

# MULTIPOLARISMO E COSMOPOLI. OLTRE IL *DOPPIO STANDARD* METROPOLI/COLONIE\*

## *Multipolarism and cosmopolitanism.* *Beyond the double standard metropolis/colonies*

Giorgio Grimaldi

The current international framework is characterised by the fading of one world superpower and the formation of various centres of power; that is, a multipolar structure of world order. Will these Great Spaces prelude an acceleration of an historical movement toward Cosmopolitanism? Alternatively, will they establish closed political spaces in perpetual conflict or in an unstable balance of power? Much depends on overcoming the double standard *metropolis/colonies* – a longstanding political pattern that can take on different shapes.

Keywords: Polemos – Stasis – Great Spaces – Cosmopolitanism – Plato – Carl Schmitt

### 1. Polemos e stasis

Dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989 e il conseguente sgretolarsi per implosione del campo sovietico, il venir meno di una delle due superpotenze contrapposte nella guerra fredda aveva fatto presagire, persino in ambienti poco simpatetici nei confronti del capitalismo, un possibile decorso storico avviato verso la pace mondiale. Tale prospettiva, che ad alcuni sembrava concreta, si è rivelata essere solo una speranza, infranta ben presto dall'emergere di situazioni conflittuali su larga scala in diverse aree del pianeta.

L'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001 può costituire lo spartiacque più chiaro e riconoscibile fra il periodo in cui la pace mondiale sembrava, forse anche a breve termine, a portata di mano, e l'attuale configurazione di ostilità a livello internazionale. In realtà, se individuiamo nella tragedia di New York la fine della possibilità (o dell'illusione) della pace mondiale, operiamo di certo secondo uno schema di chiara e immediata

---

\* Dedico questo lavoro nel ricordo del prof. Bernardo Razzotti, esempio e guida nello studio, nella libertà di pensiero, nella vita.

comprensione, facile da memorizzare, e tuttavia estremamente semplicistico e fuorviante. Infatti, per pensare che il periodo che copre poco più di un decennio (1989-2001) sia stato caratterizzato dalla tensione verso la pace su scala globale, occorre rimuovere tutte le guerre che si sono succedute in quegli anni e in particolar modo, per la loro rilevanza in questo senso, quelle condotte dalla superpotenza vincitrice della guerra fredda, gli Stati Uniti. Dopo l'uscita di scena dell'avversario sovietico e terminata la minaccia continua di un conflitto nucleare sempre potenzialmente imminente, gli Usa non hanno proceduto a promuovere un rafforzamento dell'Onu in vista di una pace mondiale frutto della cooperazione internazionale, ma, unica superpotenza sul campo, grazie alla propria superiorità militare e politica, si sono mossi con disinvoltura sullo scacchiere internazionale considerandosi forza di polizia globale.

Anziché condannare immediatamente la formula "polizia globale", come se fosse un dispositivo imperialistico in sé, occorre invece riflettere sul fatto che, al contrario, di per sé tale istituzione non dovrebbe inquietare chi desidera la pace mondiale. La polizia di ogni Stato, infatti, ha il compito di mantenere la pace sociale e, perciò, di sedare ogni tentativo di guerra civile: allo stesso modo una polizia su scala planetaria dovrebbe avere il compito, in un mondo globalizzato, di mantenere la pace mondiale evitando quei conflitti che non apparirebbero più come guerre in senso classico fra costruzioni statali diverse, bensì come forme su larga scala di guerre civili. Il tempo del mondo globale non vede più *polemos* fra Stati o fra Stati "civili" e "barbari" ma *stasis*, guerra civile su scala globale, guerra fra cittadini, fra pari.

Si noterà immediatamente che quest'ultima è una situazione che attualmente non ha riscontro nella realtà, a meno che non si pensi (o meglio, si immagini) che i popoli, in quanto moltitudini, siano già globalizzati, già fuori dagli Stati particolari. Il che, nella realtà concreta, non si dà. È proprio questo il motivo per cui l'agire degli Stati Uniti in quanto polizia mondiale non solo inquieta ma non produce affatto alcuna stabilità politica globale. Il mondo non è politicamente affatto unificato, né in quanto Stato e nemmeno in senso kantiano, come federazione di Stati: non vi è ancora la situazione concreta dei conflitti come sempre *stasis*, bensì si mantiene prepotentemente il paradigma di *polemos*.

È necessario, allora, specificare un punto fondamentale. La *stasis*, di per sé, non è garanzia di limitazione della violenza per il fatto che l'avversario è pur sempre un cittadino di uno stesso Stato, così come il *polemos*, in cui possono confrontarsi a volte parti che considerano – solo una rispetto all'altra, oppure vicendevolmente – il conflitto come

fra “civiltà” e “barbarie”, non è sinonimo di guerra totale. Può avvenire anche il contrario: il *polemos* può avere carattere limitato e la *stasis* manifestarsi con una virulenza devastatrice che mira all’annientamento dell’avversario.

Tuttavia, a ben guardare, non è tanto, in sé, il carattere di guerra inter-statale o civile a caratterizzare il conflitto come limitato o meno, bensì la considerazione che le due parti in causa hanno l’una dell’altra.

Avversari in un duello o nemici irriducibili? *Pari* perché appartenenti alla stessa “civiltà” o “inferiori” perché “selvaggi” o legati a un’ideologia per cui vengono considerati come “bestie” o affetti da “psicopatologie”?

Se mettiamo a fuoco questo elemento decisivo, quella che appare *stasis* totale in realtà è *polemos* e quello che è *polemos* regolato ha i caratteri di una *stasis*. Per quanto possa essere indiscriminata una violenza fraticida, non lo sarà mai quanto quella che si scatena contro chi viene ritenuto non pienamente appartenente al genere umano o addirittura al di fuori di esso. Perciò il discrimine è proprio la differenza fra *polemos* e *stasis* sotto il rispetto del riconoscimento reciproco delle parti in causa. La realtà concreta, però, presenta casi più complessi di qualsiasi schema (pur necessario per orientarsi) e va osservata con attenzione e interpretata con cautela: *polemos* può divenire *stasis* e *stasis polemos*, non per la dimensione interna o esterna del conflitto, ma per il grado di riconoscimento o meno dell’umanità dei contendenti.

È una differenziazione che troviamo teorizzata (e che prendiamo a modello) nel *Libro Quinto* della *Repubblica* di Platone<sup>1</sup>. Incalzato da Glaucone, Socrate/Platone esprime rammarico per la conduzione di una guerra senza limiti fra greci, che invece, in caso di controversie, dovrebbero al massimo ricorrere a conflitti limitati<sup>2</sup>:

Mi sembra che, come si usano questi due nomi di guerra [*pólemós*] e discordia [*stásis*], così anche siano due le cose, che si riferiscono a due sorte di dissensi. Queste cose sono per me una familiare e congenere [*oikeion kai syngénès*], l’altra estranea e straniera [*allótrion kai othneion*]. Ora, l’inimicizia con quella familiare si chiama discordia, quella con l’estranea guerra.<sup>3</sup>

1 Domenico Losurdo la utilizza in polemica con la ricostruzione schmittiana della fine dello *jus publicum Europaeum* (cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (1996), Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 164-165).

2 Cfr. Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006, 471b.

3 Ivi, 470b.

La base attraverso cui applicare il discrimine è la differenza fra greci e barbari: “Dico che la razza ellenica [*Hellenikòn génos*] è unificata dalla familiarità e dall’affinità, mentre rispetto ai barbari è estranea e ostile”<sup>4</sup>. La ripetizione identica degli aggettivi nei due brani soprariportati (in traduzione italiana si rende *syngenés* una volta con “congenere”, un’altra con “affinità”) mostra la teorizzazione di un doppio *standard* greci (“civili”)/barbari a cui devono corrispondere (questo è il cruccio e la preoccupazione di Platone) due diversi *standard* del conflitto: la guerra vera e propria (*polemos*) e la “discordia” (*stasis*), una guerra civile, intestina, che, proprio perché vede contrapposti greci a greci, membri di una stessa “famiglia”, non può e non deve avere carattere indiscriminato e totale. I rapporti fra greci e barbari sono contraddistinti all’origine da “un’inimicizia naturale [*polemiou phýsei*] cui si deve dare il nome di guerra [*pólemon*]”<sup>5</sup>, assente invece fra i greci al loro interno, che, uni-

4 Ivi, 470c. Va sottolineato che l’idea di *genos* (pur se tradotto con “razza”) è del tutto estranea a quello che noi intendiamo oggi quando parliamo di razzismo, e cioè a un razzismo biologistico di stampo sette-ottocentesco. Fuorviante è allora l’accusa compiuta da Popper ai danni di Platone, considerato razzista (cfr. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1966; tr. it. *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario – vol. I* (1943), a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 2003), accusa che nasce dalla sovrapposizione di due paradigmi diversi, antico e moderno. Nel primo, pur feroce, è di certo presente un non-riconoscimento del concetto universale di uomo (concetto che vede uno dei suoi momenti decisivi nell’avvento del cristianesimo), ma non su base etnico-razziale (cioè biologistica), bensì più affine a quella che noi oggi potremmo chiamare culturale. I barbari, infatti, sono tali non perché antropologicamente “inferiori”, bensì per lingua, usi e costumi non “civilizzati”, cioè non rispondenti e adeguati agli standard espressi e fissati da chi, proprio in nome di questi, vi si differenzia. La questione è di certo complessa, articolata e ricca di sfumature (infatti né il cristianesimo, con la sua portata universalistica, né il razzismo biologistico nascono da zero: entrambi hanno una lunga provenienza storico-concettuale alle loro spalle), e tuttavia i paradigmi antico e moderno contengono delle differenze così essenziali da aver prodotto due tipologie differenti di schiavitù (quella antica, appunto, che al contrario di quella moderna non contiene elementi biologistici; cfr. D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 37-67) e differenti tipi di discriminazione: si pensi alla differenza essenziale – il che non significa rimpiangere una modalità di discriminazione rispetto a un’altra – fra anti giudaismo (su base religiosa: è possibile convertirsi, c’è quindi la possibilità di sopravvivere) e antisemitismo (su base “razziale”: non vi si sfugge, un ebreo non può diventare “ariano”). Senza voler minimizzare la portata di istituzioni che hanno soffocato la libertà individuale e collettiva, appare però con tutta evidenza la differenza fra la Santa Inquisizione e il Terzo Reich, sebbene animati dalla passione per i roghi.

5 Platone, *La Repubblica*, op. cit., 470c.

ti dall'esser membri di una stessa "famiglia", abitando la stessa "casa", sono al contrario "per natura amici [*phýsei mèn philous*]"<sup>6</sup>. Se si fa caso al fatto che quello che in traduzione italiana è reso con «inimicizia» (perché vi sia poi richiamo immediato con l'amicizia nominata poco dopo in contrapposizione) è, nello specifico del termine utilizzato ("*poleíous phýsei*"), riferimento a una situazione *conflittuale per natura*, si può rilevare con tutta evidenza come, agli occhi di Platone, si presentino nella loro inevitabilità (*per natura*, appunto) quelli che noi oggi chiameremmo i rapporti internazionali: essi sono come immersi totalmente, inevitabilmente e per necessità in uno stato permanentemente conflittuale, in *uno stato naturale di guerra*.

Se ne ha un'ulteriore conferma poco dopo: nel caso di *stasis*, Socrate propone che "i vincitori", proprio perché non si tratta di *polemos*, prendano per sé "i raccolti dei vinti e pensino a una prossima riconciliazione, e non a mantenere un perpetuo stato di guerra [*polemesónton*]"<sup>7</sup>. La traduzione rende al meglio il termine dell'originale greco, con cui si intende uno stato (dell'essere) intrinsecamente caratterizzato dal conflitto, dal *polemos*. Se quindi quanto compiuto dai "vincitori" della *stasis* sarà danneggiare, nel breve periodo, i "vinti" solo economicamente (come premio e indennizzo per la guerra) ma "senza castigarli fino a ridurli a schiavi o a sterminarli"<sup>8</sup>, in un'ottica quasi rieducativa ("correggeranno benevolmente" i "vinti", "saranno correttori, non nemici"<sup>9</sup>), allora la polizia globale dovrà muoversi in modo analogo, secondo il paradigma della *stasis*, che può vigere solo all'interno di una comunità che si è riconosciuta come appartenente alla medesima "famiglia" e che ha già risolto in sé, per mezzo di quel riconoscimento, l'originario *stato naturale di guerra*. Ma è evidente che questo *stato naturale*, a livello globale, non lo abbiamo alle nostre spalle. Cerchiamo di analizzare la questione nel dettaglio.

La *stasis* presuppone il riconoscimento di appartenenza a una medesima "famiglia" affinché il suo carattere di conflittualità sia limitato. Ci troviamo, così, di fronte a una prima difficoltà: l'inadeguatezza, in ambito politico, dell'immagine della "famiglia", che, come poi ha mostrato con estrema precisione Hegel, va invece superata proprio nell'ambito politico, prima nella società e in ultimo nello Stato.

---

6 *Ibidem*.

7 Ivi, 470d-e.

8 Ivi, 471a.

9 *Ibidem*.

Pensiamo allora, pur dovendo relegare sullo sfondo la complessa questione dei rapporti sociali all'interno della famiglia dell'antica Grecia, a ciò che Platone indica propriamente con quanto viene tradotto rimandando alla "famiglia": all'ambito della "casa" ("oikeîon"). Possiamo allora pensare la *stasis*, partendo da Platone ma senza doverne seguire la lettera, come la "discordia" che nasce e va risolta nell'ambito di coloro che sentono un'appartenenza comune. All'interno di questa appartenenza, che si configuri come Stato o come insieme di Stati (alleati, federati etc.), il ricorso alla violenza deve seguire lo *standard* costruito per la sua limitazione; fuori da questa appartenenza c'è la guerra vera e propria, il *polemos*, che può assumere carattere totale.

Il nostro problema fondamentale è però che i conflitti in cui gli Stati Uniti, in veste di unica superpotenza mondiale, hanno agito in veste di polizia globale, non hanno avuto il carattere di *stasis*, come spesso si ripete, ma di *polemos*, e per un semplice motivo: quello dell'appartenenza a una "casa comune globale", in quanto già realizzata dalla realtà di una politica mondiale, è un motivo ideologico per presentare come operazioni di polizia globale guerre interstatali o neo-coloniali. La causa di questo motivo ideologico non sta in ultima analisi nella volontà di potenza statunitense, ma nel fatto che non ci troviamo politicamente in un'era davvero globale, bensì in una fase in cui i rapporti *internazionali* e quindi *interstatali* hanno raggiunto una dimensione e un carattere sì planetari, e quindi globali, ma non in un ambito *cosmopolitico*. Si tratta di rapporti interstatali che vigono su scala mondiale e non di rapporti che immediatamente si sviluppano su un piano globale quale unico livello.

La *stasis*, perciò, non solo non è globale, ma nemmeno, per quanto riguarda il mondo post-1989, internazionale, perché i conflitti armati sorgono fra entità politiche che non si riconoscono, di fatto, come appartenenti a una stessa comunità. Il conflitto come operazione di "polizia internazionale", o addirittura "globale", è invece proclamato da alcuni ambienti della dirigenza statunitense per legittimare *polemos* presentandolo come *stasis*, nella figura coercitiva sì, ma rieducatrice (come nell'auspicata *stasis* platonica, anche se in senso diverso, come preciseremo immediatamente) proprio della "polizia globale", in realtà "internazionale", in realtà, lungi dall'essere *polizia* (della *polis*), esercito di uno Stato a guida di alleanze più o meno volenterose.

Il termine "polizia", che abbiamo dovuto utilizzare per entrare nel cuore del problema, non solo è inadeguato se si vuole riconoscere il reale carattere dei rapporti internazionali, la sua struttura storico-politica concreta, ma è altresì inadeguato perché presuppone che colui contro cui si ingaggia un

confronto sia un criminale<sup>10</sup> (idea totalmente aliena dalla *stasis* platonica, in cui la “rieducazione” ha i tratti di una riconciliazione familiare, tra fratelli, non la correzione di un criminale).

E invece l’idea di una polizia su scala planetaria viene espressamente esplicitata, con orgoglio, da un politologo americano di spicco quale Kagan (ed è una categoria che ha fatto breccia anche in ambienti avversi alla politica imperialista statunitense, confondendo le acque se l’obiettivo è quello di comprendere i reali rapporti di forza storicamente determinati<sup>11</sup>):

Agli europei piace dire che gli americani sono “cowboy”. Non hanno tutti i torti. L’America si comporta davvero da sceriffo internazionale, uno sceriffo che magari si è appuntato da solo la stella sul petto, ma che è comunque gradito ai più e cerca di imporre un minimo di pace e giustizia in un mondo selvaggio, spesso con le armi. L’Europa, tanto per continuare con la metafora del Far West, assomiglia di più al gestore del saloon. I fuorilegge sparano allo sceriffo, non all’oste. E all’oste, lo sceriffo che cerca di imporre l’ordine con la forza può a volte apparire più minaccioso dei banditi, che, almeno per il momento, forse vogliono soltanto da bere.<sup>12</sup>

---

10 È quanto ha notato e denunciato Carl Schmitt in quella che è forse la sua opera maggiore, *Il nomos della terra* (C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950; tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum Europaeum”*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991) nonché in molti altri suoi lavori, di cui alcuni fra i più importanti sono raccolti in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995; tr. it. *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2015. Non si deve dimenticare, però, che tale denuncia è da inserire nel quadro concettuale completo di Schmitt, e cioè va considerata quale asse portante di una critica dell’universalismo e di una giustificazione del progetto imperialista del nazionalsocialismo, da cui Schmitt prende le distanze in maniera opaca e controversa. Sul rapporto fra Schmitt e il nazionalsocialismo vedi Y.Ch. Zarka, *Un détail nazi dans le pensée de Carl Schmitt*, Presses Universitaires de France, Paris 2005; tr. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, a cura di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2005 e J.-F. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, Editions Gallimard, Paris 2011; tr. it. *Che fare di Carl Schmitt?*, a cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016.

11 È quanto avviene in M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts 2000; tr. it. *Impero*, a cura di A. Pandolfi, BUR, Milano 2001, dove il quadro internazionale attuale è già dissolto in una globalità astratta: in questo modo non solo l’illibertà ha carattere astratto, indeterminato, ma anche la liberazione.

12 R. Kagan, *Of Paradise and Power*, Alfred A. Knopf, New York 2003; tr. it. di C. Lazzari, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2003, pp. 39-40.

Il tono ironico e sprezzante nei confronti di un'Europa (siamo nel 2003) riluttante a condurre guerre in giro per il mondo al segnale americano è indicativo non solo del senso di superiorità nelle questioni pratiche della politica ma anche nella concretezza di tener fede alla propria sensibilità morale, senza pavidità e ipocrisie:

Gli americani, da bravi figli dell'Illuminismo, credono ancora nella perfettibilità dell'uomo e non hanno perso la speranza nella perfettibilità del mondo. Ma restano realisti limitatamente al fatto di credere ancora nella necessità della forza in un mondo tutt'altro che perfetto. Quel poco o quel tanto di diritto che regola i comportamenti internazionali, ne sono convinti, esiste perché una potenza come gli Stati Uniti lo difende con la forza delle armi. Gli americani, insomma, proprio come dicono gli europei, a volte si vedono ancora nei panni degli eroi, come Gary Cooper in *Mezzogiorno di fuoco*: difenderanno la città dai banditi, che i suoi abitanti lo vogliono o meno.<sup>13</sup>

Mentre, a suo giudizio, l'Europa, scegliendo la strada dei “negoziati” e della “cooperazione transnazionale”, si avvia in direzione di “un paradiso poststorico di pace e relativo benessere: la realizzazione della ‘pace perpetua’ di Kant”, gli Usa “invece restano impigliati nella storia a esercitare il potere in un mondo anarchico, hobbesiano”, dove per mantenere “l'ordine liberale” a poco valgono i regolamenti internazionali, bensì ciò che è assolutamente necessario è il “possesso” e “l'uso della forza”<sup>14</sup>.

È lezione imprescindibile, per agire politicamente in senso concreto, quella del realismo politico secondo cui occorre possedere la forza, e la forza militare, non solo per poter realizzare scopi politico-militari quali, naturalmente, la vittoria di battaglie e guerre, ma anche per avere il potere reale di far rispettare gli accordi presi. Perciò, in questo senso, è difficile contestare la realtà di un mondo in cui, dietro la risoluzione di negoziati, deve esserci una forza (militare) capace di far rispettare gli accordi. Tuttavia, sia detto qui per inciso, quella stessa forza (Stato o alleanza) è, per lo meno in potenza, l'unica che si può sottrarre a quell'accordo stesso.

La realtà di “un mondo [...] hobbesiano” (contrapposto a uno “kantiano”) è fuori discussione, ma il problema è un altro. Kagan parla di uno “sceriffo internazionale”, non “globale”: da un lato questa espressione manifesta un senso storico più robusto di chi parla di spazi globali in realtà, in questi termini, assai astratti; dall'altro la figura dello sceriffo è quella di una polizia, non di un esercito statale: essa tradisce che, nell'approccio di Kagan, esistono

---

13 Ivi, p. 107.

14 Ivi, p. 3.



sì gli Stati Uniti quali Stato in uno scacchiere *internazionale* il cui livello è globale, ma tale scacchiere è concepito come spazio della *polis* globale. Non cosmopolitica, ma divisa in metropoli (gli Usa) e le sue province, e quindi a carattere imperiale, non astratto (senza un centro, senza un paese determinato che concretamente eserciti il comando imperiale), ma concreto, concretamente determinabile e individuabile geopoliticamente, sulla cartina.

Se perciò è solo in un assetto cosmopolitico che è possibile parlare di *stasis* e, in termini moderni, di polizia globale, l'attuale situazione geopolitica, internazionale, vede l'autocoscienza di uno Stato determinato (gli Usa) considerarsi il centro metropolitano del pianeta e la centrale di ogni comando e direttiva che debbano avere reale efficacia. Ma è un *come se*, perché la cosmopoli non esiste (ancora). Se esistesse, allora si direbbe superata a livello internazionale la “condizione naturale dell’umanità’ [*natural condition of mankind*]”<sup>15</sup> che la costituzione dello Stato, del Leviatano, ha la forza e la capacità di lasciarsi alle spalle. L'attuale situazione internazionale, sebbene vi siano molte zone “regolate” e “pacificate”, in altre parole, “ordinate”, è però ancora quella dello stato di natura, che l’Onu, nonostante tutti i suoi limiti, cerca di superare. In primo luogo, allora: è davvero possibile “risolvere” lo stato di natura internazionale? E se sì, quale potrà essere la modalità capace di un progetto e di un’impresa del genere? Un Leviatano sovranazionale, globale, oppure una federazione di Stati: quale tipo di cosmopoli può essere concretamente realizzabile?

Kagan, nell’evocare il Leviatano nel finale del suo *American Power and the Crisis of Legitimacy*<sup>16</sup> (“Oggi molti europei stanno scommettendo sul fatto che i rischi rappresentati dall’“asse del male”, dal terrorismo e dalle dittature non saranno mai grandi quanto quello costituito da un Leviatano americano”<sup>17</sup> – a carattere, come abbiamo visto, imperialistico, perché sottintende e prevede, nonostante lo sbandieramento di vari universalismi, un centro metropolitano che sorveglia e “pacifica” le province), avverte che non bisognerebbe essere superficiali nel considerare i reali pericoli che si affaccerebbero “se tale scommessa dovesse rivelarsi perdente”<sup>18</sup>.

15 Th. Hobbes, *Leviathan*, Andrew Crooke, London 1651; tr. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 99. Id., *Leviathan*, *op. cit.*; a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 82.

16 R. Kagan, *American Power and the Crisis of Legitimacy*, Alfred A. Knopf, New York 2004; tr. it. di S. Giuliese, *Il diritto di fare la guerra. Il potere americano e la crisi di legittimità*, Mondadori, Milano 2004. Al titolo italiano, che sicuramente ha potuto fare più presa sul pubblico ma non ha riscontro in quello originale (utilizzato invece come sottotitolo), preferiamo citare nel testo quello americano.

17 Ivi, p. 64.

18 *Ibidem*.

Se è vero che lo scenario internazionale non è quello di un'armonia *in fieri* che andrebbe assecondata e che si è in presenza invece dello stato di natura quale descritto da Hobbes, è altrettanto vero che la proposta di Kagan non solo non sembra abbia portato a un ordine internazionale (bensì a una moltiplicazione dell'instabilità), ma, nei termini in cui è posta, nemmeno pone adeguatamente una riflessione ponderata sulle reali potenzialità di un Leviatano sovranazionale. Infatti il Leviatano non è uno "sceriffo".

## 2. Multipolarismo, grandi spazi

La disillusione circa le prospettive di pace che sembravano scaturite dal crollo del socialismo reale è, da un lato, frutto di una presa di coscienza del processo storico reale che avanza attraverso conflitti, e dall'altra una conferma, amara, che democrazia e libertà di commercio non sono affatto elementi di per sé sufficienti per la realizzazione della pace mondiale. È quanto ammette Kissinger, analista autorevole e più posato di Kagan per quanto riguarda le questioni internazionali:

Un quarto di secolo di crisi politiche ed economiche percepite come prodotte, o quantomeno favorite, da indirizzi e pratiche dell'Occidente – insieme all'implosione di ordinamenti regionali, carneficine causate da settarismi, terrorismo e guerre terminate senza vittorie effettive – hanno messo in questione gli assunti ottimistici dell'epoca post-guerra fredda: che la diffusione della democrazia e del libero mercato avrebbero automaticamente creato un mondo giusto, pacifico e inclusivo.<sup>19</sup>

È un bilancio realistico ma assai spiacevole, e che purtroppo mette in crisi il modello kantiano di una pace perpetua (cioè stabile, e a livello mondiale) che abbia a fondamento istituzioni fondate e gestite attraverso il consenso popolare e un sistema economico liberale: in altre parole, una delle possibili forme del superamento del sistema nobiliare feudale, dell'*Ancien Régime*. Inoltre, con analogo amarezza, va rilevato che neppure il socialismo reale, che aveva fra i suoi obiettivi (grazie a un'impostazione internazionalista) la pace mondiale, è riuscito a costruire un campo pacifico al suo interno: sembrava che fosse il capitalismo il vero responsabile dei conflitti fra i popoli e che, quindi, andando oltre esso,

---

19 H. Kissinger, *World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, Allen Lane, London 2014, p. 364 [traduzione nostra].

sarebbe stato finalmente possibile edificare un ordinamento che avrebbe bandito per sempre la guerra. Così come non era l'Antico Regime il responsabile in ultima analisi del fenomeno della guerra (come pensava Kant), allo stesso modo non è il capitalismo la sua causa fondamentale, sebbene ne sia un motore molto attivo<sup>20</sup>. Ogni tentativo di costruzione della pace perpetua, allora, deve fare i conti con un elemento che sembra naturalisticamente fissato nell'uomo: la violenza e il conflitto. Tuttavia, proprio a partire da questo riconoscimento, è forse possibile pensare a una soluzione realistica del problema: essendo ineliminabile nell'uomo, almeno a quanto appare finora, l'inclinazione all'antagonismo, si dovrà rinunciare a teorizzare uno stato assolutamente privo di tensioni e conflitti e lavorare invece perché questi trovino una risoluzione non nella violenza ma nel diritto.

Comunque sia, e qualunque sia il giudizio sull'impianto del pensiero kissingeriano nella sua interezza, il suo bilancio è lucido e obiettivo, così come lo è la presa d'atto, che segue di poco il brano appena citato, del quadro internazionale contemporaneo: "Il risultato [dell'insieme delle politiche internazionali degli ultimi venticinque anni] non è semplicemente una multipolarità del potere ma un mondo di realtà sempre più contraddittorie"<sup>21</sup>. La soluzione di Kissinger (una sorta di sistema vestfaliano basato su un equilibrio delle forze ma in realtà a guida degli Stati Uniti, considerati come un paese *eccezionale*) non ci convince<sup>22</sup>, e tuttavia la sua descrizione dell'attualità è assolutamente realistica ed efficace.

Tale realismo non dovrebbe, però, sorprendere più di tanto: il susseguirsi continuo di guerre condotte dagli Stati Uniti a partire dalla fine dell'Urss (e quindi del concorrente principale alla supremazia mondiale che, ormai assente, non poteva avere più effetto frenante alle mire di egemonia su scala mondiale) e l'enunciazione di programmi politici a lungo termine basati

20 Sulla presa di coscienza della difficoltà, anche in campo socialista, di costruire almeno al proprio interno un campo in cui siano assenti conflitti armati o la loro minaccia, vedi D. Losurdo, *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma 2016, pp. 343-347.

21 H. Kissinger, *World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, *op. cit.*, p. 365 [traduzione nostra].

22 Così come la politica dell'equilibrio non convinceva Kant: "una pace universalmente durevole attraverso il cosiddetto *equilibrio delle potenze in Europa* è una pura illusione" (I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", XXII (1793), pp. 201-284; tr. it., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 158).

non sulla cooperazione internazionale bensì sul contrasto, anche bellico se ritenuto necessario, di paesi emergenti e considerati potenziali rivali, difficilmente potevano essere considerati buon segno di un futuro prossimo all'insegna della pace.

Basta sfogliare *Lo scontro delle civiltà* di Huntington<sup>23</sup> per notare (lasciando qui sullo sfondo il malcelato razzismo che ne muove le analisi<sup>24</sup>) in che termini alcuni settori non minoritari dell'*establishment* americano progettassero a breve e a lungo termine, proprio negli anni in cui sarebbe dovuta "scoppiare la pace", la gestione (se non il provocare) di conflitti nei confronti di Stati non allineati con la Nato e in particolar modo con gli Usa. Fra essi spicca in particolar modo la Cina, che, insieme all'Iran, è in fin dei conti la maggior preoccupazione di Kissinger.

Ma mentre la delicata e dolorosa questione della pace in Medio-oriente e il dramma di un Islam estremo e violento hanno la dimensione di un quadro regionale in ambito mondiale, la Cina è probabilmente il solo paese ad avere attualmente la potenza economica, militare e demografica per essere uno Stato capace, a livello mondiale, di un'autonomia politica effettiva e in grado di costituire, tramite sfere d'influenza la cui ricaduta non sia regionale ma globale, un'alternativa concreta all'egemonia americana. Di qui le tensioni degli ultimi anni e degli ultimi mesi, la cui rilevanza non deve essere sottovalutata a causa dell'emergenza del fondamentalismo islamico, ma che comunque non deve essere letta quale spia di una conflittualità esclusivamente bipolare: la multipolarità attuale è il dato di fatto essenziale che denota la situazione contemporanea, anche se non ogni polo di potenza è equivalente.

Il quadro è particolarmente affine a quanto auspicato da Schmitt nella sua teoria del "grande spazio [*Großraum*]"<sup>25</sup>, che aveva elaborato per dare una piattaforma teorica all'imperialismo nazionalsocialista:

Contro l'universalismo dell'egemonia mondiale angloamericana si è imposta l'idea di una terra ragionevolmente ripartita in "grandi spazi" continental-

23 S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1997; tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2008.

24 Per una critica delle posizioni di Huntington ci permettiamo di rimandare a G. Grimaldi, *Tolleranza e diritto*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 97-112.

25 C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* (1942), in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, cit.; tr. it. *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 204. Id., *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, cit., p. 433.

mente indipendenti. Non vi può essere un'economia pianificata a livello mondiale. I grandi spazi sono gli spazi adatti alla misura intrinseca del controllo e della pianificazione umani.<sup>26</sup>

L'analisi rispecchia, naturalmente, il contesto politico dell'epoca (sia-  
mo nel 1942) nonché gli obiettivi cari a Schmitt nell'ottica di un'egemonia imperiale tedesca in Europa (e, nella lunga prospettiva, non solo). Antagonista sia degli Stati Uniti che dell'Unione sovietica, che con l'universalismo (comune, sebbene declinato diversamente, a Usa e Urss e avvertito da Schmitt) e la pianificazione economica (caratteristica eminente del blocco socialista) intendono egemonizzare il pianeta, la Germania (e la Germania nazionalsocialista in questo caso) sarebbe invece il campione di una visione anti-universalista e anti-egemonica a livello mondiale perché il globo sarebbe "continentalmente" diviso in zone imperiali di influenza, fra loro autonome, con al loro interno un centro di comando (per l'Europa, appunto, la Germania) e province dal peso assai relativo. I "grandi spazi" sono, nella visione di Schmitt, "grandi spazi" imperiali che si sono spartiti il pianeta: si tratta di una sorta di fase finale, con relativa resa dei conti, del colonialismo moderno e dell'imperialismo ottocentesco, con la sua politica eurocentrica di conquista e dominio mondiali. Ma vi è una variante decisiva: con l'emergere degli Stati Uniti, dell'Urss, del Giappone, con l'emergere, cioè, di potenze in grado di rivaleggiare con l'Europa e non solo di essere considerate quali territori di conquista, l'assetto desiderato da Schmitt, e che, seguendo la sua visione, emergerà dai risultati dei contendenti in lotta, è una multipolarità di imperi. Questa lettura è esplicita nel testo a cui stiamo facendo riferimento: dalla situazione multipolare di "grandi spazi [...] emerge con estrema chiarezza anche la nuova idea ordinativa e spartitoria dell'odierno conflitto mondiale", che è considerato come "una guerra per l'ordinamento dello spazio in grande stile, la prima guerra per l'ordinamento dello spazio di proporzioni planetarie"<sup>27</sup>. Nient'affatto *stasis*, bensì *polemos*. Sebbene il testo schmittiano risenta del contesto storico-politico di cui è espressione e a cui intende dare un indirizzo, l'analisi ivi contenuta può essere paradigmatica per l'attuale multipolarità politica mondiale, soprattutto riguardo i suoi rischi e le sue derive, fra cui una versione di segno diverso (non nazionalsocialista) di un assetto multipolare di potenze "indipendenti".

---

26 Id., *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, cit., p. 204.

27 *Ibidem*.

Non a caso è quanto Huntington si augura quando tratteggia un mondo multipolare che duri almeno fino a quando gli Stati Uniti (rappresentanti eminenti, per non dire principali, dell'“Occidente”) non avranno, come egli spera, di nuovo la forza per primeggiare. La multipolarità, in questo caso, servirebbe da freno per potenze che, come la Cina, potrebbero spostare il centro dell'egemonia mondiale, e come tempo utile per recuperare terreno in un mondo in cui gli Stati Uniti non hanno più la potenza per un'influenza incontrastata<sup>28</sup>. Di nuovo, non è appunto un caso, senza voler sovrapporre un autore compromesso con il nazionalsocialismo come Schmitt a un liberale quale Huntington (anche se nel suo schema delle “civiltà” vi sono assonanze inquietanti con un autore profondamente reazionario come Spengler<sup>29</sup>), che il fumo negli occhi di entrambi sia l'universalismo, in funzione anti-imperialistica: “L'imperialismo è l'inevitabile corollario dell'universalismo”<sup>30</sup>, scrive Huntington, e l'universalismo criticato da Schmitt è propriamente quello che egli considera come l'arma ideologica che ha per fine l'“imperialismo americano”<sup>31</sup>.

Se il pensiero di Schmitt è prezioso per contrastare l'universalismo imperiale, e cioè una forma autoritaria e aggressiva che in realtà è modalità per presentare come universale l'interesse particolare di una nazione, è invece fuorviante (come quello di Huntington) quando formula un'equivalenza necessaria e matematica fra universalismo e imperialismo, curiosamente comune alle analisi dei post-moderni. È vero, un universalismo che non sappia sussumere e garantire in sé la ricchezza del particolare (lezione hegeliana) è un universalismo imperiale, ma – è questo il punto – è un universalismo falso, perché in realtà rappresenta il particolare. Se allora ha

28 Questo “tempo”, però, è assai rischioso se non si rinuncia seriamente a considerare la propria come la “civiltà” superiore in senso assoluto (operazione che Huntington non prevede affatto, pensando invece a una sorta di *revanche* di là da venire). Se non si disinnesci un'attitudine così pericolosa ma al contempo così radicata, “si va solo incontro allo ‘scontro di civiltà’ che tanti falsi profeti ci presentano come inevitabile e persino benefico per il trionfo appunto della civiltà, la nostra civiltà contro l'altrui barbarie, secondo un tribalismo in versione neanche troppo aggiornata che non possiamo più permetterci, con la morte nucleare che ci pende sulla testa” (L. Alfieri, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra* (2008), Morlacchi, Perugia 2012, p. 229).

29 In particolare con il suo *Il tramonto dell'Occidente* (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923; tr. it. *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 2005).

30 S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, op. cit., p. 463.

31 C. Schmitt, *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, cit., p. 202.

ragione Schmitt (e Huntington) ad allertare sul contenuto potenzialmente imperialista dell'universalismo (o meglio, di una sua deriva, purtroppo non solo possibile ma anche frequente, che lo nega però come tale), che è in realtà così un particolarismo esaltato, la sua lezione non fa muovere di un passo nell'elaborazione di strategie contro il dominio. Infatti è stato un approccio anti-universalistico (e la posizione di Schmitt ne è esempio chiaro ed eminente) ad animare il dispositivo propulsore del progetto imperialista più devastante della storia: quello che ha progettato e tentato di portare a termine lo sterminio degli ebrei d'Europa (e non solo), e sul quale Schmitt resta nel più completo silenzio. Perché?

La risposta sta proprio nel rifiuto dell'universalismo e di un concetto decisivo che nasce nel suo fondamento: il concetto universale di uomo quale fissato da Hegel nel § 209 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove si legge che

Appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale* [*als allgemeine Person*], ove *tutti* sono identici [*worin Alle identisch sind*]. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.<sup>32</sup>

Il ragionamento di Schmitt è l'esatto rovesciamento dell'approdo concettuale hegeliano, che viene radicalmente negato: per Schmitt non esiste alcuna "persona *universale*" che poi assume individualmente e storicamente varie declinazioni (religione, nazionalità, etc., secondo il modello hegeliano), ma, nei fatti, il riconoscimento autentico di umanità è riservato a gruppi determinati e rifiutato *in toto* ad altri, fra cui gli ebrei<sup>33</sup>. L'anti-

32 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Nicolai, Berlin 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004, § 209. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 209.

33 È lo stesso ragionamento seguito da Heidegger, che, come è ormai chiaro dalla pubblicazione dei *Quaderni neri* (M. Heidegger, *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96. Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 97. Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann,

universalismo, perciò, lungi dal costituire la modalità attraverso cui costruire un dispositivo atto, se non a evitare, per lo meno a limitare la violenza imperialista, è invece ciò che ne ha potuto scatenare, legittimandolo, l'uso indiscriminato e totale. L'universalismo, al contrario, funge sempre da freno alla violenza e da pungolo di autocritica: è in nome dell'universalismo, e non certo dell'anti-universalismo, che si può sottoporre a critica il doppio *standard* che ha reso possibile colonialismo e imperialismo e che oggi è il modulo attraverso il quale condurre operazioni di "pace" che sono guerre vere e proprie, e come *polemos*, non *stasis*. Allo stesso modo, però, un approccio anti-universalista ha contribuito in maniera significativa allo smascheramento di un particolarismo esaltato che intende presentarsi come universalismo, ma che naturalmente resta tale.

Se allora oggi siamo in una fase, che non si presenta come molto breve, di multipolarità di potenze, una fase in cui sembra che si vadano costituendo "grandi spazi" continentalmente indipendenti", con i rischi che a Schmitt appaiono opportunità e di cui abbiamo visto in un passato non molto lontano il carico di violenza e di orrore a cui sono capaci di condurre, occorre pensare questa multipolarità, questi *grandi spazi*, non come spazi imperiali di spartizione del mondo e di una sua suddivisione in spazi privilegiati (metropoli) e spazi secondari (province), con *status* giuridici diversi (di diritto o di fatto), bensì, dato il carattere globale della politica internazionale, come *grandi spazi particolari di uno spazio universale della politica e del diritto*. Come particolari di un universale autentico, e cioè differenziato: "*Unità di determinazioni differenti* [Einheit unterschiedener Bestimmungen]"<sup>34</sup>, com'è il risultato della dialettica hegeliana.

A differenza di Hegel, polemico (perché scettico) su un possibile ordinamento cosmopolitico, pensiamo invece che gli attuali *grandi spazi* possano preludere a un unico spazio universale, differenziato al suo interno (com'è un'unità dialettica), uno spazio autenticamente cosmopolitico. Ma, come la storia indica, ciò non è segno, di per sé, di uno smussamento o di un progressivo, e imminente, dissolversi dei conflitti: in primo luogo, e in massima misura, perché sussiste *lo stato di natura internazionale*, di cui, come è per quello "risolto" negli Stati, è necessario il superamento.

---

Frankfurt am Main 2015), può giustificare l'Olocausto grazie alla negazione dell'universalismo, autentica bestia nera del suo pensiero.

34 G.W.F. Hegel, *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Verwaltung des Oswaldschen Verlags, Heidelberg 1830; tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, § 82.



### 3. *Per un superamento del doppio standard*

Abbiamo visto che Platone propone un *doppio standard* perché i conflitti fra greci possano assumere carattere limitato: se fra di loro si riconoscono come appartenenti a un'unica "famiglia", riusciranno a risolvere i conflitti senza ricorrere alla violenza indiscriminata. È quanto avviene in età moderna nello *jus publicum Europaeum* decantato da Schmitt<sup>35</sup>: nel momento in cui le monarchie assolute si riconoscono quali ordinamenti politici egualmente legittimi, le guerre al loro interno appaiono non più come *polemos* potenzialmente (perché sempre latentemente) totali, ma come conflitti limitati, in un senso affine (non identico) a quello indicato/suggerito da Platone. Condurre le guerre secondo questa modalità permette (anche perché ne è frutto) "una razionalizzazione e un'umanizzazione di grande efficacia"<sup>36</sup> dei conflitti e perciò "la possibilità della sua [della guerra] limitazione giuridico-internazionale"<sup>37</sup>. Siamo di fronte alla questione della gestione dei rapporti internazionali e della prospettiva di una pace a livello globale. Non, a differenza di Schmitt, un equilibrio fra grandi forze, grandi spazi imperialistici, che possono anche condurre guerre limitate fra di loro (previo riconoscimento di una comune legittimità), bensì l'idea (non solo un "ideale", che potrebbe sembrare esclusivamente astratto) kantiana di pace perpetua. E però, tale idea, come mostra Schmitt, è motivo ideologico di conflitti totali a carico di chi dichiara guerre o minaccia la stabilità di un ordine internazionale più o meno dominante. È una difficoltà, si sia o meno simpatetici o concordi riguardo l'impianto schmittiano, che va considerata come valida oggettivamente, anche fuori dell'uso che Schmitt ne fa per screditare lo slancio universalistico verso la pace mostrando come sia propulsore del proprio contrario.

Ma torniamo alla guerra limitata dello *jus publicum Europaeum*, di cui Schmitt descrive, con tono apparentemente neutrale ma in fondo nostalgico, una sorta di canto del cigno<sup>38</sup>:

---

35 Naturalmente, come abbiamo prima sottolineato, non si tratta qui di associare un autore quale Platone a Schmitt, di cui le implicazioni politiche, però, non devono offuscare un meccanismo rilevabile in altre epoche, com'è il *doppio standard*.

36 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, cit., p. 166.

37 Ivi, p. 164.

38 La fine dello *jus publicum Europaeum* è addebitata alla tradizione rivoluzionaria, che ha ripristinato la guerra totale secondo un modulo politico anziché religioso, com'era in passato. Non solo tale lettura, come anche ammesso dallo stesso Schmitt, è esclusivamente eurocentrica (così infatti funziona il dispositivo del *doppio standard*, che Schmitt ha il merito di mostrare nel suo meccanismo, proprio per-

La guerra diventa ora una “guerra in forma”, *une guerre en forme*, e ciò solo per il fatto che essa diventa guerra tra Stati europei chiaramente delimitati sul piano territoriale, ovvero un confronto tra entità spaziali raffigurate come *personae publicae*, le quali costruiscono sul suolo comune d’Europa la “famiglia” europea [*die europäische “Familie”*] e possono quindi considerarsi reciprocamente come *justi hostes*. La guerra può divenire così qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente che stabiliscono tra loro lo *jus publicum Europaeum*, dividendosi il territorio dell’Europa e considerando – mediante questo ordinamento spaziale globale, ma ancora del tutto eurocentrico – la superficie restante, non europea, della terra come libera, vale a dire liberamente occupabile da Stati europei [*d. h. von europäischen Staaten frei okkupierbar behandelt wird*].<sup>39</sup>

Sebbene cerchi di glissare su un’ammissione esplicita della dualità Europa-civiltà/“superficie restante”-barbarie-mondo dei “selvaggi”, l’approccio, di fatto, è questo, ed è quello che anima e rende possibile il *doppio standard* secondo modalità più o meno radicali. È un meccanismo in azione tutt’oggi, come afferma uno stretto consigliere di Tony Blair, Robert Cooper, citato entusiasticamente da Kagan:

“La sfida per il mondo postmoderno [...] sta nell’abituarsi all’idea di un doppio standard”. Fra di loro gli europei possono “operare sulla base della legge e della sicurezza cooperativa esplicita”. Ma con il mondo esterno devono “tornare ai metodi più duri dell’era precedente: la forza, l’attacco preventivo, l’inganno, qualsiasi cosa occorra”. E [Cooper] prosegue: “Fra di noi, atteniamoci al diritto, ma quando ci muoviamo nella giungla, dobbiamo usare le leggi della giungla.”<sup>40</sup>

Non deve impressionare (e non è questo l’effetto ricercato) quella che, a prima vista, è un’affinità fra un autore che ha aderito al nazionalsocialismo e politici e analisti che si presentano quali campioni del liberalismo e difensori dei diritti umani. In realtà siamo di fronte alla manifestazione di un

---

ché ne ammette la validità senza infingimenti), ma rimuove l’atteggiamento di una parte considerevole della tradizione controrivoluzionaria, che invita a vere e proprie “guerre di religione” da scatenare contro la Francia rivoluzionaria e che quindi è pronta a far saltare lo *jus publicum Europaeum* appena un membro della “famiglia” tradisca l’“ordine” dominante. Su tutta questa problematica ci permettiamo di rimandare a G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d’acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Carocci, Roma 2015, pp. 123-143.

39 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum Europaeum”*, cit., pp. 165-166=Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Duncker & Humblot, Berlin 2011, pp. 113-114.

40 R. Kagan, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 82-83.

meccanismo piuttosto costante, radicato, che assume modalità diverse più o meno estreme e che stenta a scomparire. Se si vuole, questa persistenza è più inquietante di un'affinità metodologica fra Schmitt, Cooper e Kagan: è la persistenza, comune al fondo di ideologie anche del tutto contrapposte (e non in apparenza tali, ma costitutivamente), della dualità noi/loro, così esasperata da fungere da base per un *doppio standard* che può assumere modalità *soft* o estreme.

Il *doppio standard* è quanto va rimosso e superato (non “messo da parte”) perché sia possibile la prospettiva della pace mondiale, che non può però “risolvere” tutte le differenze in un “noi” indistinto che rischia di risultare un “io” (un particolare) esaltato, ma deve costituirsi secondo un'unità differenziata. Questa tensione, il cui risultato non è affatto semplice (ma è, potremmo dire, davvero una necessità della ragione supportata dal movimento concreto del corso storico, e tuttavia non un risultato di per sé garantito), deve intendere come proprio obiettivo primario il superamento dello stato di natura internazionale. Non a caso Cooper parla di “giungla” quando nomina lo spazio internazionale esterno all'Occidente (nomina sì gli “europei”, ma di certo non pensa che gli alleati d'oltreoceano siano fuori da quel “fra di noi”), e la giungla rimanda alla natura selvaggia, non regolata: è proprio questa natura che va superata attraverso un ordinamento politico, attraverso cioè il passaggio dalla natura alla storia.

L'attuale assetto multipolare della politica mondiale, un assetto in fase di assestamento, è effetto della spinta cosmopolitica ma può preludere a spazi chiusi in tensione fra loro, nel caso in cui il paradigma resti quello di un *doppio standard* metropoli/colonie di volta in volta configurato secondo nuove forme. Il superamento di tale paradigma si rivela essere passaggio fondamentale e decisivo per pensare la *Cosmopolis* e la pace mondiale. Quale sarà il dispositivo politico capace di tale operazione? L'Europa diviene, proprio a causa delle difficoltà di trovare una propria struttura, un importante laboratorio politico. Ma è un'Europa (e ciò fa presagire una nuova, ulteriore configurazione dell'Occidente) testimone e protagonista della consapevolezza di un rovesciamento: “Non è più l'Europa il punto di vista privilegiato da cui guardare il mondo, ma il mondo il luogo deterritorializzato da cui interpretare l'Europa”<sup>41</sup>.

In questo contesto, l'Europa non può restare in disparte, disunita, in una frammentaria unità: essa è uno dei banchi di prova di quell’“Unità di determinazioni differenti” che è la struttura essenziale di un assetto davvero universalistico e quindi cosmopolitico.

---

41 R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 218.

È certo, però – e vale per ogni ordinamento politico che verrà, a breve e a lungo termine, anche per ogni *novitas* che ancora non possiamo adeguatamente pensare – che ogni nuovo ordinamento, ogni nuova struttura dovrà essere un avanzamento capace di mantenere in sé i punti più alti dei momenti precedenti. Ogni tentazione di risolvere la complessità del reale e della realtà politica pensando attraverso “nostalgie” del mito di uno stato di natura in cui vige la libertà sarebbe solo un procedere verso un regresso che comporta arbitrio e violenza. Ogni ordinamento più avanzato, su scala regionale (a livello globale) o cosmopolitica, non può allora che farsi erede dello Stato di diritto: l’unica costruzione politica, finora, capace di tenere testa a quanto affermava Trasimaco, “che la giustizia non è altro che l’utile del più forte”<sup>42</sup>.

---

42 Platone, *La Repubblica*, *op. cit.*, 338c.