

Martina Violante¹

La 'Terzietà' oltre il giudice.

ABSTRACT

The expression 'Thirdness' has not been analysed by law as it would require to: it only concerns the profile of the judge – which is strictly reductionist – contrary to a wider and deeper meaning that could be achieved, dealing with the 'hermeneutic turn', which has rethought to the concepts of "prejudice" and "precomprehension".

To broach the defining difficulty, we should extend to the conceptualizations of Alexandre Kojève, as treated in "Outline of a Phenomenology of Right", reshaping the Hegelian "Master-Slave dialectic". On another direction, the subject entails a connection to the Lacanian psychoanalysis, as rethought by Bruno Romano and, in particular, to the conjunction between 'logos' and 'nomos', guaranteed by the "symbolic ring".

The concept of 'Thirdness' can't be defined once and for all, but should be considered as an empty space – not mine, neither yours – opened to the research of meaning.

KEYWORDS

Judge, Thirdness, Phenomenology, Master-Slave dialectic, symbolic ring.

INDICE

1. Un riduzionismo concettuale 2. Il "terzo C" tra diritto e stato 3. I diversi contenuti del Terzo a partire dalla "lotta antropogena" 4. L'origine "finzionale" del diritto.

1. Un riduzionismo concettuale.

Per cercare di inquadrare l'orizzonte filosofico e giuridico del concetto di 'terzietà' pare necessario accennare al carattere tradizionalmente giudiziario che gli attribuisce il Titolo IV della Costituzione italiana, in particolare la seconda sezione dedicata alle norme

¹ Martina Violante, Dottoressa in Giurisprudenza. martina.violante@gmail.com

sulla giurisdizione, all'art. 111 comma secondo, di cui si riporta il primo periodo: "ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità, davanti a giudice terzo e imparziale".

A differenza degli altri due aggettivi utilizzati dal testo costituzionale per descrivere la posizione del giudice – ossia quelli di 'naturale' e 'precostituito' che coincidono fino a formare un' "endiadi"² – i concetti di 'imparzialità' e 'terzietà' differiscono tra loro in quanto "chi è imparziale non sempre è anche terzo, per la presenza di vincoli [...] che interferiscono con la sua esclusiva soggezione alla legge"³. In un primo momento si può quindi parlare del Terzo come del principio costituzionale che caratterizza il "modo d'essere della giurisdizione nella sua oggettività"⁴, indicando così il soggetto preposto ad incarnare l' "assoluta estraneità" rispetto alla "*res iudicanda*" e l' "indifferenza", o l' "equidistanza"⁵, rispetto agli interessi dedotti in giudizio, al fine della tutela del "carattere *originario*" della decisione: alla luce di ciò, il principio di imparzialità viene a configurarsi come un "aspetto"⁶ dello "stato mentale"⁷ racchiuso nel concetto di terzietà. Se la giurisprudenza e le fonti si preoccupano di scongiurare che la decisione processuale sia il mero riproporsi di convinzioni personali del giudice in merito alla causa, non si vede come sia possibile escludere i preconcetti più inconsci di quest'ultimo, in quanto derivanti da una certa educazione, istruzione e da un certo vissuto: il rimando giuridico, per quanto necessario, è al contempo non sufficiente a esaurire il discorso sulla terzietà, il quale trascende quanto formalizzato dal testo costituzionale ed accede, in questa sede, al registro filosofico e antropologico.

In merito, è interessante fare cenno all'ordinanza costituzionale 112/2001 in quanto precisa che il principio di terzietà supera il concetto di equidistanza rispetto alle parti e "impone anche di evitare possibili situazioni di *pregiudizio*, sia esso reale o anche solo apparente, per il condizionamento derivante da precedenti attività": l'utilizzo da parte della Consulta del termine 'pregiudizio' può infatti essere letto, in chiave filosofica, come un implicito rimando alla problematizzazione dell'attività interpretativa del testo – nonché del rapporto tra fattispecie e caso concreto – operata dalla 'svolta ermeneutica'. In tale cornice, Gadamer, in ripresa dei concetti di "circolo" e di "anticipazione di senso" heideggeriani, elabora rispettivamente le nozioni di "circolo ermeneutico" e di "precomprensione"⁸: l'ermeneuta – in questo caso, il giudice – e l'oggetto da interpretare

² C. cost., sent. 88/1962, cit. Ivi si precisa che "la locuzione 'giudice naturale', [...] non ha nell'art. 25 un significato proprio e distinto, e deriva per forza di tradizione da norme analoghe di precedenti Costituzioni, nulla in realtà aggiungendo al concetto di 'giudice precostituito per legge'".

³ Clementi, Cuocolo, Rosa, Vigevani 2018: 305.

⁴ C. cost. sentt. 307/1997, 134/2002, 120/2014, cit. Si precisa che è proprio il principio di terzietà quello atto a distinguere la posizione del giudice da quella degli altri soggetti pubblici che sono vincolati ad agire nel superiore interesse statale.

⁵ In merito, C. cost., sentt. 123/1970, 135/1975, 155/1996. In C. cost., sent. 33/1995 si legge che la terzietà "è agire al di sopra di ogni interesse, sia privato che pubblico (del singolo o dello Stato) dedotto in giudizio". Per approfondire si rimanda a Ricci (2015: 7) ove si tratta della terzietà come del carattere "fondamentale ed esclusivo" della giurisdizione.

⁶ C. cost., sent. 341/1998, cit.

⁷ Montanari 2009: 167. Ivi, Angelo Costanzo sintetizza il concetto di terzietà nei termini di uno sforzo di "immaginazione logica" e di "immaginazione etica".

⁸ In merito, Zaccaria (1984: 168) scrive che "l'*iter* del comprendere non è lineare [...], ma procede a passi alternati, in cui ciascuno ha lo scopo di chiarire l'altro e insieme di approssimarsi all'obiettivo". A differenza della posizione esseriana – tuttavia ripresa, assieme a quella gadameriana – Nerhot (1994: 67-57) non ritiene che l'anticipazione di senso sia determinata dalla "tradizione", ma precisa che sull'atto ermeneutico possono influire anche altri fattori, come i diversi tipi di interpretazioni tra loro contrastanti,

sono così collocati entro una comune origine appartenente al fluire temporale, entro il quale ogni atto interpretativo – la giurisprudenza, per esempio – rientra, modificando il testo originario agli occhi di chi vi si accosta successivamente. Tale concettualizzazione, oltre a consentire di ripensare all’ermeneutica come ad un insieme aperto e ‘riscattato’ rispetto alla secolare superiorità attribuita alle scienze pure, implica una ‘riabilitazione del pregiudizio’: esso viene dunque inteso non più come qualcosa da negare fino ad affermarne l’inesistenza, ma come consapevolezza da parte dell’interprete dei propri limiti interpretativi, dettati dall’influenza del contesto e dell’epoca storica di riferimento, nonché dell’importanza di essi, proprio ai fini dell’integrazione tra il mondo del lettore e quello del redattore del testo.

Sulla scia di questa intuizione gadameriana si prende consapevolezza – come scrive Taruffo – del carattere ‘relativo’ della nozione di verità, rispetto alla quale quella ‘giudiziale’ non è che una delle possibili declinazioni. Essa risente non solo dei limiti della coscienza del giudice, ma anche di quelli imposti da un sistema procedurale ben preciso che non mira ad accertare i fatti in sé, bensì, a giungere ad ‘affermazioni comprovate’ circa gli stessi. Il processo risponde così al ripetuto trasformarsi delle azioni in enunciati, tramite il linguaggio adottato dai vari soggetti operanti nella dinamica ermeneutica, che rielaborano i fatti tramite lenti inevitabilmente prospettiche. Si pensi, ad esempio, a tutti quegli aspetti riguardanti il fatto oggetto di reato del processo penale che possono restare irrisolti in seguito all’esame e al controesame dei testimoni, agli interventi dei periti, alle criticità dei diversi mezzi di prova ed ai tempi stringenti imposti da un sistema inevitabilmente rallentato dalla burocrazia.

Emerge quindi un collegamento tra diritto e “precomprensione”, operato dal concetto di ‘terzietà’: quest’ultimo straborda dalla rigida cornice giudiziale a cui è relegato dal comma secondo dell’art. 111 Cost., implicando uno scarto ineliminabile, ignorato dal sistema giuspositivista vigente che appiattisce i diversi spettri della verità entro il canone della ‘validità procedurale’. Tale constatazione, sulla scia del pensiero ermeneutico occidentale, è il punto di partenza da cui muovere per allargare la portata concettuale della terzietà oltre la dimensione costituzionale e istituzionale, divenendo con Kojève il presupposto fondamentale per l’esistenza del diritto e implicando di considerare l’aspetto antropologico e ontologico della questione, ossia di porre l’attenzione sull’uomo che svolge la funzione del Terzo, il quale risulta legato indissolubilmente al tempo storico e politico in cui vive, tanto da affermare il procedere di pari passo dell’evoluzione giuridica e di quella statale.

Differentemente, nell’ultima parte dell’elaborato si pone l’attenzione maggiormente sull’aspetto psicologico e psicoanalitico implicato dal concetto di terzietà, il quale viene messo in connessione da Lacan con il momento in cui, entro la famiglia, sorge nel bambino la capacità linguistica e simbolica.

La veste del Terzo non è più indossata dal giudice bensì dal padre, nella rielaborazione lacaniana del pensiero freudiano di *Totem e Tabù*, e si ricollega al discorso sul diritto in quanto consente di introdurre uno spazio scenico, rappresentativo e

le finalità che ci si ripropone di perseguire con l’atto stesso, nonché lo studio della sua genesi. Estremizza quindi come la scelta sia un “risultato puramente accidentale”, concordando tuttavia con Esser sul carattere non lineare dell’interpretazione che “non ha un inizio e una fine, ma è fatta di alternative e ipotesi che devono venire via via giustificate sulla base della loro plausibilità, e cioè della loro forza di convinzione”. Sulla tale base Esser distingue poi tra “argumentation”, ossia le ragioni ufficialmente addotte entro l’obbligo di motivazione del provvedimento giudiziale e “motivation”, cioè gli elementi che effettivamente hanno determinato la decisione.

finzionale quale è quello dell'agire del diritto. Il riduzionismo concettuale operato dall'approccio costituzionale alla nozione di terzietà si comprende allora, seppur con le criticità derivanti dell'atto riduzionistico stesso, in quanto rispondente proprio a tale *fictio* originaria, essenziale per l'operare del giuridico.

2. Il “terzo C” tra diritto e stato.

L'importanza del pensiero di Kojève ai fini della presente trattazione si giustifica con particolare riguardo alla Teoria del diritto da questi elaborata: il concetto di ‘giuridico’ viene infatti a coincidere proprio con quello di ‘terzo’, intrecciandosi con la rielaborazione della “dialettica” hegeliana tra il “Servo” e il “Signore”. Più precisamente, in *Linee di una Fenomenologia del diritto*, Kojève scrive che si è in presenza di un diritto quando si registra l'intervento del “punto di vista di un terzo”⁹, rispetto al quale il diritto vantato è conseguente¹⁰. L'uso del termine ‘terzo’ va inteso come soggetto numerico tre, ossia come Sempronio (C), rispetto alle parti, Tizio (A) e Caio (B), le quali instaurano tra loro una relazione: C entra nella scena processuale per annullare la reazione di B, suscitata dall'azione di A. Tale accesso può concretizzarsi in vari modi, in quanto questi può assumere la veste di giudice, di legislatore o di polizia: può privare di effetti la reazione di B, può inibirne la volontà o ostacolarne l'azione, oppure può occuparsene in un secondo momento, dopo che questa si sia effettivamente verificata. È poi prevista la possibilità di una ‘restituzione’ da parte di B ad A, anche se simbolica, oppure di un ‘castigo’, facendo scontare una pena a B.

La *prima definizione behavioristica* attribuisce espressamente al “terzo C” i caratteri di imparzialità e disinteresse, ove il secondo elemento – consistente in un superiore interesse *sui generis*, prettamente giuridico in quanto orientato alla giustizia – assorbe il primo: al Terzo vengono attribuiti aspetti quasi divini, sottolineando la difficoltà individuale di accettare le conseguenze, anche negative, che possono derivare sul piano personale dall'applicazione concreta di una certa idea di giustizia.

Si tratta, nel disegno kojèviano, di isolare un soggetto neutro, che non sia né egoista né altruista: a differenza dell'uomo morale e dell'uomo religioso – i quali pongono l'altro come ‘mezzo’ per il conseguimento dei propri fini – il “terzo C” non ha altro scopo che la realizzazione dell'ideale di giustizia, il quale è sorto contestualmente all'umanità, nell'atto di differenziazione dall'essere animale. L'elemento fondamentale perché possa sussistere un ‘diritto a’, quindi, è che C tratti interazioni identiche con interventi identici: se si dice che A vanta un diritto, significa che se viene interrotto nella sua azione da B – azione a cui è legittimato – ‘ha diritto’ all'intervento effettivo di un “terzo imparziale e disinteressato” C, che annulli la reazione di B. Con tale azione, questi applica la propria idea di giustizia che, come specifica Kojève nella *seconda definizione behavioristica*, è rispondente a quella di un gruppo esclusivo dato in un certo periodo ed in una certa società. Tale precisazione testimonia la rielaborazione della concezione della storia hegeliana, intesa come la progressiva realizzazione della “coscienza” in un interfacciarsi

⁹ Kojève 1989 [1982]: 21. La norma è quindi definita in funzione del concetto di terzietà, in quanto proposizione che collega l'intervento del “terzo C” all'interno della relazione duale e che, unita ad altre proposizioni, ne costituisce un insieme detto “teoria giuridica”; la sua validità è determinata dal fatto di corrispondere o meno all' “intervento effettivo” di un “terzo imparziale e disinteressato”; le azioni che vi corrispondono sono gli “istituti giuridici”, la cui esistenza determina appunto la “situazione giuridica”.

¹⁰ In merito, Barberis (2003: 19).

di varie epoche – rappresentate dalle “figure” della *Fenomenologia dello Spirito* – ciascuna portatrice della propria verità, in cui il fiorire di una civiltà è condizionato al perire della precedente, in un “divenire”. Il presente va dunque inteso come inclusione e superamento delle verità passate attraverso la metodologia hegeliana della “dialettica” che, ricalcando la struttura trinitaria, prevede l’interfacciarsi dell’ “Essere” (Padre) al “Non-Essere” (Figlio) e la risoluzione nel “Divenire” (Spirito Santo), sostanziatosi in un unitario sapere “assoluto”, non ‘ancora’ pervenuto. Allo stesso modo, Kojève tratta della risoluzione del diritto dell’ “eguaglianza” – aristocratica – e di quello dell’ “equivalenza” – borghese – entro la “sintesi” dell’ “equità del Cittadino”.

L’uso del termine ‘sintesi’ non è casuale in quanto, se mai un giorno, alla “fine della storia”¹¹ si realizzerà uno stato avulso da interessi privati – che si qualificherà come “universale ed omogeneo”¹² – sarà possibile avere un diritto definitivo, il quale sarà per forza di cose “sintetico”, nel senso che sarà il prodotto della sintesi dei diritti “relativi” precedenti, a partire dal contrasto derivante dalla lotta tra classi sociali. Solo alla “fine della storia” potrà considerarsi interrotto il ‘movimento’ di costruzione e decostruzione, caratterizzato dall’alternarsi di diritto positivo “in atto” e diritto consuetudinario “in potenza”, la cui interazione può dare luogo a differenti risultati storici e politici¹³.

Quando un insieme di fonti muore per lasciare spazio ad un altro ci si trova infatti dinnanzi al compimento di azioni che non possono più qualificarsi come legali, ma sono “rivoluzionarie”¹⁴: tali atti non vantano alcun carattere giuridico, almeno fino a quando gli stessi capeggiatori non formino un “gruppo esclusivo” all’interno della nuova società, teatro d’azione del Terzo e, quindi, del diritto.

Tali mutamenti sono determinati dalla circostanza per cui l’ideale di giustizia “in potenza” finisce sempre col prevalere sul diritto positivo, il quale, se per un certo periodo viene accettato come autorevole, successivamente è percepito come ingiusto e garantito solamente da rapporti di forza.

Diritto e Stato sono dunque assimilabili, poiché entrambi caratterizzati dalla “compresenza di due opposte tendenze”: quella a “conservarsi” nella propria forma “in atto” e quella ad “espandersi” “in potenza”. Ciò non significa, tuttavia, che nel muoversi parallelamente possano sempre pervenire a risultati identici, talvolta nemmeno affini, il che dà luogo ad alcuni “sfasamenti” nella storia. La differenza tra i due fenomeni si appiattisce invero nel disegno kojéviano, se si considera che “l’evoluzione del diritto,

¹¹ Kojève ammette espressamente il proprio debito nei confronti della rielaborazione della temporalità hegeliana operata da Koyré nel saggio *Hegel a Jena*: il presente non deriva infatti dal passato, rispetto al quale solamente “retroagisce”, ma dal futuro, in un “andamento circolare” di matrice heideggeriana. Il tempo storico dell’uomo, opposto a quello naturale o animale, si fonda quindi su tale “primato dell’avvenire”, il che sbalza il momento fuori da sé, costituendo l’ “aporia” che porta Kojève a introdurre il concetto di “fine della storia”: esso è assente in Hegel, il quale non considera la realizzazione del *Geist* come la fine del percorso, ma come un ‘divenire’ immanente all’uomo. Si rimanda a Vegetti (1998: 35).

¹² Questo momento è fatto coincidere da Kojève (1996 [1947]: 242-358) con l’affermazione dell’Impero napoleonico, espressione di una realtà “totale” e “perfetta”, tale da consentire alla “coscienza” – incarnata da Napoleone – di diventare “autocoscienza” – incarnata dallo stesso Hegel – in quanto rappresentante della filosofia tedesca, portatrice di consapevolezza della compiutezza ‘circolare’ raggiunta: “questa diade, formata da Napoleone e da Hegel, è l’Uomo perfetto, pienamente e definitivamente soddisfatto”.

¹³ In merito, Barberis (2003: 41) riassume quattro possibili esiti: una rivoluzione politica, un’evoluzione politica, una rivoluzione giuridica o un’evoluzione giuridica.

¹⁴ Per Kojève (1948: 203) se Heidegger ha infatti approfondito la concezione hegeliana della morte, è invece merito di Marx aver reso sufficientemente centrali i temi della lotta e del lavoro, in una prospettiva ‘storicistica’, seppur ignorando che il carattere ‘cruento’ dell’atto rivoluzionario è intrinseco e non solo fattuale.

intesa come progressivo passaggio dalla potenza all'atto, è il divenire dello Stato Universale e Omogeneo"¹⁵.

Con Kojève il concetto di terzietà si allarga quindi notevolmente rispetto al punto di partenza lasciato aperto dall'approccio ermeneutico, venendo a includere al proprio interno il lungo percorso evolutivo dello stato e della cultura occidentali, che si riflettono negli elementi tipizzati per distinguere ciò che è giuridicamente rilevante da ciò che non lo è. Il modo di 'essere Terzo' rappresenta, quindi, una scelta ben precisa, la risultante di un orizzonte culturale, politico e storico che si riflette negli aspetti della realtà che il diritto sceglie di considerare – e, quindi, di una determinata versione della verità – nonché di una precisa concezione della giustizia e dello stato, sintetizzata al suo ultimo stadio, per Kojève, nel diritto del "Cittadino".

3. I diversi contenuti del Terzo a partire dalla "lotta antropogena".

Le tre forme di stato, quella del diritto aristocratico, quella del diritto borghese e, infine, quella del diritto del "Cittadino" sono le tre possibili risposte individuate da Kojève alla "dialettica Servo-Padrone" da cui deriva il sorgere del Terzo e delle moderne istituzioni. Tale *status* di conflittualità originaria, detto "lotta antropogena", è originato dal "desiderio antropogeno"¹⁶, ossia dall'esigenza di soddisfare un desiderio avente per oggetto un altro desiderio¹⁷: quello di "essere riconosciuto"¹⁸ da un altro uomo, che trova

¹⁵ Barberis 2003: 43.

¹⁶ Il desiderare umano 'permane' in se stesso, non viene intaccato dal reale, bensì lo supera. Butler (2009: 75) scrive di come il soggetto kojéviano sia una "struttura essenzialmente intenzionale", in quanto coincide con il proprio desiderio verso l'Altro o verso l'oggetto e si collochi in tale tensione intenzionale.

¹⁷ Il concetto kojéviano di "desiderio di desiderio" va inteso come desiderio del desiderio in sé, ossia dell'Altro come "soggetto desiderante" a sua volta. Nicolini (2014: 190) scrive che "il senso della mia vita trova nel riconoscimento dell'altro, nella possibilità di elevarsi al di sopra della mia vita e divenire il senso della nostra vita come verità": così facendo il "riconoscimento" assume una portata storica ed esce dal singolo rapporto individuale, aprendo la strada al cammino dello "Spirito" verso l' "Assoluto".

¹⁸ Come nota Honneth (2002 [1992]: 15-29) la configurazione che Hegel, e poi Kojève, dà dello scontro sociale è quanto mai innovativa rispetto alle precedenti di Machiavelli e di Hobbes: non si tratta più di porsi come scopo ultimo l' "autoconservazione", bensì di giungere ad un progresso dello Spirito grazie al rapporto con l'Altro. La lotta è il "*medium*" capace di condurre da uno stadio eticamente meno sviluppato ad una "crescita di individualità" e di "emancipazione dei soggetti da determinazioni naturali" che si sostanzia nel "reciproco riconoscimento". Grazie ad esso "l'uomo è riconoscere" e può partecipare alla vita pubblica attuando il nuovo modello hegeliano di "contratto sociale", basato appunto sul "riconoscimento", che si sostanzia nelle tre forme dell'amore, della stima sociale e del diritto. In critica ad una visione universalizzante del disegno hegeliano, Lonzi (1982 [1974]: 25-26) rileva come la "dialettica" si collochi entro un mondo essenzialmente maschile, rispondendo alle esigenze di quella sola collettività, in quanto confina la donna entro la dimensione soggettiva della famiglia, mantenendola ben lontana dal progetto di evoluzione del "Cittadino". Pertanto, estendere la lotta marxista – che prende le mosse dal conflitto tra il "Servo" ed il "Signore" – all'universo femminile è un "errore storico". Polidori sottolinea come al "riconoscimento" venga data una certa autonomia tematica da Ricoeur (2005 [2004]: 247-249) in superamento del dualismo tra il "primato ontologico" di Levinas – dell'altro verso l'io – e la posizione di Husserl che assume come "polo di riferimento" l'io, tra identità *idem* ed identità *ipse*. Analizzando i tre "stati di pace" – accezione che riprende da Boltanski – della "philia", dell'"eros" e dell'"agape" introduce il "mutuo riconoscimento" come alternativa rispetto alla lotta hegeliana, per coniugare identità e alterità. In chiave teologica, la domanda identitaria che per Kojève si declina mediante il "riconoscimento" trova risposta nel pensiero di Sequeri (2016: 30), il quale spiega come il fine ultimo del desiderio sia influenzato dalla vocazione cristiana: l'amore evangelico dell'"agape" porta a spostare lo sguardo da se stessi all'altro, nel quesito "per chi sono io?". Una costruzione autoreferenziale del soggetto va quindi di pari passo con

nell'animalità un mero “supporto alla sua autocoscienza”¹⁹.

“Il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è ‘mediato’ dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto”²⁰, per cui desiderare²¹ qualcosa significa in realtà bramare il “valore umano”²² che vi è implicato, rispetto al quale l'oggetto è posto in funzione. Il “riconoscimento” è ciò che rende umano l'uomo perché “ultra vitale” – esula quindi dalla sfera meramente animale, essendo ad essa sconosciuto – ed è “origine dell'autocoscienza”, in quanto moto generatore della lotta a morte che consente di giungere ad essa.

Tuttavia, precisa Kojève, perché l' “autocoscienza” di uno sorga è necessario che l'altro permanga in quanto “coscienza” – dunque in vita – per poterlo ‘riconoscere’, ossia che il comportamento dei due differisca e che uno ceda innanzi all'altro, facendo prevalere l'istinto biologico alla sopravvivenza su quello innaturale al “riconoscimento”: questi, il “Servo” – “entità riconoscente” e uomo soltanto “in potenza” – si differenzia dal vincitore della lotta, il “Signore”, che è, o almeno così pare in un primo momento, “entità riconosciuta” e uomo “in atto”. In questa fase entrambe le “coscienze” sono ancora distanti dalla realizzazione del puro “Essere-per-sé”, in quanto nessuna ha ancora ritrovato nel mondo esterno l'idea che ha del proprio ‘Io’: ‘essere riconosciuti’ significa che tale “certezza soggettiva” diviene “verità oggettiva” tramite la conferma reciproca delle due “autocoscienze”.

Dal momento che il “Servo” rinuncia allo scontro, resta allo stadio animale e vive il rapporto con la cosalità in modo ‘immediato’, a differenza del Signore che è umano e vive tale rapporto in via ‘mediata’, come un “godimento ozioso” scrive Kojève, tramite i servizi che gli rende il “Servo”: l'unica possibilità per quest'ultimo è quindi di impiegare tutte le proprie forze per modificare la realtà in una soluzione favorevole al suo essere, tramite una via diversa, quella dell'attività lavorativa. La dinamica che inizialmente pareva favorevole per il vincitore si può così rovesciare a favore del vinto: il “riconoscimento” a cui si perviene con la lotta, infatti, non è “*mutuo e reciproco*” e quindi non si può configurare appieno in quanto tale, bloccando il “Signore” in un’ “*impasse*” che lo vede ‘dipendente’ dal “Servo”; quest'ultimo, invece, riconosce l' “Essere-altro” fin dall'inizio ed è ‘autonomo’, avendo imparato a dominare la “Natura”²³ con le sole

una crisi del diritto sempre più svincolata dalla dimensione affettiva.
https://www.seminario.milano.it/files/2017/02/Editoriale_1.139395.pdf.

¹⁹ Kojève 1948: 197.

²⁰ Kojève 1996 [1947]: 20.

²¹ Nella lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948 Kojève scrive della propria concettualizzazione del “desiderio di desiderio” come di una “premessa fondamentale” per approcciarsi al proprio studio antropologico – non storico – delle deduzioni hegeliane e di come, con tale apporto, ritenga di aver realizzato un personale “progresso filosofico”: l'unico, scrive, rispetto a Hegel.

²² Butler 2009: 86.

²³ Dalla stessa lettera sovra citata si evince che con l'avvento dell'uomo l'Essere tutto intero è “Spirito”, ossia “Natura” che contempla l'uomo al proprio interno: al rovescio, però, in quanto atto di ‘negazione’ – tramite la morte ed il lavoro – è quindi proprio l'umano ad implicare la natura come un ‘a priori’ da cui egli discende come un ‘a posteriori’. A differenza del ‘monismo hegeliano’, l'avvento dell'uomo non è ‘deducibile’ dalla natura ma solo ‘comprensibile’: Kojève definisce il ‘dualismo’ come temporale e non spaziale in quanto l'uomo viene al mondo per un canale diverso rispetto a quello deduttivo dalla natura, ossia tramite la “lotta di puro prestigio”. Jarczyk e Labarrière (1996: 61) notano come l'ateismo kojèviano si spieghi in ragione del differente presupposto ontologico rispetto a quello cristiano: non Dio-creatore anteriore al tutto, quindi, ma azione negatrice dell'uomo che determina la realtà in cui vive e che modifica la Natura. In merito, si rimanda a Barberis (2003: 58) e a Kojève (1948: 200), ove si legge che “l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata”. Pirotte (2015: 513 Kindle), sottolineando la correlazione tra la teoria kojèviana della finitudine ed il “Dasein” heideggeriano, scrive di come l'uomo e

proprie forze. Il lavoro²⁴ è quindi il mezzo che il “Servo” adotta per liberarsi dalla visione di se stesso come “non essenziale”, ossia come animale: questi può tuttavia avvicinarsi all’ “Essere-per-sé” solamente attraverso il rapporto con l’alterità, con l’ “Essere-per-un altro”, rapporto che può anche essere letto come quello di ciascun soggetto con l’oggetto. È proprio la consapevolezza di sé derivante dal lavoro che rovescia il precedente equilibrio “speculare”, introducendo quello “speculativo”, dove a essere servo è il “Signore” in quanto non autonomo.

Se l’angoscia originaria è necessaria in quanto costituisce l’*input* della “dialettica”, “l’uomo che lavora riconosce nel Mondo effettivamente trasformato dal suo lavoro la propria opera: vi riconosce se stesso e [...] rivela agli altri la realtà oggettiva della sua umanità”²⁵. La nuova signoria nascente non è assimilabile a un ceto di nuovi signori, ma a “servi liberati”, i quali incarnano la concezione hegeliana secondo cui “l’essere vero dell’uomo è la sua *azione*”²⁶: così si realizza la vera umanità – la quale solo illusoriamente spettava al “Signore” – che crea una breccia, un vuoto nel mondo naturale e lo colma di quello storico, facendo del “Servo” il “divenire storico fin dalla sua origine”²⁷.

Il concetto di terzietà si colloca anch’esso, in quanto elemento originario del fenomeno diritto incarnato nel “terzo C”, entro il lungo percorso storico della “coscienza” verso l’ “autocoscienza”, verso il “*Geist*”²⁸, rimandando alla domanda identitaria di “riconoscimento” lasciata aperta dal “dualismo” kantiano e fichtiano, emergente dal rapporto tra “Essere”, “*Sein*”, ed “Essere altro”, “*Gegen-stand*” e declinabile anche come relazione tra soggetto ed oggetto.

In base ai diversi momenti evolutivi in cui si trova la “coscienza” il Terzo si colma di contenuti rispondenti a logiche differenti, coerentemente con i valori veicolati dalla cultura e dal contesto storico e politico di riferimento, i quali ne fanno un fenomeno dinamico, in continua evoluzione: in una prima fase, esprime la ‘giustizia assoluta’ tutelata dal diritto aristocratico in quanto “diritto dell’*eguaglianza*”, in una seconda, la ‘giustizia soggettiva’ del diritto borghese in quanto “diritto dell’*equivalenza*”²⁹ – fase in cui la “coscienza” del “Servo” si è resa autonoma rispetto all’alterità del “Signore” ma non è ancora divenuta “autocosciente” – e, infine, la giustizia *sintetica* del “Cittadino”, espressione di un “diritto dell’*equità*”. Il Terzo della Signoria esiste inizialmente solo in quanto diritto penale e risponde al compito di tutelare gli interessi aristocratici secondo la “legge del taglione”; quando la civiltà primitiva muta, con l’interazione dei cittadini, il Terzo sostituisce la legge arcaica “statutaria” con quella “contrattuale”, la quale ‘compensa’ costi e benefici applicando le regole economiche del commercio borghese. L’ultimo stadio del diritto, quello dell’ “equità”, non è altro che la prosecuzione del

il “Mondo” – ossia la “Natura” – siano tra loro collegati proprio dall’azione che il primo realizza all’interno della comunità.

²⁴ Butler (2009: 76) scrive che “il lavoro che identifica l’essere umano come trascendente il naturale e che provoca il riconoscimento dell’Altro è definito *azione storica*”. Grazie al lavoro, Hrnjez (2017: 248-264) spiega come si assista al passaggio dai due sillogismi della Signoria – quello del “dominio” e quello del “godimento” – a quello dell’“emancipazione”.

²⁵ Kojève 1996 [1947]: 41.

²⁶ Ibidem: 106-114.

²⁷ Ibidem: 36.

²⁸ Jarczyk, Labarrière 1995: 239-250.

²⁹ Avitabile 1998: 35.

cambiamento messo in atto col lavoro che conduce ad eliminare gradualmente gli scarti, ossia le non-equivalenze del diritto borghese e le diseguaglianze di quello aristocratico³⁰.

4. L'origine "finzionale" del diritto.

Una volta accertata, d'accordo col pensiero di Kojève, l'essenzialità del Terzo rispetto alla dimensione giuridica e a quella statale, si è scelto di volgere lo sguardo alla psicoanalisi, passando attraverso il pensiero di Lacan, il quale colloca entro la famiglia l'origine del Terzo, facendone una tappa obbligata della crescita dell'individuo sin dai primi stadi infantili: lo sviluppo del linguaggio e dell'attività di simbolizzazione pone infatti un interessante nesso con l'origine del diritto che merita di essere approfondito.

Come nota Calabrese, la recezione hegeliana³¹ da parte di Lacan – tramite l'insegnamento di Kojève – è testimoniata dal fatto che il rapporto tra signoria e servitù si trasla nello "stadio dello specchio", situandosi nella relazione tra l' "io" e l' "alter-ego" riflesso, in quanto "stretti da un rapporto di simmetria identitaria, di rivalità reciproca e, infine, d'instabile reversibilità"³². La 'mediazione' attuata dal lavoro del "Servo" kojéviano, che permette di uscire dalla dinamica della "Lotta antropogena", è poi accostabile a quella operata dal linguaggio, che costituisce la via di uscita dall' "altalena mortifera di narcisismo e aggressività"³³ che caratterizza lo *status* originario in cui si trova l'infante. Anche il "desiderio dell'Altro"³⁴ lacaniano è pensato a partire dal "desiderio di riconoscimento", arricchendosi tuttavia delle dimensioni del desiderio di essere amati e della pulsione, assenti in Kojève, in quanto derivanti da una rielaborazione del pensiero freudiano.

Se, in *Totem e Tabù*, Freud scrive della necessità di costituire un'autorità di uguali al fine di scongiurare il ripetersi dell'atto cannibalico del padre da parte dei fratelli, nell'antropologia lacaniana si tratta della "deviazione" della pulsione infantile provata per il corpo materno – ripresa dal complesso edipico – verso un "rappresentante": il linguaggio. Con il divieto che il padre appone all'incesto il bambino passa da una totale sottomissione alle "aspettative-cognitive" della genitrice alle "aspettative-normative"³⁵

³⁰ Kojève 1996 [1947]: 286.

³¹ Come nota Mola (2018: 30), un definitivo distacco da Hegel si registra solo con l'elaborazione lacaniana del registro del "Reale" e quella conseguente del soggetto "barrato", "alienato come io (*moi*) nella sua immagine speculare e come soggetto (*je*) nella dimensione del significante".

³² Arienzo, Pisano, Testa 2018: 217-221.

³³ Mola 2018: 26.

³⁴ Il desiderio è rilevabile solamente entro una condizione di scissione della "coscienza" da sé: in Lacan esso si sostanzia nella spinta a ritornare all'origine, all'inconscio, all'interdetto originario. Recalcati (2019: 364-379 Kindle) scrive di come il "desiderio dell'Altro" – che differisce dalla "negazione unilaterale" della bestia che mangia – ossia il desiderio di essere desiderati dall'Altro, sia foriero di un vuoto che si sottrae a ogni tentativo dialettico di colmarlo. Diverso è quanto avviene in Hegel, ove l'originaria asimmetria della "coscienza", che può ritrovarsi solo per il medio dell'Altro, conduce ad una finale riconciliazione, tanto che Lacan vi si riferisce nei termini di una "dialettica convergente". Romano (1991: 129) precisa che il "desiderio dell'Altro" si colloca a metà fra il *bisogno* che "appartiene all'uomo perché viene *esistito* e non semplicemente vissuto" e la *domanda* che è "la modalità di presentarsi del bisogno nell'esistenza [...] formulata con la parola-linguaggio". Di Ciaccia osserva come il 'genitivo' implicato dal "desiderio dell'Altro" significhi, oltre che il desiderio di essere desiderato, anche il fatto di desiderare ciò che viene desiderato dall'Altro, creando un "circuito" che tiene conto della libido e della pulsione, che ha forma di domanda: <http://www.lapsicoanalisi.it/il-godimento-in-lacan/>.

³⁵ Romano 1999: 5.

paterne: “la chiave del dramma dell’io è costituita da un ‘terzo’ che simbolizza la cancellazione del suo godimento”³⁶. Il Terzo, non più nel ruolo del “terzo C” bensì in quello del padre, svolge quindi la medesima funzione di garante dell’identità: in questo caso, però, non hegelianamente intesa come incarnata nel cammino della “coscienza” verso l’“autocoscienza”, ma in quella dell’individuo che cresce e che costruisce il proprio sé, *in primis* tramite il linguaggio.

Il fatto che la parola in quanto tale esiga sempre una risposta implica che il desiderio lacaniano non sfoci nel conflitto kojéviano, bensì in una “relazione intersoggettiva”³⁷. All’interno di essa il desiderio si configura, quindi, come un “desiderio di interpretazione”³⁸, in quanto l’interlocutore rappresenta il luogo in cui si formano quei ‘significanti’ che consentono al soggetto di riconoscersi in quanto tale.

Lo sforzo di ‘essere terzo’ ha quindi molto a che fare con l’atto di crescita e con la formazione dell’identità, in virtù della natura ‘relazionale’ della stessa, come individuato esemplarmente dal pensiero di Legendre in rielaborazione di Lacan. La risposta alla propria domanda è un modo per distaccarsi dalla rappresentazione che ciascuno ha di se stesso, un modo di divenire ‘terzo’: l’intreccio di diritto, terzietà e identità acquisisce un senso se si pensa che “ciò *che è normativo* nell’uomo attiene al principio di questa separazione del soggetto da sé”³⁹, in uno “scarto di rappresentazione”.

Il diritto, in quanto separazione e anche in quanto Terzo, attiene quindi a quello che Lacan definisce come l’ “anello del simbolico”: come scrive Heritier, alla prima nascita – fisica – se ne affianca una seconda – simbolica – derivante dall’assunzione di un’ “identità giuridica” rispetto alla quale la figura del Padre diviene una “seconda madre”⁴⁰, incarnando *la terzietà come prima regola fondamentale*.

Dall’atto di “prendere la parola”⁴¹ discende la dimensione della ‘pretesa giuridica’ entro la relazione di “chiamata e risposta”⁴² tra i “soggetti parlanti”⁴³ garantita dalla terzietà che è, come scrive Romano, la “*dimensione costitutiva della giuridicità*”⁴⁴: si

³⁶ Arienzo, Pisano, Testa 2018: 220.

³⁷ Di Ciaccia <http://www.psychiatryonline.it/node/7425> .

³⁸ Mola (2018: 28) ricorda come tale concettualizzazione abbia un debito nei confronti della linguistica saussuriana, seppure il rapporto tra significato e significante venga invertito in favore della prevalenza di quest’ultimo, come esplicitato dal rapporto S/s: un significante non può che essere definito da un altro significante che lo determina a posteriori secondo la legge della “catena significante”.

³⁹ Legendre 2000 [1999]: 135.

⁴⁰ Ricco 2018: 38.

⁴¹ Romano 2006: 14.

⁴² Romano 1988: 55.

⁴³ Espressione che la fenomenologia romaniana riprende dal pensiero di Legendre, per il quale (2000 [1999]: 7) “la costruzione dogmatica dell’uomo inizia con l’emergere di una filiazione, *marquage légal* che è quello di essere nato, come nato da due ‘sujets parlants’. [...] E la parola è [...] capacità di evocare per il soggetto l’oggetto assente, mediante la sua rappresentazione. E [...] la costruzione sociale di questa rappresentazione ‘instaure le langage comme institution en posant les discours des images, c’est-à-dire en posant *la métaphore fondatrice de tous les discours*’ ”. Bernardini, Andreoli e Cecchetti (2010: 109-111) precisano che la concezione di Romano della terzietà del *nomos* è sempre legata a quella della “trilateralità” del *logos* e che questo determina un distacco da Kojève, per il quale il Terzo resta racchiuso entro il rapporto duale tra “Servo” e “Signore”. Essa poggia sull’unico “status” rilevante a livello giuridico – quello di essere umano – e prescinde quindi dal carattere dinamico kojéviano: il “desiderio di terzietà” del giudice determina “ansia” di giustizia e imparzialità.

⁴⁴ Romano (1999: 107)

comprende, quindi, come diritto e linguaggio⁴⁵ siano strettamente connessi e come il diritto nasca come un fenomeno essenzialmente dialogico.

All'interno della nuova comunità politica garantita dal diritto, tutti i fratelli sono eguali e liberi di esprimere se stessi nel rispetto dell'Altro, grazie alla "finzione" garantista del diritto che sostituisce l'autorità paterna⁴⁶: "lo Stato [...] tende ad occupare, quasi Totem sacrale, la dimensione 'religiosa' o 'mitica' del discorso, chiamato a garantire le basi senza cui il diritto appare impensabile"⁴⁷ e diviene l' "articolazione strutturale" di prassi – quella democratica – e "Reference"⁴⁸. A monte di tale riferimento legendriano si pone lo storico dialogo tra Kelsen e Freud di inizio '900, in seguito al quale il padre del giuspositivismo perviene ad una conclusione alquanto rilevante in merito all'origine della normatività. Egli teorizza il ruolo 'costitutivo' dell'illecito in quanto "è proprio la violazione di questo comportamento che il diritto vuole proteggere"⁴⁹. In merito, Lacan nel seminario *L'etica della psicoanalisi* richiama espressamente l'*Epistola ai Romani*⁵⁰, mettendo in relazione legge, peccato e desiderio⁵¹: il diritto non può essere svincolato dal proprio riferimento antropologico, anzi, è proprio la *lex* a direzionare e a far sorgere il 'peccato'. Si assiste, dunque, ad un *rovesciamento* in cui è l'interdizione

⁴⁵ Diritto e linguaggio vengono da Romano rapportati nell'affermazione: "la legge (*logos*) del testo è il testo (*nomos*) della legge" (1999: 3). La spiegazione si trova nel collegamento tra i tre "anelli" lacaniani – quello dell' "immaginario", quello del "simbolico" e quello del "reale" – e le tre "qualificazioni" della Ragione giuridica individuate da Romano, le quali riprendono i tre ruoli del Terzo individuati da Kojève: "α) il *reale* nomina l'altro nel suo essere indistintamente un'alterità fattuale, così come lo si incontra nella quotidianità secondo il suo essere stato, e nomina il terzo-legislatore, ovvero le norme vigenti, poste nel *passato*; β) il *simbolico* nomina l'altro incontrato come Tu, distinto dall'Esso, e nomina il terzo-giudice, che temporalmente pone in connessione il passato del diritto, il diritto vigente, con la produzione di una realtà, quella che succede al giudizio e vive nel *futuro*; γ) l'*immaginario* nomina una qualificazione dell'altro incontrato come membro di una relazione che si è staticizzata, così da essere ripresa successivamente in una memoria-esecuzione e nomina anche il terzo-polizia, quella figura di terzietà, che esegue, concretizza il giudizio, nel *presente*" (Ibidem: 132). Nel momento in cui si perda una delle tre forme della terzietà anche le restanti vengono meno, travolgendo il concetto nella propria unitarietà, così come avviene per gli anelli del "nodo borromeo": da ciò discende la coincidenza tra la legge (*logos*) del testo ed il testo (*nomos*) della legge, in virtù della comune *origine finzionale-simbolica*. In merito al rapporto tra diritto e linguaggio, è inoltre interessante l'osservazione di Manzin (2014: 61), il quale pone proprio nel carattere "dialogico" – differente, dunque, da quello scientifico "monologico" – il punto di forza del fenomeno giuridico: alla luce della dimostrata incapacità del positivismo giuridico di impedire l'avvenimento di eventi storici nefasti non è infatti la norma il reale fondamento bensì il dialogo, che resisterebbe anche di fronte al crollo delle istituzioni democratiche, in quanto antecedente rispetto al recepimento di precisi contenuti entro la lettera della legge.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Legendre 2000 [1999]: 10.

⁴⁸ Legendre usa il termine "Référence" per indicare il "principio di legittimità" del diritto, il quale poggia sulla "mis en scène" dei discorsi e delle concezioni che la società ha della verità fondamentale, a partire dalla quale si dispiegano gli effetti giuridici che ne concretizzano l'idea di giustizia. Ibidem: 6.

⁴⁹ "Anche per Kelsen, il passaggio dal non-diritto [...] al diritto può dirsi [...] l'effetto di un illecito da cui trae origine un legame sociale, un'assemblea di uguali", in quanto "l'illecito, nel suo eccedere il diritto, veicola una richiesta di inclusione, un'istanza trasformativa dell'ordinamento (una disuguaglianza)". Lijoi, Trincia 2015: 116.

⁵⁰ Epistola ai Romani, 7,7: "[...] non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerai". Guanzini 2015:157.

⁵¹ In merito al rapporto tra legge, desiderio e peccato – inteso nell'accezione greca di 'mancanza' – si rimanda a Lacan, 1994 [1986]: 89-106 e 2006 [2005]: 42-45: ivi viene rintracciata la comune origine di legge e desiderio nella "supposizione del godimento puro del padre in quanto primordiale".

paterna a determinare il sorgere del “desiderio soggettivo”⁵², che è “deviato” verso il significante “Nome del Padre”. L’oggettività dell’ordinamento è ridotta a mera illusione e quanto stabilito dal ‘testo’ normativo non è che una delle possibili soluzioni ermeneutiche al caso di specie: il “processo di inciviltamento”⁵³ della comunità politica e sociale necessita quindi di una *Grundnorm* non ‘posta’, bensì “presupposta”.

L’origine ‘finzionale’ delle istituzioni rimanda all’ “interdetto”⁵⁴, in quanto messa in scena del principio di causalità come principio del *logos* e del “simbolico” come “luogo del patto”⁵⁵.

La presenza umana al mondo non “va da sé” ma è soggetta a una mediazione: la *fictio* del diritto ne è l’esempio primario, rimandando alla nozione normativa di “scena originaria”⁵⁶ che viene accreditata e rafforzata emblematicamente i fondamenti costituzionali e che determina un “ordine relazionale uomo-mondo”.

Tale interazione spiega come il concetto di ‘terzietà’ apra la strada non solo alla prospettiva giudiziale indicata dall’art. 111.2 Cost., ma, molto più ampiamente, a quella della giuridicità e delle implicazioni sociali che ne derivano, delineando il carattere ‘irriducibile’ di tale nozione. Il sistema giuridico vigente pone infatti come riferimento ultimo le disposizioni costituzionali, ma si comprende come anch’esse siano il frutto di un disegno più ampio, di una costruzione ‘finzionale’ necessaria per la convivenza civile, di un tentativo di “essere terzo” nel modo migliore e più completo possibile.

Quello che si desidera evidenziare è quanto il concetto di ‘terzietà’ sia fondamentale per il discorso sul Fondamento del diritto, sia dal punto di vista dell’evolversi delle istituzioni e dello stato, come si deduce dal pensiero kojéviano, sia da quello psicoanalitico, che porta forse ciascuno a riflettere su quanto porre una “giusta distanza”⁵⁷, come scrive Ricoeur, sia importante per comprendere i diversi spettri che si celano dietro la natura umana, propria e dell’Altro.

⁵² Mastropietro 2010: 219-220.

⁵³ L’istituzione democratica diviene così la ‘sintesi’ tra la libertà pulsionale vigente nella società verticale del capo e la sua repressione all’interno della società orizzontale dei fratelli che si pongono in posizione equidistante dal Totem. Lijoi, Trincia, 2015: 120-121.

⁵⁴ Andronico 2017: 41.

⁵⁵ Mola 2018: 27.

⁵⁶ Heritier 2012: 43-44.

⁵⁷ Ricoeur 2005: 289.

BIBLIOGRAFIA

- Andronico A. 2017, *La legge di Lacan – psicoanalisi e teoria del diritto*, Milano-Udine: Mimesis.
- Avitabile L. 1998, *Forme del terzo nel diritto – Interpretazione e testi di Kojève-Sartre-Luhmann*, Torino: Giappichelli.
- Barberis G. 2003, *Il Regno della Libertà – Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli: Liguori editore.
- Bernardini G., Andreoli R., Cecchetti C. 2010, “Il metodo fenomenologico-realista di Bruno Romano, Edith Stein, Alexandre Kojève - Itinerari per un confronto” in *Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale*, Rivista quadrimestrale online, 2010 (9): 99-111. Available at: <http://www.i-lex.it/articles/volume5/issue9/bernardinietal.pdf> (accessed: November 10, 2019).
- Butler J. 2009, *Soggetti di desiderio*, Bari: Laterza.
- Calabrese A. 2018, “Lo specchio e il nome. Lacan lettore di Hegel” in A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa 2018, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, Napoli: FedOA- Press: 207-227.
- Clementi F., Cuocolo L., Rosa F., Vigevani G.E. 2018, *La Costituzione italiana – Commento articolo per articolo Vol II – Parte II – Ordinamento della Repubblica (Artt. 55 - 139) e Disposizioni transitorie e finali*, Bologna: Il Mulino.
- Costanzo A. 2009, “Il Giudice e l’interpretazione della Legge” in B. Montanari 2009, *Luoghi della filosofia del diritto – Un manuale*, Torino: Giappichelli: 167-202.
- Di Ciaccia A. 2013, “Il godimento in Lacan”, in *La Psicoanalisi studi internazionali del campo freudiano*, Bologna, 18 maggio 2013. Available at: <http://www.lapsicoanalisi.it/il-godimento-in-lacan/> (accessed: April 20, 2020).
- Di Ciaccia A. 2018, “Lacan e il Linguaggio – L’inconscio strutturato come un linguaggio” in *Associazione Psychiatry online Italia*. Available at: <http://www.psychiatryonline.it/node/7425> (accessed: March 10, 2020).
- Guanzini I. 2015, “Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi”, in *Aisthema*, II (1), 2015: 155-204.
- Heritier P. 2012, *Estetica giuridica. A partire da Legendre – Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Vol. II, Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2018, “Orfeo e la generazione – Adozione e ricerca dell’identità”, in C. Ricco, *Il legame adottivo – Esperienze e intrecci relazionali tra desiderio, realtà e cambiamento*, Milano: Francoangeli: 37-59.

Honneth A. 2002 [1992], *Lotta per il Riconoscimento – Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

Hrnjez S. 2017, *Tertium Datur – Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Milano – Udine: Mimesis.

Jarczyk G., Labarrière P. J. 1995, “Absolu/sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif”, in *Laval, Théologique et Philosophique*, 51 (2): 239-250. Available at: <https://doi.org/10.7202/400912ar> (accessed: March 15, 2020).

Jarczyk G., Labarrière P. J. 1996, *De Kojève à Hegel – 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris: Éditions Albin Michel.

Kojève A. 1948, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino: Einaudi.

Kojève A. 1989 [1982], *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano: Jaca Book.

Kojève A. 1996 [1947], *Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano: Adelphi.

Lacan J. 1994 [1986], *Il seminario – Libro VII – L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Torino: Einaudi.

Lacan J. 2006 [2005], *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Torino: Einaudi.

Legendre P. 2000 [1999], *Il giurista artista della ragione*, Torino: Giappichelli.

Lijoi F., Trincia F. S. 2015, *L'anima e lo Stato – Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Brescia: Morcelliana.

Lonzi C. 1982 [1974], *Sputiamo su Hegel – La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano: Gammalibri.

Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense – Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.

Mastropietro A., “ ‘Colui che m'interroga sa anche leggermi’ – Bruno Romano interprete di Lacan” in *i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale – Rivista quadrimestrale on-line*, 5 (9), 2010: 215-226. Available at: <http://www.i-lex.it/articles/volume5/issue9/mastropietro.pdf> (accessed: January 12, 2020).

Mola C. 2018, “Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan” in *Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi*, Philosophy Kitchen #9, (5), 2018: 26-34. Available at: <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2018/09/PK9-2.pdf> (accessed: February 4, 2020).

- Nerhot P. 1994, *Diritto. Storia – Saggio di filosofia del diritto*, Verona: Cedam.
- Nicolini A. 2014, “Il desiderio dell’altro. Note a partire da Kojève”, in *Filosofia e Teologia* XXVIII, 2014, (1), Relativismi: 186-197. Available at: https://www.academia.edu/36408666/Il_desiderio_dellaltro._Note_a_partire_da_Kojève (accessed: November 21, 2019).
- Pirotte D. 2015, *Alexandre Kojève – Un système anthropologique*, Paris: Presses Universitaires de France, Edizione Kindle.
- Recalcati M. 2019, *Il vuoto e il resto*, Milano-Udine: Mimesis, Edizione Kindle.
- Ricci G.F. 2015, *Principi di diritto processuale generale – Sesta edizione aggiornata alla legge 27 febbraio 2015 n. 18 sulla responsabilità civile del giudice*, Torino: Giappichelli.
- Ricoeur P. 2005 [2004], *Percorsi del Riconoscimento – Tre studi*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Romano B. 1988, *Soggettività, diritto e postmoderno – Una interpretazione con Heidegger e Lacan*, Roma: Bulzoni Editore.
- Romano B. 1991, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J. Lacan*, Roma: Bulzoni Editore.
- Romano B. 1999, *La legge del testo – Coalescenza di logos e nomos*, Torino: Giappichelli.
- Romano B. 2006, *Sulla trasformazione della terzietà giuridica – Sette domande al giurista e al filosofo*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri P. 2016, *Deontologia del Fondamento – Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri P. *Per chi sono io? La vocazione cristiana*. Available at: https://www.seminario.milano.it/files/2017/02/Editoriale_1.139395.pdf (accessed: June 3, 2020).
- Vegetti M. 1998, *La fine della storia – Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano: Jaca Book, Milano.
- Zaccaria G. 1984, *Ermeneutica e giurisprudenza – Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Varese: Giuffrè.