

IL *NOMOS* DELLA TERRA? IN PRINCIPIO ERANO I *COMMONS*

Daniele Vazquez Pizzi

1. Utopia e nichilismo

Il nemico che i pensatori tradizionalisti si sono scelti per trovare il consenso necessario alle proprie tesi, talvolta inaccettabili nel dibattito filosofico, e trovare interlocutori che li facessero uscire dalla marginalizzazione, è senza dubbio il nichilismo. Tuttavia il nichilismo è solo un nemico di comodo nel quale occorre riconoscere, senza doversi necessariamente servire delle correnti interpretazioni teologico-politiche, esattamente cosa s'intende. Per i pensatori tradizionalisti si tratterebbe di combatterlo ovunque si presenti, in qualsiasi forma si presenti. Così è anche per colui che è considerato il più profondo di questi pensatori, Carl Schmitt, colui che più di ogni altro ha finito per sedurre intere generazioni di intellettuali radicali e apocalittici.

Jacob Taubes racconta di quando domandò a Kojève, di stanza a Berlino durante il periodo della contestazione studentesca, quale sarebbe stata la sua seconda tappa e di come il filosofo hegeliano gli rispose: «Plettenberg». Proseguendo: «Dove altro bisogna andare in Germania? Carl Schmitt è l'unico con cui valga la pena parlare» (Taubes, 1987, p. 35). Comprendere cosa sia il nichilismo per Schmitt e individuare il reale orizzonte politico verso il quale si muove ci permetterà di accedere a una concezione della genesi dei territori diversa da quella attuale.

Per il giurista tedesco, infatti, il nichilismo corrisponderebbe a una radicale separazione tra ordinamento e localizzazione spaziale, tanto che l'utopia stessa che proietta degli ordinamenti ideali in uno spazio non localizzabile avrebbe una relazione stringente con la genesi

del nichilismo europeo. Schmitt scrive fin dalle prime pagine de *Il nomos della terra*: «Nella connessione esistente tra *utopia* e *nichilismo* si può infatti vedere che solo una definitiva e radicale separazione tra ordinamento e localizzazione nello spazio può essere detta nichilismo in un senso storico preciso» (Schmitt, 2011, p. 53). L'utopia è solo una delle parole più chiare che sta per separazione tra ordinamento e localizzazione spaziale, ma per rendere più esplicito il discorso faremo alcuni altri esempi. In urbanistica corrisponderebbero al nichilismo quegli spazi che sono stati individuati come *non-luoghi* da Marc Augé: «le vie aeree, ferroviarie, autostradali e gli abitacoli mobili (aerei, treni, auto), gli aeroporti, le stazioni ferroviarie e aerospaziali, le grandi catene alberghiere, le strutture per il tempo libero, i grandi spazi commerciali» (Augé, 1992, p. 74), e, allo stesso tempo, lo spazio extraterritoriale, intermittente ed effimero delle reti sociali che occupano un luogo non fondandosi mai in quanto comunità: squat, luoghi occupati e autogestiti, spazi delle pratiche attiviste, spazi temporanei del vivere insieme. In economia politica, sarebbe nichilismo la *globalizzazione* e, allo stesso tempo, l'*internazionalismo* dei lavoratori. Sarebbe nichilismo il *cosmopolitismo* dell'*élite* dominante, degli accademici, degli artisti, dei ricercatori, degli studenti e, allo stesso tempo, il sogno libertario di un *mondo senza frontiere*. Sarebbe nichilismo la *finanza* e, allo stesso tempo, la *rete*. Sono nichilisti i *diritti universali dell'uomo* e sguazzano nel nichilismo i *clandestini*, gli *apolidi* e i *popoli senza territorio*. In tutti questi esempi l'unificazione di ordinamento e localizzazione spaziale non ha molto senso. Schmitt ritrova l'autentico senso della vita associa-

ta nei significati più arcaici del sostantivo *nómos* e del verbo *némo*. Non si tratta di un aspetto secondario del suo lavoro, ma di un'interpretazione filologica piena di forzature al cuore stesso della sua costruzione teorica. Riteniamo che individuare alcune contraddizioni in questa interpretazione, senza pretendere di essere esauritivi, possa essere di grande efficacia per decostruire le retoriche del giurista tedesco, avanzare dei legittimi dubbi sulla validità della sua costruzione teorica e proporre un'idea differente delle dinamiche socio-spaziali che hanno generato i territori.

Individeremo queste contraddizioni alla luce degli studi di tre autori: Emmanuel Laroche, Émile Benveniste e Gilles Deleuze. Apparirà chiaro quanto Schmitt forzi il senso di quel sostantivo e di quel verbo per far loro assumere il significato forte della parola tedesca "Nehmen", ovvero "prendere" nell'accezione guerriera di "conquistare", significato che non hanno mai avuto. Gli studi che abbiamo fatto retroagire con la teoria di Schmitt non ci portano verso i sensi di "prendere" e "conquistare" e verso l'originaria suddivisione della terra, ma da tutt'altra parte: verso lo scambio di doni e i *commons*, la nascita dell'economia e della biopolitica. Questo esito non è stato il risultato di una strategia discorsiva preventiva, ma l'approdo di una lettura critica dei tre testi che abbiamo preso in esame, *Il nomos della terra* del 1950, *Appropriazione/divisione/produzione* del 1953 e *Nomos – Presa di possesso – Nome* del 1959, e del controllo delle affermazioni che vi sono contenute perentoriamente.

Il neologismo "utopia", titolo dell'opera di Thomas More, sarebbe per Schmitt l'invenzione che per prima annuncia la radicale separazione tra ordinamento e localizzazione spaziale, un evento fondamentale per il giurista tedesco, che avrebbe prodotto un mutamento spaziale tale da portare verso un nuovo *nómos* della terra: «Questo scritto tipicamente inglese, stampato nell'anno 1516, si situa circa due generazioni prima del

periodo in cui si svolge la nostra grande controversia sulla nuova libertà dei mari. L'opera di Thomas More non tocca assolutamente le questioni giuridico-internazionali della nuova libertà. Ma in essa, e in modo assai pregnante nella parola artificiale "utopia", si manifesta la possibilità di un'immane negazione di tutte le localizzazioni sulle quali poggiava l'antico nomos della terra. Una simile parola sarebbe stata impensabile sulle labbra di un uomo dell'antichità. Utopia non significa, infatti, semplicemente non-luogo, *Nowhere* (o *Erewhon*), ma l'*U-Topos* per eccellenza, una negazione in confronto alla quale persino l'*A-Topos* possiede un legame più forte, pur nel negativo, con il *Topos*. Il passo che sarebbe stato compiuto più tardi, nel secolo XIX, e che avrebbe condotto alla negazione anche dell'esistenza marittima, superata dall'esistenza tecnico-industriale, è già indicato – come in un'ombra – da questa parola» (Schmitt, 1950, pp. 215-6). L'a-topia sarebbe preferibile all'utopia perché «l'anarchia, se confrontata con il nichilismo, non è il male peggiore. Anarchia e diritto non si escludono necessariamente» (ivi, p. 229). Insomma non l'assenza di luogo ma la sua negazione corrisponderebbe al nichilismo.

2. La parola *nomos* in Schmitt e Laroche

Le argomentazioni di Schmitt si fondano sul senso più arcaico della parola *nómos*: «La parola greca che designa la prima misurazione, da cui derivano tutti gli altri criteri di misura; la prima occupazione di terra, con relativa divisione e distribuzione originaria» (ivi, p. 54). «Questa parola», per Schmitt, «intesa nel suo significato originario, legato allo spazio, è quella che meglio si presta a rendere l'idea del processo fondamentale di unificazione di ordinamento e localizzazione» (*ibid.*). Ripercorriamo allora brevemente quale sia la costruzione filologica della parola *nómos* in Schmitt: «Nomos [...]

viene da *nemein*, una parola che significa tanto "dividere" quanto "pascolare" [...]. Il *nomos* è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto e da essa deriva; nelle parole di Kant: "la legge che ripartisce il mio e il tuo sul territorio" o, in un'altra ben significativa espressione inglese, il *radical title*» (ivi, p. 59). Tuttavia, il filologo francese Emmanuel Laroche scrive fin dall'inizio del suo ampio studio del 1949 sulla radice *nem-* in greco antico: «Esaminando da vicino i contesti, si constaterà, inoltre, che il verbo *némo* non significa niente più che "distribuire" e che il senso di "dividere", insegnato dai lessicografi disattenti, si esprime con l'aiuto di altri verbi: dividere e distribuire sono due nozioni concepite dal poeta, e a buono diritto, come perfettamente distinte» (Laroche, 1949, pp. 8-9). Dunque, il significato più arcaico di *némo* è "distribuire" e non "dividere", inoltre un errore su cui Schmitt sarà costretto spesso a tornare è quello di aver omesso l'accento dalla parola "nomos" per rendere più facile la sua argomentazione, la quale con l'accento sulla prima sillaba richiama il senso di "ordinamento" e sulla seconda quello di "pascolo", pur intendendola sempre con l'accento sulla prima.

Per Schmitt l'ordine degli avvenimenti originari del *nómos* è: occupazione per conquista, suddivisione e distribuzione. *Nómos* sta anche, dunque, per la "misura" necessaria alla distribuzione: «nomos è la misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data dell'ordinamento politico, sociale e religioso. Misura, ordinamento e forma costituiscono qui una concreta unità spaziale. Nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il *nomos* con cui una tribù o in seguito un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza

una parte della terra a campo di forza di un ordinamento» (Schmitt, 1950, p. 59). In un passaggio sul significato del verbo *némo* nell'epoca di Esiodo ed Erodoto Laroche scrive: «Il centro di gravità di "némo" non è in questione: è l'idea di "distribuzione"» (Laroche, 1947, p. 13). Tuttavia tale distribuzione non ha nulla a che fare con la *pólis* o con l'idea di occupazione della terra come conquista che ha in mente Schmitt. Ad esempio, rispetto al medio *némomai*: «Se si applica rigorosamente la dottrina, il medio "némomai" deve significare "attribuire a se stesso, aggiudicarsi". In realtà, questa interpretazione astratta non è molto confermata dall'uso. Dovunque lo si incontra, "némomai" si è evoluto già da questo senso unico ed elementare verso direzioni nuove. Quella che trattiene meglio il valore medio primitivo, è il significato "sfruttare, godere di, possedere". Si incontra soprattutto con la parola "témenos", "porzione", e le altre parole che designano un possesso terriero» (Laroche, 1949, p. 10), e aggiunge: «da qui, al senso di "abitare", non c'è che un passo, presto percorso» (*ibid.*). Teniamo a mente che il medio *némomai* ha a che fare con il possesso della terra (che non significa proprietà della terra), ci torneremo, per ora è necessario osservare che Laroche segue l'evoluzione diacronica del verbo *némo* e della sua radice *nem-* e ancora scrivendo della parola *nomós* nel periodo omerico egli afferma: «le traduzioni proposte "terra delimitata, pezzo, parte" non convengono in ogni caso alle poesie omeriche e suppongono un antico "némo" "io divido" che dobbiamo rigettare. Il pascolo dei tempi arcaici è in generale uno spazio illimitato; può essere una foresta, dei prati di fiumi, un fianco di montagna» (ivi, p. 116). Il senso di abitare nel senso di "possedere un pezzo di terra" è successivo a quello di distribuirsi in uno spazio illimitato, *non conviene al periodo omerico*, qui *némo* implica uno spazio indiviso originario nel quale si abitava con un'alta mobilità, e sul quale tardivamente, piuttosto che una conquista, è avvenuto un processo di *enclosure*. Il senso più arcaico

del verbo *némo* non c'entra nulla con la fondazione di città o di colonie, i sensi originari dei verbi composti con la radice *nem-* hanno piuttosto a che fare con uno spazio senza limiti precisi: «*"némomai"* sembra designare di conseguenza un habitat senza limiti precisi, come in Omero *"amfinémomai"*. Si potrebbe essere tentati allora di vedervi il termine specifico della vita nomade, avendo i sedentari per essi il gruppo di *"oikó"*. Senza dubbio ciò era vero in origine» (ivi, p. 20). Solo in seguito questo habitat è ripartito e abitare allude al possedere un pezzo di terra. Laroche scrive ancora più chiaramente a proposito dell'uso di *"némomai"* in Erodoto: «la sfumatura che separa *"némomai"* da *"oikéo"* in questo autore corrisponde piuttosto in una distinzione nella forma sociale della tribù: *"némomai"* si dice di ogni nazione o popolazione che ignorano le *"pólies"* o *"ástea"*, particolarmente dei barbari, *"oikéo"* è riservato alle agglomerazioni urbane, soprattutto in Grecia» (ibid.). Significato che non è destinato a durare. Se in Erodoto *némomai* era preferito a *oikéo* per dire *"abitare"*, successivamente nel periodo attico questo senso si perde: «qui le cause della trasformazione sono di un altro ordine. Erodoto conosce già la differenza tra *"némomai"* *"abito in campagna"*, per dire, per i greci, *"ho un pezzo di terreno"* e *"oikó"* *"io abito la città"*, per dire *"ho una casa"*. Oppone le popolazioni *"nomadi"*, Sciti e altri barbari, alle popolazioni raggruppate nelle città» (ivi, p. 23). Dunque, le fondazioni di città o di colonie nel periodo di Esiodo ed Erodoto non c'entrano nulla. Laroche insiste però sull'originario senso che escluderebbe anche la traduzione *"ho un pezzo di terra"* e colloca questa nel quinto secolo: «In definitiva *"nomós"* non designa altra cosa che un pascolo per gli animali o un habitat senza limiti riconosciuti per gli uomini» (ivi, p. 117). E ancora: «se si vuole che *"nomós"* sia derivato da *"némo"* *"io divido"*, ciò può essere solamente un'interpretazione recente, in un'epoca dove *"némo"* si applica anche alle divisioni territoriali, cioè nel corso del quinto secolo» (ibid.).

Evidenziamo ancora che *"terra delimitata, pezzo, parte"* non convergono in ogni caso alle poesie omeriche.

3. La parola *nomos* in Deleuze

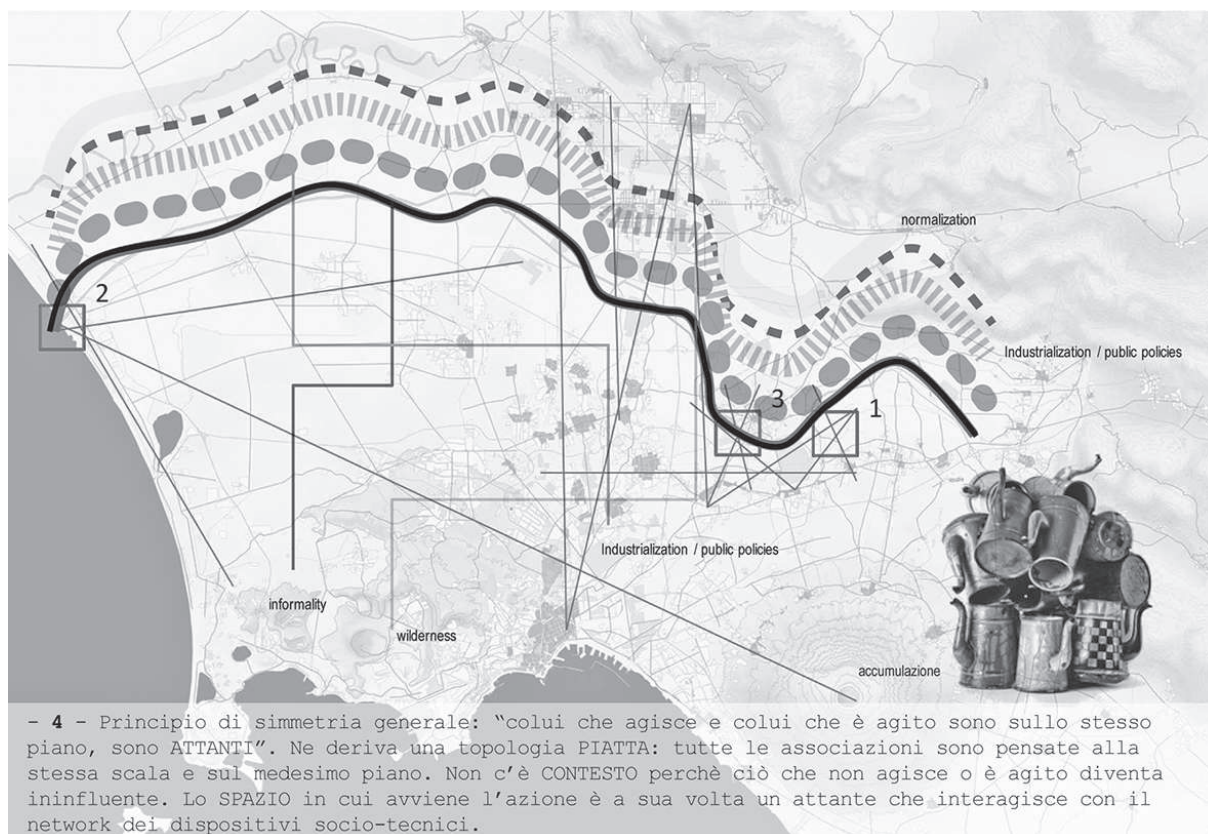
Questi passaggi saranno ripresi da Gilles Deleuze in *Differenza e ripetizione*. Il filosofo assumerà in profondità la lezione del filologo francese, in particolar modo, i passaggi in cui il senso del verbo *némo* sta per *"distribuire"* e il sostantivo *nomós* per *"habitat senza limiti precisi"*. Nel seguente passaggio, Deleuze ipotizza che la questione agraria antica possa aver avuto una grande importanza non solo nella ripartizione del territorio e, quindi, nella genesi della proprietà della terra, ma anche analogicamente in ogni altro ambito umano e divino: «Occorre innanzitutto distinguere una distribuzione che implica una partizione del distribuito, quando si tratti di ripartire il distribuito come tale. E qui le regole di analogia sono onnipotenti. Il senso comune o il buon senso in quanto qualità del giudizio sono dunque rappresentati come principi di ripartizione, che si dichiarano a loro volta *nel miglior modo ripartiti*. Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a *"proprietà"* o territori limitati nella rappresentazione. È possibile che la questione agraria abbia avuto una grande importanza in questa organizzazione del giudizio come facoltà di distinguere le parti (*"da una parte e dall'altra parte"*). Persino tra gli dèi, ciascuno ha il proprio dominio, la propria categoria, i propri attributi, e tutti distribuiscono ai mortali limiti e premi conformi al destino» (Deleuze, 1968, pp. 53-4). Deleuze approfondisce la lezione di Laroche, affermando ancora più chiaramente che la distribuzione in uno spazio indiviso e illimitato in origine doveva significare *distribuirsi e non distribuire porzioni di terra*: «Ben diversa è la distribuzione da denominare nomadica, un *nómos* nomade, senza proprietà, confini o misura, dove non c'è

più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti *si* distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi. Niente spetta né appartiene ad alcuno ma tutti gli individui sono disposti qua e là, in modo da coprire il maggiore spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, *nómos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio. Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di "delirio", dove le cose si dispiegano su tutta l'estensione di un *Essere* univoco e non ripartito" (ivi, p. 54). In nota Deleuze esplicitamente riconosce come queste affermazioni abbiano come punto di partenza lo studio di Laroche: «Laroche mostra che l'idea di distribuzione in *nómos-némo* non è in rapporto semplice con quella di partizione (*témuo, daío, diauréo*). Il senso pastorale di *némo* (far pascolare) non implica che tardivamente una spartizione della terra. La società omerica non conosce recinti né proprietà dei pascoli: non si tratta di distribuire la terra alle bestie, ma, al contrario, di distribuire le bestie, di ripartirle qua e là in uno spazio illimitato, foresta o fianco di montagna. Il *nómos* designa innanzitutto un luogo di occupazione, ma senza limiti precisi (per esempio l'estensione attorno a una città). Donde anche il tema del "nomade"» (*ibid.*). Conclusioni del tutto diverse da quelle di Schmitt. Quest'ultimo è portato piuttosto ad affidarsi al filologo tedesco Jost Trier per avvalorare la tesi che *nómos* significa "recinto" e "recinzione" e che "in principio c'è il recinto", ovvero l'*enclosure*, dire "in principio c'è il recinto" ha delle conseguenze fondamentali non solo per un discorso storico-antropologico e giuridico, ma anche urbanistico: «Questa consapevolezza del fatto che il diritto e la pace poggiano originariamente su delimitazioni in senso spaziale la incontreremo ancora spesso nel proseguimento della nostra trattazione, e sarà fruttuosa" (Schmitt, 1950, p. 65). Nondimeno la

situazione va del tutto rovesciata, la suddivisione, la recinzione, l'*enclosure* avviene dopo e non prima. Deleuze traduce filosoficamente le conclusioni filologiche di Laroche e prosegue: «non è l'Essere a dividersi secondo le esigenze della rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza (l'Uno-Tutto). Una tale distribuzione è diabolica piuttosto che divina, dacché la particolarità dei demoni è di operare negli intervalli tra i campi d'azione degli dèi, come di saltare oltre le barriere e i recinti, recando confusione nelle proprietà. Esclama il coro di Edipo: "Qual è il demone che ha saltato più forte del salto più alto?", dove il salto testimonia gli sconvolgenti disordini che le distribuzioni nomadi introducono nelle strutture sedentarie della rappresentazione» (Deleuze, 1968, p. 54). Il passaggio di Laroche su un habitat senza limiti precisi ha fortemente ispirato *Differenza e ripetizione* e sarà ripreso da Deleuze addirittura per chiudere il saggio: «Non è l'essere analogo che si distribuisce in categorie e ripartisce una parte fissa agli essenti, ma sono gli essenti a ripartirsi nello spazio dell'essere univoco aperto da tutte le forme» (ivi, p. 388).

4. Uno dei più singolari fenomeni di tutta la storia dell'umanità

Contro l'idea che all'origine vi sia una suddivisione della terra che sarebbe accordata a ciascuno secondo i criteri gerarchici delle tribù che si stanziavano, si legga il seguente passaggio di Laroche, stavolta non sul sostantivo *nomós* (con l'accento sulla seconda sillaba) ma su *nómos* (con l'accento sulla prima sillaba): «I moderni hanno generalmente disdegnato il problema etimologico; si trova la maggior parte del tempo, ripetuta di autore in autore, con qualche variante nel dettaglio, la spiegazione antica a partire da "némo" "io distribuisco": "nómos" è il lotto accordato a ciascuno sia dalla



divinità sia dalla società e di conseguenza la legge che regola questa distribuzione. Noi insistiamo sull'insufficienza di questa concezione. Questa si limita alle apparenze, non rende conto della diversità semantica di "nómos" nei testi più antichi, dimentica infine l'evoluzione storica e la cronologia» (Laroche, 1949, p. 163). Anche rispetto al rapporto originario tra città e *nómos* sembra che Schmitt si sia sbagliato. Egli sostiene che la parola *noús* abbinata a città e fortezze contenuta in un passaggio dell'Odissea non fosse possibile e che quella parola sia in realtà *nómos*. Il giurista scrive: «mi sembra del tutto insensato porre in connessione le immagini di città e fortezze (*ástea*) con un *nous* nel senso di spirito,

intelletto e mentalità» (Schmitt, 1950, p. 69). Le città e le fortezze avrebbero un *nómos* e non uno spirito: «Invece il concetto di recinzione, delimitazione e collocazione sacrale, insito nel termine *nomos*, esprime proprio la suddivisione e la distinzione degli ordinamenti, la cui particolarità doveva essere l'oggetto adatto per l'osservazione di un "esperto" marinaio» (*ibid.*). Eppure Flavius Josèphe e lo Pseudo-Plutarco sono i primi già a constatare che «la legge è sconosciuta nei tempi epici» (cit. in Laroche, 1949, p. 164). Laroche afferma che la parola *nómos* con l'accento sulla prima sillaba era sconosciuta ai tempi di Omero: «Omero ignora "nómos" perché egli non concepisce l'idea della "legge"» (*ibid.*).

E prosegue: «Se l'idea politica di "legge, regolamento" manca, quella di ordine, di disposizione concreta e pratica è completamente vivente in Omero, ma si esprime con l'aiuto di "cósmos" e sembra inseparabile da nozioni estetiche: le nozioni di consenso, piacere degli occhi, contentezza dei sensi e dello spirito cingono come un alone la forma più arcaica del concetto di ordine, sistemazione e disciplina greci» (ivi, p. 165). In nota ad *Appropriazione/divisione/produzione*, Schmitt cerca allora di correre ai ripari: «Dal punto di vista filologico mi è stato opposto soprattutto un argomento convincente: che cioè il termine *nomos* (con l'accento sulla prima sillaba) non si incontra mai in altri passi omerici e che quindi la versione *nomos* introdurrebbe un termine unico, assai improbabile [...]. Riconosco che una versione che comporta una simile peculiarità ha in sé qualcosa di insoddisfacente» (Schmitt, 1953, p. 296). La terza volta che torna sull'argomento dapprima mostra tutto il suo sconcerto per il fatto che, all'epoca di Omero, vi fosse un "cósmos" e non un "nómos": «la tesi che la parola *nomos* non compare in Omero è nel suo contenuto e nella sua storia uno dei più singolari fenomeni di tutta la storia dell'umanità» (Schmitt, 1959, p. 128); di seguito cita l'affermazione di Laroche che la parola *nómos* fosse sconosciuta ad Omero e più avanti risolve la questione con una nuova dimostrazione: «Ora, però, la parola *nomos* ricorre molto spesso in Omero. La tesi [di Filone] si riferisce solo alla parola *nómos* con l'accento sulla prima sillaba. La parola con l'accento sull'ultima sillaba suole indicare però qualcosa di totalmente diverso, cioè un pascolo, un appezzamento di terra o un luogo di residenza» (ivi, p. 129). Egli prosegue perentoriamente: «Tutti sanno che gli accenti greci sono l'opera dei dotti alessandrini e furono posti secoli dopo Omero che non ha conosciuto l'accento. [...] È dunque un arbitrio posteriore e un abbaglio retrospettivo ex post di secoli più tardi sostenere che la parola *nómos* (con l'accento sulla prima sillaba) non si trovi in Omero e che *nomós* (con

l'accento sull'ultima sillaba), che ricorre in lui molto spesso, sia una parola del tutto diversa» (*ibid.*). Schmitt insiste ben sapendo che in Omero il senso della parola è quello di pascolo, non di ordinamento; inoltre la traduzione "appezzamento di terra" è rigettata da Laroche e "luogo di residenza" nel senso di "avere una casa" come abbiamo visto è un significato che rimanda al verbo *oikéo* piuttosto che al verbo *némo*: non basta dire dove sia o non sia l'accento, occorre anche riconoscere il contesto che permette di individuare il senso della parola.

D'altronde la parola *noús* è perfettamente immaginabile per una città, senz'altro più pertinente di *nómos*, un sostantivo che, ammettendo fosse già in uso, sarebbe stato correlato probabilmente più con la vita nomade che con quella urbana. La relazione tra città e spiritualizzazione della vita associata, inoltre, ha una lunga tradizione che arriva fino ai giorni nostri in libri come *Le metropoli e la vita dello spirito* di Simmel o in pratiche urbane inventate all'insorgere della postmodernità come la psicogeografia.

Laroche torna spesso sul fatto che la parola *nómos* nel senso di "ordinamento" non faccia parte delle nozioni più arcaiche delle parole con la radice *nem-*: «"nómos" non appare nei poemi omerici [...] o la nozione contenuta in "nómos" è estranea al pensiero e alla psicologia dell'epopea o, se esisteva già, altre parole la esprimevano sufficientemente» (Laroche, 1949, p. 164). Il significato di *nómos* come legge è tardo, Laroche scrive che esso ha rimpiazzato lentamente nel tempo il termine *tesmós* e ha consolidato il suo significato di legge nell'Attico, tra l'epoca di Pisistrato e quella di Pericle. Le *tésmia* del primo divengono *nómoi* sotto il governo del secondo. L'uso sarà ammesso definitivamente verso il 420 a.C. e l'abbandono di *tesmós* verso il 450 a.C.

La ricerca di Laroche esce un anno prima di quella di Schmitt; tuttavia, quando il giurista tedesco scriveva *Il nomos della terra* non doveva conoscerla, perché la

citerà soltanto a partire da *Appropriazione/divisione/produzione*, testo in cui scriverà: «L'osservazione di Filone d'Alessandria, ripetuta per 1800 anni e ancora ripresa nel *Methodus* di Bodin e nei *Pensées* di Pascal, e cioè che il termine *nomos* (con l'accento sulla prima sillaba) non esiste in Omero, appare ora in una luce più chiara. Resta però da osservare che le nostre conoscenze di teoria giuridica e costituzionale non sono legate ai casi alterni delle polemiche filologiche di significato intorno al fatto se il termine tedesco *Nehmen* (prendere, appropriarsi) risalga realmente all'antica radice greca *NEM* [e qui cita in nota Laroche]» (Schmitt, 1953, pp. 309-1). Eppure Schmitt aveva aperto *Il nomos della terra* proprio con un'interpretazione filologica e senza tale apertura il suo saggio sarebbe stato privo di presa, di fatto egli non rinuncia neanche a questo punto a tale interpretazione e chiude quel passaggio perentoriamente com'è tipico del suo modo d'incedere, senza troppe spiegazioni: «Secondo F. Heinemann "il verbo *nemein* è imparentato originariamente col tedesco *Nehmen*"» (ivi, p. 310). Laroche la pensa diversamente: «abbiamo appena visto che l'idea di "prendere" non ha niente a che fare qui; è stata introdotta per dare un fattore comune al got. *niman* e al skr. *namati*; ma allora il greco "némo" resta fuori dal gruppo e non si raccoglie niente» (Laroche, 1949, p. 263). Il senso di "prendere", "conquistare" di Schmitt è un effetto del significato della parola tedesca *Nehmen* e c'entra poco con la radice *nem-*, con il verbo *némo* e con il sostantivo *nómos*, tuttavia anche consultando altre fonti oltre Laroche, le argomentazioni di Schmitt continuano ad apparire delle forzature.

5. Genesi dei concetti di spazio liscio e spazio striato

Ripercorriamo la radice del verbo "prendere" così come si ritrova nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di

Émile Benveniste. Le nozioni di "dare" e di "prendere" appaiono apparentemente confuse nella preistoria indoeuropea, se la radice *dō- significa "dare", a turbare la definizione lineare sta il fatto che in ittita dā- significa "prendere". Benveniste scrive: «L'ittita e le altre lingue indoeuropee hanno specializzato diversamente il verbo *dō- che, di per se stesso, si prestava all'uno o all'altro senso, secondo la costruzione sintattica» (Benveniste, 1969, p. 60). L'origine più arcaica di "prendere" non ci porta verso il significato di "conquistare", ma piuttosto al *sistema dei doni e controdoni*, in cui "prendere" e "dare" appartengono a un unico circuito di obbligazioni, così come straordinariamente descritto nel saggio sul dono di Marcel Mauss o nei saggi sulla reciprocità di Polanyi e di Sahlins. Benveniste esclude apertamente che il senso del verbo *némo* sia assimilabile alla parola "prendere": «La forma *niman* presuppone *nem-; conosciamo questa radice, è quella del gr. *némō*, ma l'accostamento è escluso a causa del senso di *némō*, che non è prendere. [...] I verbi greci ai quali corrisponde sono: *lambánein*, *aírein*, *déxasthai* "ricevere"» (*ibid.*). Per Benveniste *niman* significa sì "prendere" ma con la sfumatura di "ricevere legalmente", "avere in successione", ed è un senso che è legato al "ricevere in eredità". Dunque se esaminando il testo di Laroche eravamo stati portati al senso tardo di *némo* come abitare attraverso il possesso di un terreno, ora siamo portati verso la *proprietà della terra*.

Ipotizziamo, riprendendo l'interpretazione "Laroche-Deleuze", che in principio c'era uno spazio indiviso e illimitato sul quale si distribuivano animali e uomini. Questa interpretazione sarà alla base di alcuni dei passaggi più decisivi di *Mille Piani*, quelli in cui il filosofo, con Félix Guattari, genererà i concetti di "spazio liscio" e "spazio striato". Deleuze e Guattari scrivono: «Il tragitto nomade può ben seguire piste o vie usuali, non ha però la funzione, propria del percorso sedentario, di *distribuire agli uomini uno spazio chiuso*, assegnando

a ciascuno la sua parte e regolando la comunicazione delle parti. Il tragitto nomade fa il contrario, *distribuisce gli uomini (o gli animali) in uno spazio aperto*, indefinito, non comunicante. Il *nomos* ha finito col designare la legge, ma anzitutto perché era distribuzione, modo di distribuzione. Ora, si tratta di una distribuzione molto particolare, senza divisione, in uno spazio senza frontiere e senza chiusura. Il *nomos* è la consistenza di un insieme vago: in questo senso si oppone alla legge o alla *polis*, come un retroterra, un fianco di montagna o la distesa vaga attorno a una città ("o *nomos*, o *polis*"). C'è, quindi, in terzo luogo, una grande differenza di spazio: lo spazio sedentario è striato, da muri, recinti e percorsi fra i recinti, mentre lo spazio nomade è liscio, marcato soltanto da "tratti" che si cancellano e si spostano con il tragitto» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 557). Anche il seguente passaggio sullo spazio liscio avanza a partire dallo studio di Laroche: «Il nomade si distribuisce in uno spazio liscio, occupa, abita, tiene tale spazio, ed è questo il suo principio territoriale» (ivi, p. 530). Riguardo alla radice *nem-*, nella nota 44 del capitolo sulla macchina da guerra Deleuze e Guattari riportano un passaggio intero di Laroche: «La radice "Nem" indica la distribuzione e non la divisione, anche quando le due operazioni sono legate. Ma, appunto, in senso pastorale, la distribuzione degli animali si fa in uno spazio non limitato e non implica una divisione delle terre: "il lavoro di pastore, in epoca omerica, non ha nulla a che vedere con una divisione delle terre; quando la questione agraria, in età soloniana, passa in primo piano, si esprime con un vocabolario completamente diverso". *Far pascolare (nemô)* non rinvia a suddividere, ma a disporre qua e là, distribuire le bestie. E soltanto a partire da Solone *Nomos* designerà il principio delle leggi e del diritto (*Thesmoï e Dikê*), per identificarsi poi con le leggi stesse. Precedentemente vi è piuttosto un'alternativa fra la città o *polis*, retta dalle leggi, e i dintorni come luogo del *nomos*» (ivi, p. 790). E sul capitolo su "spazio

liscio" e "spazio striato" si continua a leggere tra le righe la lezione del filologo francese: «nello spazio striato si chiude una superficie e la si "ripartisce" secondo intervalli determinati, in funzione di tagli assegnati; nel liscio, ci si "distribuisce" su uno spazio aperto, seguendo delle frequenze e lungo dei percorsi (*logos* e *nomos*)» (ivi, p. 702). Oppure nel passaggio in cui scrivono: «Quando gli antichi greci parlano dello spazio aperto del *nomos*, non delimitato, non diviso, campagna preurbana, fianco di montagna, altopiano, steppa, non l'oppongono alla coltura, che può invece farne parte, l'oppongono alla *polis*, al centro, alla città» (ibid.).

6. Karl Marx e la base materiale del pensiero spazializzante conservatore

Ipotizziamo ora attraverso l'interpretazione "Laroche-Benveniste" che lo spazio indiviso e senza limiti precisi, originario, a un certo punto abbia conosciuto un processo di ripartizione ed *enclosure*, di possesso e poi proprietà, per cui il significato di "prendere" non riguarda quello guerriero della "presa" e della "conquista" ma, piuttosto, quello del ricevere in eredità: ovvero proprietà terriera e rendita. Da queste due ipotesi concludiamo che l'orizzonte politico di Schmitt e la sua definizione di nichilismo corrispondano al punto di vista del proprietario terriero decaduto, messo in crisi dalla rivoluzione borghese. Tuttavia, dentro questa definizione di nichilismo vi è una faglia che va ulteriormente sviscerata: da un lato vi corrisponde la rivoluzione delle *élite* borghesi e dall'altra quella dei proletari.

Nel seguente passaggio, scritto da un Karl Marx ventiseienne, appare chiaro sia il punto di vista del proprietario terriero che quindi consideriamo la reale base materiale del pensiero di Schmitt e, in generale, del pensiero tradizionalista, sia il punto di vista delle *élite* borghesi: «il proprietario fondiario e il capitalista si

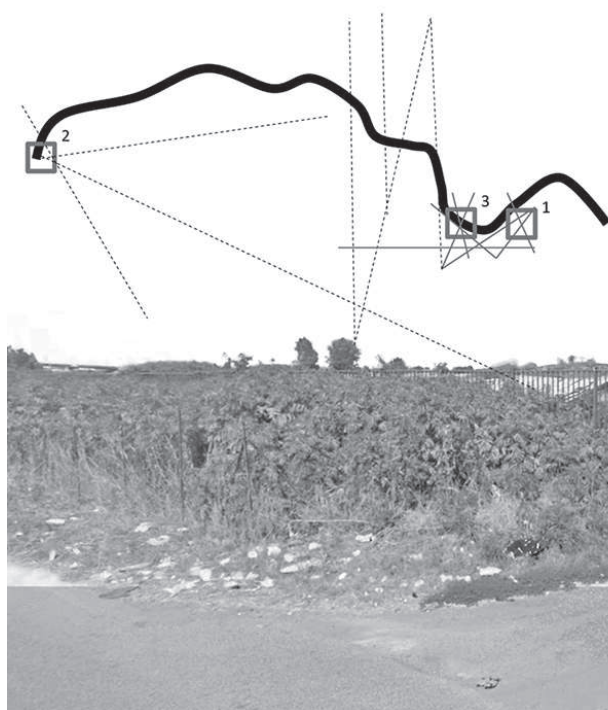
ricordano della loro origine antitetica [...] il proprietario fondiario conosce il capitalista come il suo schiavo di ieri, presuntuoso, emancipato, arricchito e si vede da lui minacciato come *capitalista* [...] il capitalista conosce il proprietario fondiario come il padrone di ieri, inoperoso, crudele, egoista, e sa di danneggiarlo come capitalista [...] Questa antitesi è molto aspra e i due termini si rinfacciano reciprocamente la verità» (Marx, 1949, p. 89). L'uno «fa valere la nobiltà originaria della sua proprietà, fa valere memorie e reminiscenze feudali, la poesia del ricordo, la sua natura romantica» e incolpa l'altro di essere «un *manigoldo* senza onore, senza principi, senza poesia, senza nulla, furbo, venale, mezzano, ingannatore, avido, corruttibile, facinoroso, privo di cuore e d'intelligenza, estraneo alla comunità di cui fa liberamente traffico, strozzino, ruffiano, servile, volubile, cortigiano, imbrogliatore, arido, che crea, alimenta e accarezza la concorrenza e, quindi, il pauperismo e il delitto, la dissoluzione di tutti i vincoli sociali» (ivi, p. 90). L'altro indica «il miracolo dell'industria e della mobilità», «rimprovera al suo avversario di essere uno sciocco *incapace di capire* la sua natura (e ciò è giustissimo), che al posto del capitale morale e del lavoro libero vuole mettere la rozza e immorale violenza e la servitù della gleba; lo descrive come un Don Chisciotte che, sotto l'apparenza della *rettitudine*, della *probità*, dell'*interesse generale*, dell'*ordine*, maschera l'incapacità di muoversi, l'avidità ricerca di godimenti, l'egoismo, l'interesse personale, la intenzione malvagia; lo proclama un *monopolista* consumato, e smorza le sue reminiscenze, la sua poesia, il suo romanticismo col racconto storico e sarcastico della bassezza, della crudeltà, della degradazione, della prostituzione, dell'infamia, dell'anarchia, della rivolta, che avevano le loro fucine nei castelli romantici» (ivi, pp. 90-1). Se si legge la logica giuridica de *Il nomos della terra* come quella del proprietario fondiario e la logica culturale dell'*élite* borghese come quella del capitalista allora apparirà chiaro che il motivo per cui si sono sem-

pre fatti la guerra fosse il diritto di sfruttare il proletario e limitarne l'attività sovversiva internazionalista, che implicava una separazione tra ordinamento e localizzazione ancora più radicale di quella del capitalista. Il pensiero tradizionalista ha buon gioco nell'indicare e identificare come una stessa forma di nichilismo sia l'attività economica del borghese che quella politica del proletariato, tuttavia la guerra tra proprietari fondiari e borghesi aveva come unico scopo la contesa sul diritto di poter sfruttare i proletari, gli uni come servi e gli altri come salariati.

7. Commons ed enclosure

Dunque, una diversa indagine sulla radice *nem-* può condurre all'idea di uno spazio originario indiviso e illimitato su cui ci si distribuisce e il più autentico *nomos* della terra (senza accenti, alla maniera di Schmitt) ai *commons*. In principio non era il recinto come sostiene Jost Trier, ma diversamente il *common*. Lo spazio del comune basato sull'uso, il possesso e il godimento della terra, precede lo spazio pubblico o lo spazio privato e finirà per essere cooptato in una delle due forme di proprietà solo tardivamente. Solo successivamente, con un'occupazione che non ha niente del senso guerriero della conquista, ma piuttosto di quello dell'appropriazione arbitraria, quello spazio diventerà proprietà pubblica o privata. Ed è in questo passaggio che la parola *nomos* acquisisce il senso di legge. Sarà solo nell'epoca dei sofisti che *nomos* diverrà paradossalmente la legge della *polis*, un sistema di convenzioni che era opposto alla *physis* e all'*oikos*, in quanto luoghi della nuda vita, del corpo e della riproduzione. Lo spazio del comune viene nella *polis* rimosso e sopravvivrà solo in istituti giuridici barbarici. Inoltre, con l'irruzione del *nomos* nella città sembrerebbe avvenire una radicale riorganizzazione delle regole socio-spaziali urbane che annunciano

- 5 - Nei piani di frizione, intreccio o conflitto tra attanti, diventano più chiare le dinamiche e la natura degli elementi.



la nascita dell'economia e della biopolitica. Se consideriamo il sistema di contrari, *polis* (lo spazio urbano non domestico) e *oikos* (lo spazio urbano domestico) semioticamente, ovvero se consideriamo la *polis* (A) e l'*oikos* (B) come contrari i cui termini contraddittori siano il *nomos* (non-B), sistema di convenzioni in conflitto con la nuda vita e le prerogative del corpo, e la *physis* (non-A) ovvero la nuda vita e le prerogative del corpo stesse, avremo che dall'incontro dei termini logicamente contraddittori e paradossali non ammessi dalla logica classica emergeranno contemporaneamente l'economia (*oikos + nomos*) e la biopolitica (*polis + physis*). Tuttavia, questo discorso, che richiederebbe un approfondimento

a parte, può essere valido solo a patto che l'opposizione *nomos/physis* affermata dai sofisti non fosse solo un gioco di parole senza valore spaziale, storico e antropologico, ma senz'altro se fosse plausibile avrebbe a che fare con la rimozione dello spazio del comune e contemporaneamente a questa rimozione, con l'irruzione nella città di dinamiche socio-spaziali che all'origine prosperavano ai suoi margini e vi si opponevano.

8. Now and Here

In conclusione, per tornare all'utopia, ci sembra che la risposta più adeguata alla sua assimilazione alla

genesì del nichilismo in Schmitt si ritrovi ancora in Deleuze quando scrive: «Sulla scia di Samuel Butler, noi scopriamo lo *Erewhon*, come significante a un tempo il “nessun posto” originario e il “qui-ed-ora” spostato, travestito, modificato, sempre ricreato» (Deleuze, 1968, p. 3). Una ricerca di scavo che vada alle origini

non vi si deve fermare, non c'è ristabilimento di alcuna verità nelle origini, occorre continuamente spostare il discorso al presente, perché è nel presente che occorre intervenire nel campo di forze tra *commons* ed *enclosure*, perché *Erewhon* è anche l'inversione di *Now Here* (ivi, p. 365).

Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (2005), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Augé M. (1992), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it. Elèuthera, Milano 1993.
- Basco L., Formato E., Lieto L. (2012), *Americans. Città e territorio ai tempi dell'impero*, Cronopio, Napoli.
- Benveniste É. (1969), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Einaudi, Torino 2001.
- Butler S. (2004), *Erewhon*, Adelphi, Milano (ed. or. 1872).
- Deleuze G. (1968), *Differenza e ripetizione*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Deleuze G., Guattari F. (1980), *Mille Piani*, trad. it. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987.
- Foucault M. (1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1976).
- Id. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2004).
- Grossi P. (1977), *Un altro modo di possedere*, Giuffrè, Milano.
- Laroche E. (1949), *Histoire de la racine Nem- en grec ancien*, Klincksieck, Paris.
- Marella M. R. (a cura di) (2012), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, ombre corte, Verona.
- Marx K. (1949), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Einaudi, Torino 2004.
- Mauss M. (1991), *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1950).
- Moro T. (1916), *Utopia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1986.
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino (ed. or. 1944).
- Sahlins M. D. (1980), *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano (ed. or. 1974).
- Schmitt C. (1950), *Il nomos della terra*, trad. it. Adelphi, Milano 2011.
- Id. (1953), *Appropriazione/divisione/produzione*, in Id. *Le categorie del “politico”*, trad. it. il Mulino, Bologna 1972.
- Id. (1959), “*Nomos – Presa di possesso – Nome*”, in Resta C., *Stato mondiale o Nomos della terra*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.
- Secchi B. (2007), *Prima lezione di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari.
- Simmel G. (2010), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1903).
- Taubes J. (1987), *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. Quodlibet, Macerata 1996.
- Vazquez D. (2010), *Manuale di psicogeografia*, Nerosubianco, Cuneo.