, direbbe Vico⁴⁸, individualmente, socialmente, civilmente? Non è questa la fonte reale del quarto potere, *l'opinione*, non l'interesse, che dovrebbe controllare gli altri tre, nella teoria della separazione dei poteri⁴⁹?

Al mio ritorno dalla prigionia è venuto a visitarmi un amico più anziano di me, mite e intransigente, cultore di una religione sua personale, che però mi è sempre parsa severa e seria. Era contento di ritrovarmi vivo e sostanzialmente indenne, forse maturato e fortificato, certamente arricchito. Mi disse che l'essere io sopravvissuto non poteva essere l'opera del caso, di un accumularsi di circostanze fortunate (come sostenevo e tuttora sostengo io), bensì della Provvidenza. Ero un contrassegnato, un eletto: io, il non credente, ed ancora meno credente dopo la stagione di Auschwitz, ero un toccato dalla Grazia, un salvato. E perché proprio io? Non lo si può sapere, mi rispose. Forse perché scrivessi, e scrivendo portassi testimonianza... (Levi 2007: 61-62)

Ecco apparire l'altro dello *homo homini lupus*, lo *homo homini deus*. La sensazione di essere dei salvati, degli eletti, dei portatori illuminati della conoscenza di una qualche rivelazione, religiosa o laica, assolutamente necessaria per il futuro del mondo e della storia (variamente, da Platone a Nietzsche). L'idea che un senso nascosto, una missione, una rivelazione, non importa se laica o religiosa, se politica o comunicativa, possa spiegare, se non giustificare, e quindi legittimare, la nostra esistenza in vita, qui, in questo posto, e possa anche giustificare il privilegio di questa nostra condizione. L'idea che vi sia un piano misterioso, imperscrutabile, che sceglie noi al posto degli altri, che pone una giustificazione superiore (il fato, Dio, la fortuna, il merito), al principio dell'egoismo "esteso a chi ti è più vicino". Impossibile, qui, seguire i mille risvolti e i mille rivoli di questa idea giustificatrice delle élites, delle classi dominanti, di mille religioni, di mille partiti. Di qui alla guerra di mercato o di religione il passo sembra davvero breve: l'indirizzo è stato preso, è solo questione di quanto avanti ci si intende spingere, di quanta forza si conferisce a questo argomento comprensibile ma terribile. Levi, forse Whetmore chissà, sembrano scegliere un'altra

48 Vico 1974: 403.

49 Hayek 1986, Heritier 2024c.

strada. Nessun compromesso è possibile con questa logica perversa. L'egoismo esteso a chi ti è vicino è umano, ma la sua giustificazione intellettuale è sempre diabolica. Levi denuncia se stesso, già vittima di un campo di concentramento, di cosa poteva essere colpevole? Sono i pensieri di un salvato che pensava forse di dover essere sommerso:

Questa opinione mi parve mostruosa. Mi dolse come quando si tocca un nervo scoperto, e rinvivò il dubbio di cui dicevo prima: potrei essere vivo al posto di un altro, a spese di un altro; potrei aver soppiantato, cioè di fatto ucciso. I "salvati" del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo vissuto dimostrava l'esatto contrario. Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della "zona grigia", le spie. Non era una regola certa (non c'erano, né ci sono nelle cose umane, regole certe). Ma era pure una regola. Mi sentivo sì innocente, ma intruppato fra i salvati, e perciò alla ricerca permanente di una giustificazione, davanti agli occhi miei e degli altri. Sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti; i migliori sono morti tutti. (Levi 2007: 62)

Quale regola, quale ordinamento giuridico può corrispondere allora a questa laica rivelazione? A questa rivelazione politica e antropologica insieme che apre a una visione differente, forse a uno *homo homini homo*? A una concezione non metafisica della relazione, forse? Possiamo leggere anche questa frase, come quella per cui ognuno è Caino per l'altro uomo, "in un senso molto ampio, universale"? Possiamo dunque trovare qui la radice di una concezione dello *homo homini homo*, qualunque cosa questa espressione possa o voglia significare? Si tratta di una domanda a cui non ho risposta, ma che ci immerge nella affezione e nel suo *nomos*⁵⁰, in quel dovere essere dell'essere per essere come deve (si veda la nota 42), in quella domanda di giustizia che si oppone al male, foss'anche posto gnosticamente nel divino, o laicamente nel fato, nella necessità e nella sorte. Troviamo una risposta nel *de hominis dignitate* dell'"uomo camaleonte" di Pico, in grado di trasformarsi in angelo o di sprofondare negli abissi? Davvero non c'è una terza via, tra il "degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti"; o "secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine"?

Non possiamo affermare dopo Auschwitz, con Fuller, con Levi, osando elevarci contro Pico, con Vico, che gli esseri superiori, le creature divine, non vivono più? Che sono sempre tutti morti? E cosa può significare questo per il diritto, per la legge, per la civiltà, per la giustizia? La democrazia contrappone all'esercizio visibile del potere un potere negativo di delimitazione di ogni potere positivo, un quarto potere, forse un potere del quarto, associato all'idea di giustizia (Timeo)⁵¹, in grado di limitare ogni potere visibile. Non si tratta forse di un modo di dire entro il linguaggio moderno della separazione dei poteri, qualcosa di molto più profondo, di fenomenologico, di antropologico, che ognuno è in grado di riconoscere, ma non di controllare?

50 Sequeri 2023.

51 Platone 2022; Heritier 2023.

Non è a questo spazio cui la *Khora* cui Platone si riferiva nel Timeo, in modo forse ancora confuso? Non potrebbe allora rappresentare una corologia giuridica la possibilità di dare forma e figura antropologica all'invisibile⁵²? Lo spazio dello *homo homini homo* non può costituire un fondamento invisibile a un'antropologia a un tempo filosofica, politica e giuridica, in grado di condurre a una figura diversa della legge, del diritto? Certo, si tratta di domande senza risposta, di un discorso senza teoria, e forse per questo ci affidiamo alla letteratura dell'olocausto, al suo linguaggio, al suo costituire una trama, un racconto, una legge. Non si intende costituire un sistema, ma dare forma a un problema, per il quale il confine, lo schermo è l'individuale umano, il singolare non oggetto, ma soggetto, come nota Ubbiali⁵³.

Non sono allora queste domande al tempo stesso un confine per la teoria, per l'universale, per il visibile, che deve lasciare spazio al racconto di storie individuali, singolari, particolari, senza per questo tradire un tutto che non voglia essere pensato come universale, ma come singolare, che debba necessariamente passare attraverso il singolare?

Ci congediamo dal racconto di Levi seguendo il suo passaggio al racconto della storia di singoli uomini migliori, morti, a un passo dal sacrificio di Whetmore – e se fosse stato il suo un sacrificio? Se fosse quel suo silenzio l'elemento più interessante dell'intero caso degli speleologi, se in quel silenzio corrispondente al silenzio dei farisei esperti all'esterno – i medici, i giuristi, i tecnici, i preti, i moralisti – non si trovasse una teoria delle istituzioni e del diritto?

È morto Chajim, orologiaio di Cracovia, ebreo pio, che a dispetto della difficoltà di linguaggio si era sforzato di capirmi e di farsi capire, e di spiegare a me straniero le regole essenziali di sopravvivenza nei primi giorni cruciali di cattività; è morto Szabò, il taciturno contadino ungherese, che era alto quasi due metri e perciò aveva più fame di tutti, eppure, finché ebbe forza, non esitò ad aiutare i compagni più deboli a tirare ed a spingere; e Robert, professore alla Sorbona, che emanava coraggio e fiducia intorno a sé, parlava cinque lingue, si logorava a registrare tutto nella sua memoria prodigiosa, e se avesse vissuto avrebbe risposto ai perché a cui io non so rispondere; ed è morto Baruch, scaricatore del porto di Livorno, subito, il primo giorno, perché aveva risposto a pugni al primo pugno che aveva ricevuto, ed è stato massacrato da tre Kapos coalizzati. Questi, ed altri innumerevoli, sono morti non malgrado il loro valore, ma per il loro valore. (Levi 2007: 62-63)

52 Ricca 2023.

53 “Poiché chi domanda coincide con cosa si domanda, alla domanda sull'uomo non si risponde con semplici risposte “oggettive” (al modo d'oggetti). Non ci si domanda sull'uomo in maniera “oggettiva” ossia nella maniera con la quale si ricerca o si inquisisce riguardo agli oggetti. La domanda sull'uomo non cade sull'oggetto separabile rispetto a chi è il soggetto. Non si procede in misura conforme alla domanda sull'uomo (alla domanda quale è l'uomo) se il discorso rimanda a cosa corrisponderebbe all'oggetto senza il soggetto... L'epoca moderna, mentre pone in primo piano l'uomo in senso reale, ne rilegge le esperienze facendo ricorso a concetti inadeguati a osservarvi la specifica dimensione umana. Il senso, per il quale l'uomo vive, sfugge a qualsiasi approccio in tono neutrale”; “L'uomo diviene umano qualora decida riguardo a se medesimo in base a Chi gli rimane in qualsiasi maniera indisponibile”. Ubbiali 2008: 209, 9.

Qui il linguaggio della teoria si fa dunque letteratura particolare e storia concreta, caso individuale. Non è possibile comprendere teoreticamente il senso di quei migliori che Levi ricorda, che appaiono solo nella sfera della memoria e della vita, non ha più senso procedere oltre, non si può vedere altra luce nella penombra, qui.

Sia dunque la terza caverna, tra Platone e la realtà virtuale, in cui colui che è uscito a vedere la luce del sole può o deve ritornare, con la consapevolezza, però, che i migliori sono sempre morti tutti. Non si tratta certo di portare la visione del bene nella caverna.

4. La terza caverna. Platone a 360°: lo schermo virtuale delle norme

La terza caverna in cui entrare è ancora quella platonica, ma divenuta digitale, immersiva, a partire dalla lettura fornita da Mauro Carbone e trasportata nel mondo del diritto. Senza poter entrare nei commentari di un testo sulla giustizia classico per l'intera storia della filosofia del diritto, mi limiterò a interpretare in chiave filosofico giuridica la lettura del mito che compie Carbone, rinviando ad altro luogo un'analisi esaustiva del tema. Carbone, a seguito della svolta iconica in filosofia⁵⁴ – assunta come propedeutica alla 'svolta affettiva'⁵⁵ – legge, a partire da Sartre, Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze, Lyotard, la critica platonica alle immagini in chiave di una filosofia-cinema⁵⁶ che si avvicina molto alle istanze dell'estetica giuridica, nell'indicare la rilevanza della *mise en scène* teatrale per l'edificazione dell'ordinamento giuridico⁵⁷. Si tratta di far entrare la caverna platonica nella caverna del digitale/immersiva del 360°VR. Quale il rapporto tra il paradosso di Böckenförde e l'archischermo di Carbone? Se le immagini della caverna platonica, come noto, sono proiettate su un muro, che è uno schermo su cui appaiono le forme sbiadite delle idee, Carbone legge in chiave di archi-schermo⁵⁸ il mito platonico, preferendo il concetto di schermo a quello albertiano di "finestra" per poi proiettarlo a tema di comprensione della filosofia contemporanea proiettata "tra e attraverso gli schermi".

54 Che dopo la svolta linguistica, volta ad approfondire il legame tra pensiero e linguaggio, si concentra sugli aspetti iconici intrinseci nel pensiero umano (anticipati dalle caverne di Chauvet-Lascaux e dagli universali fantastici di Vico). Ci limitiamo a citare in tema Mitchell 2017.

55 Sequeri 2016, 2020, 2023.

56 Carbone 2016. Un'analisi più completa del tema in Heritier 2024c.

57 Heritier 2012, 2023, 2024a.

58 "Preciso dunque d'intendere la nozione di "archi-schermo" quale "tema" che ... non si dà indipendentemente e preliminarmente rispetto alle proprie "variazioni", le quali da esso platonisticamente dipenderebbero e discenderebbero. Mi riferisco piuttosto a un tema che viene a costituirsi simultaneamente alle proprie variazioni pur non cessando di *eccederle*, a queste non essendo riducibile ma da esse risultando inseparabile e con il loro divenire potendo divenire a propria volta. L'archischermo non potrà quindi essere ridotto alle specificità dei diversi dispositivi ottici e/o supporti materiali che ne hanno storicamente articolato le variazioni, anche se essi restano componente decisiva di ciascuna di tali variazioni". Carbone 2016: 101.

Nel primo volume di *Homo Homini Homo* cui rinvio, dal titolo “Visioni. Lettera/spirito, prospettiva, occhio della macchina” l’itinerario critico che svolgo individua una continuità tra l’ermeneutica giuridica della lettera e spirito della legge, l’invenzione della prospettiva, letta in continuità con l’ermeneutica biblica dei quattro sensi medioevale fino a Dante (contro l’ipotesi di Panofsky sulla prospettiva come forma simbolica “deteologizzata”), per individuare invece una potenziale rottura della struttura del “racconto” occidentale⁵⁹ con la nascita della *computer vision* e la realizzazione di un ambiente virtuale in VR 360°⁶⁰ come evoluzione della scena ‘normativa’ del teatro e del cinema⁶¹.

Se la nascita dell’umano per Vico avviene allorché gli uomini si chiudono nella caverna per proteggersi dagli animali e formano la prima società chiusa, il mito stesso della caverna affonda le sue origini nella realtà delle prime grotte preistoriche, in cui gli uomini hanno iniziato a dipingere alle pareti mondi fantastici, origine delle religioni e delle istituzioni, costruendo il primo mondo virtuale, il primo ambiente virtuale in cui l’uomo, fino al cinema, ha replicato il grembo della caverna della sua nascita nel corpo della madre (o del padre naturalmente, per essere politicamente corretti e non fare discriminazioni di genere o incorrere in critiche bigotte⁶²).

Gli abitanti incatenati della caverna sono protetti da un muretto, dietro al quale compare un fuoco, in cui le copie degli oggetti si formano come copie virtuali degli oggetti che sono portate dagli uomini che stanno dietro il muro, figure dei sofisti. Carbone interpreta il muro come uno schermo (*teikhion* funzionante da *paraphragmata*)⁶³, nel doppio senso del termine, a) schermo come superficie sulla quale sono proiettate le copie delle idee; b) schermo come protezione degli incatenati dal conoscere la verità teatrale e finzionale che credono essere la verità delle cose (da cui proviene il carattere di mera opinione delle immagini rispetto alla conoscenza vera). A una lettura più attenta del testo platonico, tuttavia, “il *teikhion* svolge la doppia funzione di nascondere offrendo una protezione e di selezionare quanto va mostrato, ossia la doppia funzione caratteristica di un “archi-schermo”⁶⁴ (lo schermo come superficie che cela e lo schermo come superficie che mostra, senza che le due funzioni possano essere separate l’una dall’altra).

Si tratta di comprendere se sia possibile riferire la lettura che fornisce Carbone delle funzioni dell’archischermo come delimitazione che eccede⁶⁵ solamente alla funzione della filosofia e al pensiero⁶⁶, od anche alla funzione della norma, a partire dal riconoscimento del fondamento finzionale della norma e del diritto positivo (osservabile ad esempio nel concetto di persona giuridica⁶⁷).

59 Ricoeur 1986-1988.

60 Arcagni 2018, 2020.

61 Heritier 2024a.

62 Rosengren 2019, Sloterdijk 2014.

63 Carbone 2016: 103.

64 Carbone 2016: 104.

65 Carbone 2016: 89-118, riferibile alla comprensione del virtuale in Deleuze (Heritier 2003).

66 M. Carbone, *Filosofia-schermi*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

67 Heriter 2012b.

Il carattere finzionale, e per così dire virtuale, della norma giuridica nella concezione kelseniana⁶⁸ – laddove l'ordinamento giuridico costruisce per così dire una realtà aumentata (una “mappa” normativa e astratta del “territorio” reale dei fatti) – interagisce con la realtà dei “fatti”: al punto che, come la teoria generale del diritto sa bene, una norma giuridica non è sufficiente che sia valida, ma deve essere anche ‘effettiva’ o ‘vigente’⁶⁹. La caverna di Fuller già sondava nel 1949 la fine di questa illusione mitica condita in salsa giuridico-positiva hartiana.

A partire da questa visione, la doppia funzione individuata da Carbone nella caverna platonica può essere estesa a una concezione estetico giuridica della norma e del diritto, da intendere come “teoria estetica generale del diritto”, in grado di riconoscere il valore comunicativo e manipolativo delle immagini e del ruolo fondativo dell'immagine svolto nella storia del diritto tramite l'immagine del *Corpus Iuris (Civilis, Canonici)* prima del *Systema Iuris* della modernità e dei codici⁷⁰. La norma è uno schema astratto selettivo che, sovrapponendo al “territorio” dei fatti una “mappa” delle norme (l'ordinamento giuridico) a un tempo “mostra-schermapiroietta” il diritto in un orizzonte virtuale, in un “archischermo” che *delimita* ma che *necessariamente eccede il diritto positivo*, e, al tempo stesso, “protegge” i cittadini consociati. La teoria dei diritti dell'uomo, emersa dallo scontro successivo all'olocausto e al processo di Norimberga come ‘positivizzazione’ del contenuto del diritto naturale’, nel suo porsi come sintesi tra giusnaturalismo e giuspositivismo, rappresenta solo una versione storica (1948-2022? Con riferimento al ritorno della guerra “dei trent'anni” ai confini dell'Europa, volendo assumere una tra le possibili date simbolica della sua fine⁷¹) dell'“archischermo” dell'ordinamento giuridico: non la sua versione definitiva e, paradossalmente, eterna, come ritengono i giuristi occidentali e l'Unione Europea (contro la teoria vichiana dei corsi e ricorsi letta alla Croce). L'estetica giuridica ci aiuta a comprendere come anche questa versione giuridico positiva dei diritti umani – ritenuti eterni e globali – dell'“archischermo normativo” che sempre fonda antropologicamente e culturalmente il diritto, sia legata da un lato al “Pianeta Hollywood” (il sistema comunicativo-normativo hollywoodiano e le sue propaggini – fino ai social network) e l'ideologia tecnica cibernetica e i suoi nipotini⁷² (e naturalmente anche alla Nato e alla forza militare che la sorregge). Siamo qui, più che dentro la caverna, sull'orlo del vulcano, o in bilico sul globo del frontespizio della Scienza Nuova, pronti a cadere nella “selva oscura”.

Appare sufficiente, per comprendere il rischio, i nuovi rischi causati dai nuovi sofisti, pensare al modello distopico di Skinner intitolato *Walden II*, romanzo che vuole riprendere la celebre utopia di Thoreau, ma in un senso completamente diverso. Concepito come ricetta per la ricostruzione delle società occidentali dopo la seconda guerra mondiale, Skinner, convinto che la democrazia non potesse for-

68 Heritier 2014b.

69 In estrema sintesi il tema, approfondito da un'intera biblioteca di volumi di filosofia del diritto, in Catania 2018.

70 Secondo il modello indicato in Heritier 2012b e in Heritier 2023.

71 Andronico 2023.

72 Goodrich 2014, Dupuy 2015. Vedi nota 19.

nire soluzioni, proponeva “una tecnica utopica che prometteva un futuro di uguaglianza sociale a armonia priva di passioni, fondata sul punto di vista dell’Altro, “l’organismo tra gli organismi”, come oggetto di ingegneria comportamentale”⁷³. Esattamente il contrario della concezione dell’umano proposta da Ubbiali e della prospettiva dello *homo homini homo*, in cui il soggetto è irriducibile al punto di vista oggettivo⁷⁴.

Zuboff osserva che mentre l’ideologia di Skinner posta oltre la dignità e la libertà dell’uomo⁷⁵ negli anni settanta veniva accolta con ripugnanza dalla comunità e scientifica, oggi la *Fisica sociale* di Alex Pentland, che ne riprende l’ispirazione, trova tutta un’altra accoglienza. Il “padrino delle tecnologie indossabili”, in riferimento soprattutto ai Google Glass da lui ispirati, il cui laboratorio di ricerca riceve finanziamenti dai più grandi nomi dell’industria e del governo occidentale (Google, Cisco; IBM, Twitter, la commissione Europea, il governo cinese e quello americano) secondo Zuboff, “trasforma la stramba ed obsoleta utopia di Skinner in qualcosa di apparentemente sofisticato, magico e plausibile, soprattutto per la sua coerenza con l’utopismo sofisticato che sperimentiamo quotidianamente”⁷⁶ nelle nostre vite techno-informatizzate dai social network. Intendendo trasformare le leggi del comportamento sociale in leggi paragonabili a quelle della fisica sociale fondata sull’imitazione sociale (*Homo imitans*), ove il “piano” sostituisce la politica inefficiente e lenta e l’obbiettivo è il passaggio da società a sciame e da individui a meccanismi⁷⁷, “Pentland “completa” Skinner, portando a compimento la sua visione sociale con big data, onnipresenza del digitale, matematica avanzata, grandi teorie, un gran numero di coautori di nome, finanziamenti ricchissimi, la legittimazione delle istituzioni e amici importanti nelle aziende più potenti, senza ricevere lo stigma sociale, le critiche e i dinieghi morali dei quali un tempo faceva il pieno lo studioso comportamentista di Harvard. Basterebbe questo a suggerirci quanto siamo diventati anebbiati, senza punti di riferimento collettivi”⁷⁸. Si tratta con Pentland, potremmo aggiungere senza poter approfondire il tema complesso e senza cadere nel rischio della demonizzazione, di un’altra risposta – opposta a quella della svolta affettiva – al problema del paradosso di Böckenförde, ove il capitalismo della sorveglianza raggiunge proprio quello stato totalitario che il liberalismo avrebbe dovuto combattere in nome della libertà⁷⁹.

La VR 360° (dal sogno dei Google Glasses agli Oculus di Facebook/Meta fino agli annunciati Apple Glasses) ci introduce – via Platone e Carbone – quindi in

73 Zuboff 2019: 390.

74 Vedi nota 53. Per ironia della sorte, il riferimento è all’idea stessa di singolarità, intesa in un senso esattamente opposto.

75 Skinner 1972.

76 Zuboff 2019: 446.

77 Zuboff 2019: 453. Su Pentland l’intero capitolo 15: 433-460. Si veda anche Pentland 2015.

78 Zuboff 2019: 435.

79 Hayek 1986.

una nuova dimensione *immersiva*⁸⁰ della caverna, rompendo la continuità tra interpretazione, prospettiva, teatro e cinema⁸¹, che ha in qualche modo accompagnato la storia visiva dell'occidente e la sua dimensione teologico-politica, da Platone a oggi. Il conflitto delle antropologie (tra la fisica sociale à la Pentland e la concezione dello *Homo homini homo*/svolta affettiva o in generale di un umanesimo non ingenuo e non post-umano, nella specie), non rappresenta però affatto una riedizione del conflitto novecentesco (radicato nella tradizione metafisica platonica e nella sua condanna dell'immagine) tra tecnica e umano, o tra tecnica 'artificiale' e natura 'naturale'. Non si è mai osservata una tecnica artificiale, come non una natura naturale: si osservano solo usi umani specifici (la dimensione pittorica delle prime caverne lo mostra/dimostra) di invenzioni umane⁸². In primo luogo si tratta allora di smontare la retorica della novità che sarebbe propria delle nuove tecnologie applicate alle antropotecniche del leggere e dello scrivere: il riconoscimento del carattere finzionale e astratto della scrittura e dell'immagine mostra come l'attuale evoluzione tecnica non costituisca affatto una rottura o una novità nella storia della cultura dell'uomo e della sua evoluzione (da Chauvet al 360°VR, per così dire). La caverna è sempre stata abitata dall'umano e l'invito a "entrare nella caverna" è l'invito all'uso *umano* della tecnologia, in cui l'umanizzazione della tecnologia è volta non alla sostituzione della *presenza* dell'umano (come nel caso della didattica on line in tempo di Covid), ma di un "aumento" della capacità di azione umana da pensare *in presenza* (uscito dall'Oculus, l'individuo deve discutere di quanto abbia sperimentato con i suoi compagni in carne e ossa!). Dall'utensile preistorico alla IA, in questo senso, non v'è alcuna differenza o "salto quantico" (se non come espediente retorico per aumentarne il giro d'affari): l'umano – da Chauvet al meta-verso⁸³ – ha sempre vissuto in un ambiente da lui costruito, come Vico ha chiarito già dai primordi della modernità, contro i modelli di Cartesio e di Spinoza⁸⁴.

L'uso del concetto di caverna sta a indicare esattamente questa continuità, che non intende sottovalutare i risultati dell'evoluzione, ma la specificità dell'umano come costruttore di ambienti artificiali, denominate culture. In questo senso quel che l'articolo propone è l'abbozzo di un'analisi delle relazioni complesse che si instaurano tra le caverne abitate dall'umano, o tra le sfere di Sloterdijk⁸⁵ o i mondi di Popper⁸⁶.

80 Gilbert 2017 (vedere l'interno numero della rivista), Arcagni 2020, Hoguet 2017, Heritier 2019 (vedere l'intero catalogo), Fuchs 2018.

81 Heritier 2024a.

82 Ancora una volta, l'immenso tema non può che essere accennato: Jouary 2001, Chiu-razzi 2021.

83 Tagliagambe, fin dal suo testo sull'epistemologia del confine (1994) e del ciberspazio (1997) fino al suo ultimo *Metaverso e gemelli digitali* (2022) propone un'alleanza tra reti naturali ed artificiali che tiene insieme la teoria di autori come Vernadskij, Florenskij, Uchtomskij e Hayek e Popper e che aiuta ad oltrepassare questa distinzione.

84 Vico 2012.

85 Sloterdijk 2014.

86 Heritier 2012a e b.

A partire dal problema abbozzato, relativo alla “nuova caverna” del digitale, l’ultima parte dell’articolo intende allora precisare qualche elemento sulla fondazione antropologica della nozione di relazione, introducendo un altro ambito di ricerca ancora entro il discorso complessivo, a partire dalla constatazione circa la complessità di distinguere una caverna da un’altra in modo chiaro e distinto: provando a far entrare la caverna di Fuller nella caverna di Platone, provando a sovrapporre virtualmente tutte e due alla caverna della realtà virtuale, attraverso la nozione di schermo/confine.

A partire da una figura dell’imitazione profondamente diversa da quella della fisica sociale di Pentland, la teoria del capro espiatorio di Girard, Dupuy individua il problema della violenza nel suo rapporto con il sacro come l’evidenziazione di un processo circolare chiuso, volto a spiegare come la violenza si renda autonoma rispetto alle azioni umane, divenendo soggetto della storia e principio stesso di spiegazione dei fenomeni sociali, al di fuori di ogni ingegneria sociale. Nella logica dell’agire sociale, i rapporti sono infatti *mediati* da rappresentazioni considerate come punti di partenza in base ai quali agire: sono essi, ritenuti presupposti indiscussi, dogmatici e sacrali, che tendono ad autorealizzarsi (logica dell’autoreferenzialità). Si tratta dello stesso meccanismo del capro espiatorio, costitutivo del sacro: il cerchio della violenza si chiude su uno sfortunato designato da un caso e da un arbitrio, che viene però interpretato come l’opera di una divinità o di una forza sconosciuta, ma postulata⁸⁷. Tale è la logica del sacro, che Girard descrive in relazione al nesso tra il sacro e la violenza, e Dupuy estende all’economia, quale forma moderna del sacro. Dal capro espiatorio alla formazione del prezzo, è il dispositivo della profezia autorealizzatrice⁸⁸ che si evidenzia nei fenomeni collettivi, a cui pertiene anche l’origine del bene e del male. L’economia *contiene* il male, nel duplice senso che *lo limita* in quanto esso è dentro le relazioni economiche.

La concezione dello *schermo del diritto*, della funzione di schermo delle norme che mostrano-proiettano il diritto su una superficie, costruendo una messa in scena retorica e finzionale, iconica del giuridico, e d’altro lato proteggono gli individui entro l’ordinamento giuridico, si avvicina al duplice significato della parola schermo nel senso indicato da Dupuy, che aiuta a intenderne lo spirito. Lo schermo *contiene* il diritto, e quindi protegge i cittadini, in quanto li ha al suo interno, pur proiettando le norme in una messa in scena estetica (sullo sfondo di una caverna, sia essa platonica o digitale); ma al tempo stesso *contiene* in quanto ne limita l’esercizio, individuando confini spaziali precisi, delimitazioni che necessariamente eccedono, creando paradossi logici e pratici⁸⁹, casi giuridici come quelli di Fuller, istanze umanistiche nel diritto positivo.

87 Dupuy (1982, 2013), Anspach (2009), Heritier (2014).

88 Che implica un duplice modello temporale nell’analisi dei fenomeni sociali: si veda Dupuy 1986, 2011 e Atlan in Anspach 2008: 103-132.

89 Questo è precisamente lo spazio individuabile tra la concezione della caverna/relazione e la corologia giuridica (Ricca 2023, Heritier 2023)

Tale è la paradossalità dell'interrogativo circa quale sia il confine che statuisce l'applicabilità della norma dell'omicidio di Whetmore nella caverna⁹⁰. Secondo il giudice Foster, gli speleologi sono innocenti perché la norma in vigore al di fuori della caverna non era applicabile nella caverna, in cui tornava in vigore il diritto naturale (peraltro un diritto naturale particolare, in cui era legittimo divorare un altro uomo, o lasciarsi uccidere). Il Positivist Keen al seguito del giudice Tating, invece, e altri giudici con lui, si faceva beffe di questo argomento, chiedendo quanto dovesse essere spesso il muro di pietra per poter affermare che la giurisdizione statale trovasse il suo termine. Verrebbe da chiedersi quale sia allora il criterio mediante il quale si giustificano scelte come quella di un confine, geografico, o temporale (il problema della *chora* platonica, come vedremo). Immaginiamo di essere una nave di uno stato che ha l'obbligo di salvare i migranti trasportati su una nave di trafficanti che ha fatto naufragio: dato il confine delle acque territoriali, si dovrebbe salvare un uomo e non il suo vicino a pochi metri? Oppure dividere salomonicamente in due l'uomo che avesse la testa entro il confine e le gambe fuori confine? Il paradosso logico concernente la nozione di confine in relazione all'applicabilità di una norma appare palese (problema studiato dalla teoria generale del diritto senza mai riuscire a trovare che soluzioni provvisorie, tuttavia). Prendiamo il caso di un ente indeterminato (per non definire già il problema) posto entro la caverna di un grembo materno: si potrebbe dire che, ad esempio il novantesimo giorno dal suo concepimento non è umano e può essere soppresso e invece il novantesimo giorno diventa umano, dopo la mezzanotte, in base a una legge?

La convenzione ONU per i diritti delle persone con disabilità del 2006 fotografa l'umano mediante un modello dinamico di relazione, in cui la definizione classica della norma subisce una torsione: non è statica, ma attenta all'evoluzione possibile della persona: facendo della "questione della disabilità" un problema di giustizia. Molti sono gli ambiti del diritto in cui lo spazio della possibilità del divenire dell'umano viene preso in conto dall'ordinamento (ad es. la rieducazione del condannato); grande però è la fatica dell'attuare tale prospettiva. Una teoria del diritto compiutamente relazionale, tuttavia, non è ancora stata pensata, o comunque non attuata: il problema che la corologia affettivo-giuridica pone – l'ipotesi dello *homo homini homo* – è questo.

Mi pare che l'applicazione del criterio del confine non sia utilizzabile solo per contestare la soluzione di Fuller, ma in generale la necessaria problematicità intrinseca al concetto di legge e di diritto, l'estrema difficoltà di una decisione giuridica che prescindendo da un'interpretazione della legge non letterale, ma anche la possibilità di configurare una teoria relazionale del diritto a partire dalla nozione di schermo del diritto. Se la norma è schermo, essa è necessariamente porosa, e il ruolo dell'interpretazione affettiva è di consentire questa porosità che deve essere statuita in nome del diritto e della giustizia. In questo senso la legge si deve pensare come schermo, vale a dire come confine trasparente, come confine poroso, come qualcosa che consente il passaggio di informazioni in grado di orientare l'azione

contenendone gli eccessi, ma anche con la consapevolezza che la delimitazione è costantemente soggetta all'*eccedere* il proprio limite. Questo snodo non ha mai la forma della legge, della norma: questo è il tratto sfuggente di ogni giusnaturalismo per il giuspositivista, perché sfugge e non è riconducibile a una norma tra le norme: assume la figura del fondamento, del presupposto (per noi, oggi, antropologico: ipotesi dello *homo homini homo* potremmo chiamarlo). La legge deve essere ridotta a uno strumento di comunicazione, di relazione tra parti, la cui soluzione è sempre contingente, evenemenziale, frutto di uno spazio di relazione complesso. Lo spazio della norma è così uno spazio corologico⁹¹ di mediazione complessa, di relazione, culturalmente elaborata. La funzione del confine non può essere eliminata del tutto, ma la trasparenza della norma, il carattere di schermo che consente il passaggio della luce, per così dire, è l'elemento che definisce la legge: la legge è relazione attraverso uno *schermo terzo*. In questo senso la corologia è la dimensione finzionale stessa della norma da pensarsi nelle due direzioni.

Nel mito della caverna la funzione del filosofo, di Socrate, è di uscire dalla caverna e di vedere la luce del sapere e dell'essere, ma una volta tornato, il suo messaggio è incompreso, e un secondo sacrificio è annunciato: Socrate morirà per difendere la verità, le legge, la città. Il sacrificio è preannunciato. Il sacrificio è solo una delle forme possibili della mediazione. Levi raggiunge qui l'idea platonica del sacrificio, ma la modifica profondamente, i migliori sono già tutti morti, non solo l'élite alla moda. Questa soluzione è l'unica possibile per consentire una concezione relazionale, dialogica, del fondamento della normatività: la verità è inaccessibile ai vivi, nessuno la può possedere compiutamente. Lo schermo rinvia necessariamente a un invisibile che *eccede* la sua applicazione delimitandola. La fondazione della democrazia come stato di diritto raggiunge l'epistemologia popperiana della scienza, in cui la verità rimane l'orizzonte delle attività umana, la conoscenza non può mai dominarla; raggiunge, anche, la lettura di Carbone del mito platonico. Non è mai possibile, come pretendeva Platone, uscire dalla caverna a vedere il sole, ma solamente liberarsi dalle catene e divenire un membro delle élites che vedono la luce del sole introdursi nella caverna: mai l'uscire dalla caverna e contemplarne direttamente la luce. Oppure, l'essersi sacrificato e essere già morto (o esprimere il desiderio di farlo, come Ignazio di Antiochia, come vedremo). Popper, dopo aver accusato Platone di totalitarismo, diventa paradossalmente platonico con il suo mondo 3, con la differenza che le sue idee non sono fisse, stabili, vere, ma falsificabili, pur se la relazione tra la verità e le idee non può essere semplicemente accantonata⁹². Coloro che fanno vedere gli oggetti agli incatenati non possono essere i sofisti, ma dei ricercatori della verità che presuppongono che vi sia un sole, una luce fuori della caverna, un *epikeina tes ousias*: che semplicemente non possa essere raggiunta quella luce, ma solo anche essa vista di rimbalzo, come attraverso uno

91 Ricca 2023.

92 Popper 1972.

schermo che ne nasconde sempre parzialmente l'aspetto, in cui la sua *incarnazione* nella caverna è mediata dal sacrificio.

La caverna così è già figura, paradossale, della città, delle sue oscurità, delle sue luci, ma qualcosa è perduto per sempre, assume la forma del mito, non può che essere detta in quella forma.

A partire da questa assenza, emerge la legge come presenza, come realtà. Le norme, i diritti dell'uomo nella versione del dopoguerra, sono uno *schermo che protegge* l'uomo nella caverna, che prova a far uscire l'uomo dalla caverna emancipandolo, ma sono anche oggetti finzionali, virtuali, e l'estetica giuridica mostra come la norma sia schermo in una seconda valenza, ove il diritto appare sempre su uno schermo finzionale, *Fictio iuris, persona giuridica*. Schermo che il realismo giuridico e la società dei massmedia sta trasformando: nella società dello spettacolo il diritto e la politica si fanno anche loro spettacolo. La norma protegge gli uomini incatenati e al tempo stesso li incanta come una sirena, li confonde. Il diritto *contiene lo homo homini lupus*, nel senso che lo ha al suo interno, ma anche nel senso che intende limitarlo: oltre questo limite è lo *homo homini homo*, questo invisibile, connesso al sacrificio, che nega la possibilità di un raggiungere l'esterno della caverna, *homo homini deus*, oltreuomo del transumano e del postumano che promette l'immortalità, sempre platonico, metafisico.

Se come indicato il 360° e la realtà virtuale possono interrompere la logica della prospettiva di Alberti e Piero della Francesca, che continua l'ermeneutica dei quattro sensi biblici e la distinzione paolina tra lettera e spirito della legge, e prosegue la messa in scena del teatro e del cinema, la "caverna" dell'Occidente, di cui Planet Hollywood è l'ultima espressione, è ormai al suo tramonto. Cerca forse di salvarsi con l'aiuto della cibernetica e dei suoi nipotini, della *computer vision*, dei vari Pentland, nella nuova caverna degli Oculos, della intelligenza artificiale, forse degli Apple *glasses*. La terza caverna vede così gli uomini costretti ad adottare la visione del robot, che ha occhi davanti e occhi dietro, per così dire, assemblati da un software. L'uomo deve adottare la visione del robot e adattarsi a vivere in una società pensata non per uomini ma per gemelli digitali, *homo homini robot*, e riconvertire la sua carne in spirito digitale per sopravvivere. La tecnologia, dopo l'economia, come hanno mostrato Legendre e Musso⁹³, è la nuova religione.

Occorre allora, con buona pace di Blumenberg⁹⁴, rientrare nella caverna, non uscirvi (posto che l'essere stati fuori non sia che una pia illusione), o in ogni caso abitare la caverna, precisando però cosa si intende per sacrificio, senza una visione necessariamente sacrificale e amartiologica del religioso⁹⁵. La Scienza Nuova del diritto di Vico non è una teoria dei diritti dell'uomo, ma un'antropologia relazionale, umana e di carne, che fonda il diritto nel suo legame con la giustizia: *homo homini homo*. Vico è il vaccino della modernità dalla

93 Legendre 2005, Musso 2017.

94 Blumenberg 2009.

95 Isoardi 2012.

modernità, che consente di intravedere una concezione del diritto umana e relazionale, in grado di *contenere* l'economia e la tecnologia. Tenendola dentro, mostrandone i limiti, limitandola, e rinviando sempre all'eccesso affettivo che ne fonda la limitazione, alla sfera invisibile e corologica della giustizia, che ne sostiene la visibilità del diritto. La povertà della ricostruzione del giusnaturalismo di Bobbio in questo senso è palese: Vico non rientra nella sua visione ideologica, e quindi lo ignora, preferendogli i Pufendorf, i Grozio, gli Hobbes⁹⁶. La lotta dentro la caverna è la dimensione dello *homo homini homo* e occorre abitarla, senza più alcuna voglia di sacrificarsi e di diventare martiri, ma con la consapevolezza che il sacrificio contiene, in modo complesso, l'invisibilità e il sacro per l'umano, rendendolo visibile, intelligibile, configurabile. La concezione relazionale del diritto deve forse superare la stessa teoria occidentale dei diritti umani al tramonto per salvarne gli ideali costitutivi: occorre comandare all'uomo di essere uomo per l'uomo, come forse implicitamente sosteneva già Pico nella sua *Horatio De hominis dignitate*?

5. Brevi cenni per una teoria relazionale del sacrificio

Il Focus che segue il presente secondo numero della rivista italiana dedicata alla ricerca italo francese *La tecnica come narrazione: tra racconto mitico, diritto e politica è dedicato alla nozione di relazione*. La tesi con cui vorrei concludere l'articolo, dopo l'analisi delle relazioni e degli intrecci tra le tre caverne degli speleologi di Fuller, del mito della caverna in Platone e della "caverna" della VR 360° è che la relazione è nozione rinvianti alla soggettività come intesa da Ubbiali e all'affezione, come la concepisce Sequeri a seguito della svolta affettiva in metafisica con la sua critica alle nozioni di caso e di necessità (nota 42). L'itinerario fino a qui compiuto, seppure in modo solo allusivo e abbozzato, vuole indicare un profilo antropologico – teologico che prende in conto la questione della relazione nel suo nesso con la religione evocato in relazione al rapporto tra la violenza, il diritto e il sacro. Questa mi pare la portata di una teoria possibile da costruire dello *homo homini homo* in grado di contrapporsi ai due modelli antropologici dello *homo homini lupus* e dello *homo homini deus*, modello fino ad ora solo evocato e non delineato. Una teoria affettiva della relazione mi pare la base per una configurazione di un'antropologia filosofica in grado di non rimuovere la questione del nesso tra il visibile e l'invisibile, tra il fondamento e l'esercizio della norma, tramite la nozione di schermo. Si tratta naturalmente di un programma da realizzare e non certo di un risultato compiuto, di cui in questo articolo si è cercato di individuare qualche tratto. La conclusione intende aggiungere uno spunto tratto precisamente dal dibattito antropologico, concernente la relazione tra il divino e l'umano che appare coerente con una fenomenologia dell'invisibile come fondamento del diritto.

Il dibattito novecentesco sulla fede di Gesù (πίστις Χριστοῦ)⁹⁷ – da von Balthasar a Rahner – riconfigura infatti il rapporto tra il divino e l'umano nei termini di una fenomenologia di Gesù aperta alla individuazione dell'invisibile, che prende forma umana nel dogma trinitario, focalizzandosi sulla centralità della posizione dell'uomo-Dio. Il rapporto con il divino è reso umanamente possibile e comprensibile dalla relazione tra uomini: nel Cristianesimo, oltre la nozione di sacro, l'accesso al divino viene configurato mediante una relazione antropologica orizzontale tra i fedeli e Gesù, inteso come "porta" umana di accesso al divino. La fenomenologia della fede (e della storia) di Gesù nel Padre come evento storico rappresenta così il punto di partenza per la configurazione di un'antropologia fondata sulla differenza (tra Gesù e l'uomo, tra l'umano e il divino, tra il visibile e l'invisibile) che consente la relazione (del Figlio verso il Padre e degli uomini nei confronti del Figlio) come tratto fiduciale antropologico⁹⁸. La *fides Jesu* non può essere quindi compresa come un elenco di precetti o di concetti metafisici (*Fides qua*), come la dottrina tradizionale insegnava, ma come una singolare relazione con il Figlio (*fides quae*), come fondamento di un'antropologia relazionale e affettiva, di un rapporto umano fiduciale che consente l'accesso all'invisibile e fonda una dimensione istituzionale. La fede *di* Gesù non appare allora come un genitivo oggettivo (fede in Gesù), ma come una relazione (fede di Gesù come genitivo soggettivo, soggetto credente che si affida al Padre, rapporto per il tramite del quale si accede alla fede in Dio tramite il Figlio). Senza entrare nel complesso dibattito teologico implicato, implicante la riconfigurazione della *visio beatifica* tomistica⁹⁹ e una lettura esegetica di numerosi passi delle lettere di Paolo (Gl 2, 12; 2, 20; 3, 22; Fil 3,9, Rm 3, 22-26) mi limito a indicare alcuni passi relativi a Ignazio di Antiochia. Nella Lettera ai Filadelfiesi, 8,2 di fronte agli archivi (i testi sacri dell'A.T.) Ignazio afferma come gli inviolabili archivi siano "la sua croce e la sua morte e la sua resurrezione e la fede per mezzo di lui"¹⁰⁰. La fede ha dunque una dimensione relazionale, testimoniata dalla figura di Cristo "porta del padre".

Se quanto appena precisato appare uno svolgimento teologico interno al Cristianesimo, è difficile non prendere in conto il tratto teologico-politico presente nella storia del diritto occidentale. Questa teoria intende riconfigurare il modello antropologico soggiacente all'*oikonomia* trinitaria cristiana in senso non amartologico¹⁰¹, al di fuori di un primato della caduta e al problema del peccato originale come mito giustificante la presenza del male nella storia. Il nucleo della differenza tra il modello antropologico relazionale dello *homo homini lupus*, così rilevante per lo sviluppo della concezione del diritto moderno da Hobbes a Kelsen a Schmitt, e quello dello *homo homini homo* come nuova figura del giuridico, risiede quindi in una differenza di comprensione antropologica della figura del sacrificio e del-

97 Canobbio 2000.

98 Mi distacco in questo senso dal recente bel contributo di Greco sul tema della fiducia (Greco 2021).

99 Comi 2017.

100 Bergamelli 2004, 2013: 249-60, 317-326.

101 Isoardi 2012.

la morte. In questo senso la diversa concezione del sacrificio rappresentato dalla morte di Gesù, non più pensato in relazione alla necessità di salvare Adamo¹⁰², ma come modello antropologico di riferimento per pensare l'uomo, mi sembra compatibile con il tentativo di fondare l'*invisibile* nel racconto di Levi, chiamato in precedenza in causa. Il desiderio del sacrificio espresso nell'Epistola ai Romani e legato alla figura nascente del vescovo in Ignazio come scelta volontaria del sacrificio sembra poter essere raccordata con le parole di Levi nel campo di concentramento. La figura di Gesù raggiunge una modalità di relazione con la legge e il potere che non transita per il compromesso politico, ma in cui il sacrificio della vita diviene la logica conseguenza di una esperienza, di una coerenza e di una relazionalità antropologica fondata sull'invisibile, che afferma la verità di fronte alle violenze della storia. Questo non vuol dire confondere il piano della fede religiosa dimenticando le ragioni della laicità del diritto moderno, ma mostrare come il Cristianesimo sia compatibile con una lettura antropologica del giuridico in grado di, se sviluppata adeguatamente, provare a rispondere al paradosso di Böckenförde, all'epoca del postmoderno. Il sacrificio di Gesù, la sequela paolina, il desiderio di martirio proprio di Ignazio (Rm. 6, 1-2) muovono dalla relazione di fede sviluppata per mezzo di Gesù, relativa alla comprensione realistica della vita come esperienza in cui, se posso osare, "i migliori sono tutti morti": ove la morte può essere intesa "in un senso molto ampio, universale". La fondazione della comunità a partire da un sacrificio appare una contestazione della logica dello *homo homini lupus*, che il fondamento antropologico proprio dello *homo homini homo* scherma e contiene.

Bibliografia

- Alfonsi L. 1958, "Su un passo di Ireneo" in *Vigiliae Christianae*, 12/4: 225-226.
- Andronico A. 2023, *Protect me From What I want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Catania: Torre.
- Anspach M. ed. 2009, *J.P. Dupuy. Dans l'oeil du cyclone*. Colloque de Cerisy. Carnets Nord : Paris.
- Arasse D. 2009., *L'annunciazione italiana. Una storia della prospettiva*, Firenze: VoLo Publisher.
- Arcagni S. 2018, *L'occhio della macchina*, Torino: Einaudi,
- Arcagni S. 2020, *Immersi nel futuro. La Realtà Virtuale, nuova frontiera del cinema e della TV*, Palermo: Palermo University Press.
- Bachofen J.J. 1989, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli: Guida.
- Bergamelli, F. 2005, "Fede di Gesù Cristo nelle lettere di Ignazio di Antiochia", in *Salesianum* 66: 649-664.
- Bergamelli, F. 2013, *Ignazio di Antiochia. L'uomo proteso verso l'unità*, Roma: LAS.
- Blumenberg H. 2009, *Uscite dalla caverna*, Milano: Medusa.
- Bobbio N. 1962, *Giusnaturalismo e giuspositivismo giuridico*, Torino: Giappichelli.

102 A titolo di mero esempio, in un autore come Sloterdijk tale confusione è presente: si tratta di un errore giustificato dallo stesso permanere nel modello della maggior parte della teologia cristiana.

- Böckenförde E.-W. 1976, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.m.: Suhrkamp.
- Böckenförde E.-W. 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari: Laterza.
- Braidotti R. 2014, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma: DeriveApprodi.
- Canobbio G. ed. 2000, *La fede di Gesù. Atti del convegno di Trento il 27-28 maggio 1998*, Bologna: EDB.
- Campo A. 2021, 2022, *Da Deleuze all'eteronimia. Vol. 1. Ontologia, mito. Un percorso di diritto e letteratura; Vol. 2 Per un'istituzionalismo letterario-giuridico*, Milano: Mimesis.
- Carbone M. 2016, *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Catania A. 2018, *Effettività e modelli normativi. Studi di filosofia del diritto*, Torino. Giappichelli.
- Chiurazzi G. 2021, *Seconda Natura. Da Lascaux al digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Comi A. 2017, *La fede di Gesù*, Assisi: Cittadella.
- Costanzo A. 2012, *Interpretazione e logica giudiziaria* in Montanari B. ed. *Luoghi della filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Cotta S. 1980, "La signification de la politique chez Hegel et chez Bergson", in *Revue Européenne des sciences sociales*, 18/52: 193-206.
- Dupuy J.-P. 1982, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze: Hopefulmonster.
- Dupuy J.-P. 2011, *Il catastrofismo illuminato*, Milano: Medusa.
- Dupuy J.-P. 2015, *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Milano: Mimesis
- Esposito R. 2023, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino: Einaudi.
- Gilbert J. 2017, "Habiter l'immersion", in *Etudes Digitales* 4: 53-76.
- Greco T. 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma/Bari: Laterza.
- Fassone E. 2015, *Fine pena: ora*, Palermo: Sellerio.
- Ferrari F. 2022, *La Repubblica di Platone*, Bologna: Il mulino.
- Fuller L. 1986, *La moralità del diritto*, Milano: Giuffrè.
- Fuller L. 2012, *Il caso degli speleologi*, in Porciello A., *Il caso degli speleologi di Lon L. Fuller e alcuni nuovi punti di vista. Un approccio alla filosofia del diritto attraverso dieci pareri di fantasia*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Fuller L. 2005. "Il positivismo e la fedeltà al diritto. Una replica ad Hart": 136-170. In Schiavello A. Velluzzi V., *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Torino: Giappichelli.
- Gadamer H. 1983, *verità e metodo*, Milano: Bompiani.
- Girard, R. 2002, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Milano: Bompiani.
- Goodrich P. 2014, *Legal Emblems and the Art of Law. Obiter Depicta as the Vision of Governance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harari N. Y. 2020, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), Milano: Bompiani.
- Hayek F.A., *Legge, legislazione libertà*, Milano: il Saggiatore,
- Heritier P. 2003, *Urbe Internet: vol. 1. La rete figurale del diritto*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012a, *Estetica giuridica. Vol. 1 Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012b, *Estetica giuridica. Vol. 2 A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino.

- Heritier P. 2014, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*. Bologna: Dehoniane.
- Heritier P. 2014b, *Legal Liturgies: The Aesthetic Foundations of Positive Law*, in Polemos, de Gruyter, Dordrecht, 8, 2014, 137-52.
- Heritier P. 2019, *Immersioni vichiane a Materre/Vico-style immersion in Materre*, in B. de Marino, *Materre VR experience. Cinema futuro remoto/ Past Future Cinema*, Matera Capitale Europea della Cultura 2019, Artdigiland, 45-53.
- Heritier P. 2023a, "Aesthetics of Law as 'Iconic Legal Theology': Legendre, Schmitt and Vico". In *Int J Semiot Law* 36: 477–508. doi.org/10.1007/s11196-022-09940-3.
- Heritier P. 2023b, *Understanding legal semiotics*, in Wagner A., Marusek S., eds. *Resaerch Handbook on Legal Semiotics*, Cheltenham: Edward Elgar: 11-31
- Heritier P. 2023a, *Homo Homini Homo*. Vol. 1. *Visioni. Lettera/spirito, prospettiva, occhio della macchina*, Milano: Mimesis.
- Heritier P. 2024b, *Hate speech antropologies. Evil, democracy, and social media: between Popper and Girard*, in corso di pubblicazione.
- Heritier P. 2024c, *Homo Homini Homo*. Vol. 2. *Entrate nelle caverne. Fuller e Platone nel metaverso*. Milano: Mimesis.
- Hoguet B. 2017, *La grammaire de la réalité virtuelle*, Paris: Dixit.
- Isoardi C. 2012, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Torino: Giappichelli.
- Hottois G., Missa J.-N., Perbal L.(dir.), *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris: Vrin.
- Ignazio di Antiochia 2010, *Lettere*, in E. Prinziavalli, M. Simonetti, ed. *Testi cristiani delle origini*, Milano: Arnoldo Mondadori: 279-428.
- Jesi F. 1980, *Mito*, Milano: Arnoldo Mondadori.
- Jouary, J.-P. 2001, *L'art paléolithique. Réflexions philosophiques*, Paris: Harmattan.
- Kafka F. 2020, *La tana*, Bologna: Marietti 1820.
- Legendre P. 2005, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli.
- Levi P. 2007, *I sommersi e i salvati*, Torino: Einaudi.
- Mitchell W. J. T., *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Musso P. 2017, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usines: une généalogie de l'entreprise*, Paris: Fayard.
- Pagallo U. 1995, *Homo homini deus. Per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, Padova: Cedam.
- Paolo di Tarso, 2000, *Lettere*, in Nestle-Aland, *Nuovo testamento Greco-Latino-Italiano*, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pentland, A. 2015, *Fisica sociale*, Milano: Egea.
- Perrone, G. 2019, *Realtà Virtuale. Come funziona il nuovo cinema a 360 gradi*, Roma: Dino Audino.
- Platone 2019, *Repubblica*, Milano: Feltrinelli.
- Popper 1972, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma: Armando.
- Popper 1974, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 1. Platone totalitario*, Roma: Armando.
- Pozzi P. 2019, *Homo Homini Deus. L'ideale umano di Spinoza*, Milano: Mimesis.
- Remotti F. 2001, *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*, Dordrecht, London, New York: Springer
- Ricoeur P. 1986-1988, *Tempo e racconto. Vol. 1-3*, Milano: Jacabook.
- Rosengran M. 2019, *L'art des cavernes. Perception et connaissance*, Paris: Hermann.

- Sequeri PA 1999, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in Gasparini G. ed., *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma: Ed. Lavoro.
- Sequeri PA 2009, *Su laicità e Cristianesimo*, in Barberi, MS, Morigi, S. *Religioni Laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come fine del sacro* in René Girard, Massa: Transeuropa; 353-360.
- Sequeri PA. 2016, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Brescia: Queriniana.
- Sequeri PA. 2016 *Deontologia del fondamento seguita da seguito da Verso una svolta affettiva nelle neuroscienze e nelle law and humanities*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri PA. 2020, *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri PA. 2023, *Il grembo di Dio*, Roma: Città Nuova.
- Serrano G. ed. 2021, *Numerique secundum affectum. Regard intrdisciplinaires sur technique et affects*, Paris: Hermann.
- Sherwin R. 2011, *Visualizing Law in the Age of Digital Baroque*, Routledge: Londo, New York.
- Sloterdijk P. 2014, *Sfere I. Bolle*, Milano: Raffaello Cortina.
- Skinner B. F. 1972, *Oltre la dignità e la libertà*, Milano: Arnoldo Mondadori editore.
- Skinner B. F. 1975, *Walden II*, Firenze: La nuova Italia.
- Tagliagambe S. 1997, *Epistemologia del confine*, Milano: Il Saggiatore.
- Tagliagambe S. 1997, *Epistemologia del ciber spazio*, Cagliari: Demos.
- Tagliagambe S. 2022, *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali*, Milano: Mondadori.
- Tricaud F. 1969, “Homo Homini Deus”, “Homo homini lupus”: Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes”, in: Koselleck R. Schnur R. *Hobbes-Forschungen*, Berlin: Duncker & Humblot: 61-70.
- Ubbiali S. 2008, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Assisi: Cittadella.
- Vico GB. 1974, *Il diritto universale. Opere giuridiche*, Firenze: Sansoni.
- Vico GB. 2012, *La Scienza Nuova: le tre edizioni del 1725, 1730, 1744*, Milano: Bompiani.
- Wright J. H. 1906, “The Origins of Plato’s Cave”, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 17: 131-142.
- Zuboff S. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Roma: Luiss University Press.