

H. Arendt, M. Foucault, C. Schmitt

H. Arendt, *Epilogo (Capitolo sedicesimo)*, pp. 260-84, in *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 316, prima edizione it. 1964 (ed. or. *Eichmann in Jerusalem. A Raport on the Banality of Evil*, 1963).

Le critiche mosse al processo Eichmann erano di tre tipi. Innanzitutto c'erano quelle già sollevate contro il tribunale di Norimberga, e ora ripetute: Eichmann era processato in base a una legge retroattiva e nel tribunale dei vincitori. Poi c'erano obiezioni che valevano soltanto per la Corte di Gerusalemme, nel senso che ne contestavano la competenza o le rimproveravano di non tener conto del rapimento. E infine, più importanti, c'erano le critiche all'accusa in sé (Eichmann avrebbe commesso crimini "contro il popolo ebraico" invece che "contro l'umanità") e quindi alla legge in base a cui era giudicato; e queste critiche conducevano logicamente a sostenere che soltanto un tribunale internazionale poteva giudicare quei crimini.

[...] La Carta [*nel caso di Israele la legge del 1950*] accordava la giurisdizione su tre generi di reati: i "crimini contro la pace", che il Tribunale di Norimberga definì "il supremo crimine internazionale nel senso che racchiude in sé tutti gli altri mali"; i "crimini di guerra", e i "crimini contro l'umanità". Di questi solo gli ultimi erano nuovi e senza precedenti [p. 261, 62].

[...] Se il processo di Gerusalemme si distingueva dai precedenti non era perché il popolo ebraico fosse al centro del dibattito. Sotto questo rispetto, anzi, il processo assomigliava a quelli che c'erano stati dopo la guerra in Polonia e Ungheria, Jugoslavia e Grecia, Unione sovietica e Francia, insomma in tutti i paesi già occupati dai nazisti. Il Tribunale militare internazionale di Norimberga era stato creato per giudicare criminali la cui attività non poteva essere localizzata; tutti gli altri criminali furono consegnati ai paesi dove avevano commesso i misfatti. Ora, solo i grandi gerarchi avevano agito senza limitazioni territoriali, ma Eichmann non era certo uno di loro. [...] Se l'attività di Eichmann aveva interessato tutta l'Europa occupata, non era stato perché egli fosse così importante da po-

tere agire dove voleva, ma perché il girovagare per tutto il continente assieme ai suoi uomini rientrava nella natura della sua mansione, che consisteva nel rastrellare e deportare gli ebrei [265].

[...] la Convenzione sul genocidio approvata dall'Assemblea generale dell'ONU il 9 dicembre 1948 respinse esplicitamente il ricorso al principio della giurisdizione universale stabilendo invece che "le persone accusate di genocidio" siano giudicate "da un tribunale competente dello Stato nel cui territorio l'atto è stato commesso, o da una Corte internazionale che abbia giurisdizione". In base a questa convenzione, firmata anche da Israele, il Tribunale di Gerusalemme avrebbe dovuto o chiedere la costituzione di una Corte internazionale, o ridefinire il principio territoriale. Entrambe le alternative rientravano in fondo nelle sue possibilità e nella sfera della sua competenza [...] Ma se non si cercò neppure di riformulare il principio territoriale [...] ciò fu dovuto certamente anche al fatto che tutti gli interessati erano quanto mai riluttanti ad avventurarsi su un terreno vergine e ad agire senza il sostegno di precedenti. Israele avrebbe potuto arrogarsi la giurisdizione territoriale senza difficoltà, sol che avesse spiegato che il "territorio", come lo intende la legge, è un concetto politico e giuridico, e non semplicemente geografico. Quel termine non si riferisce tanto a un pezzo di terra quanto allo spazio che c'è tra individui che formano un gruppo, cioè individui legati uno all'altro (ma al tempo stesso separati e protetti) da molte cose che hanno in comune: lingua, religione, storia, usanze, leggi. Proprio queste cose in comune sono lo spazio in cui i vari membri del gruppo hanno rapporti e contatti tra loro. Uno Stato di Israele non sarebbe mai sorto se il popolo di ebraico non si fosse creato questo suo spazio e non se lo fosse conservato per tutti i secoli della dispersione, cioè fino al giorno in cui non riprese possesso della sua terra d'origine [p. 269].

[...] Il processo Eichmann fu insomma né più né meno che un altro dei numerosi processi seguiti a quello di Norimberga. E molto a proposito la sentenza riportò in appendice l'interpretazione ufficiale che della legge del 1950 aveva dato Pinhas Rosen, allora ministro della giustizia, il quale non avrebbe potuto esprimersi in maniera più chiara e meno equivoca: "Mentre altri popoli hanno approvato leggi speciali contro i nazisti e i collaborazionisti subito dopo la guerra, e in certi casi ancor prima della fine della guerra, il popolo ebraico non ha avuto l'autorità politica per tradurre in giudizio i criminali nazisti e i collaborazionisti fino a quando non è stato creato lo Stato". Perciò il processo Eichmann differì dagli altri soltanto per una cosa: l'imputato non era stato regolarmente arrestato e consegnato a Israele, ma, al contrario, per tradurlo in giudizio era stata commessa una palese violazione del diritto internazionale. [...] Israele aveva dunque vera-

mente violato il principio territoriale, il cui grande significato è che la terra è abitata da molti popoli retti da leggi diverse e che ogni estensione della legge di un territorio al di là dei confini geografici e dei limiti della sua validità porta direttamente a un conflitto con la legge di un altro territorio.

Questo, purtroppo, fu quasi l'unico aspetto senza precedenti del caso Eichmann, e certamente anche il meno qualificato a costituire un precedente [p. 270].

[...] Agli occhi degli ebrei che vedevano le cose soltanto dal punto di vista della loro storia, la catastrofe che si era abbattuta su di loro al tempo di Hitler e in cui un terzo della loro stirpe aveva trovato la morte non era un crimine nuovo, il crimine senza precedenti del genocidio, ma al contrario il più antico crimine che conoscessero e ricordassero. Proprio questo fraintendimento, quasi inevitabile se si pensa non solo alla storia ebraica, ma anche e soprattutto al modo in cui gli ebrei vedono di solito la loro storia, è alla radice dei difetti e delle manchevolezze del processo di Gerusalemme. Nessuno degli interessati arrivò a capir bene che l'orrore di Auschwitz era stato diverso da tutte le atrocità del passato; perfino l'accusa e i giudici erano portati a considerare quella vicenda come il più orribile *pogrom* della storia ebraica. Perciò essi credevano che esistesse una linea di congiunzione diretta tra l'antisemitismo dei primi tempi del partito nazista e le leggi di Norimberga, tra l'espulsione degli ebrei del Reich e le camere a gas. E invece, politicamente e giuridicamente, questi crimini erano diversi non solo per gravità, ma anche nella loro essenza [p. 274].

[...] L'espulsione e il genocidio, sebbene siano entrambi delitti internazionali, devono rimanere distinti; la prima è un crimine contro le altre nazioni, mentre il secondo è un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della "condizione umana" senza la quale la stessa parola "umanità" si svuoterebbe di ogni significato.

Se la Corte di Gerusalemme avesse capito che c'è una differenza tra discriminazione, espulsione e genocidio, avrebbe subito visto che solo la scelta delle vittime, ma non la natura del crimine, poteva ricondursi all'antico odio per gli ebrei e all'antisemitismo. Orbene, se le vittime erano ebrei, la Corte aveva tutto il diritto di giudicare; ma nella misura in cui il crimine era un crimine contro l'umanità, per far giustizia occorreva un tribunale internazionale [p. 275].

[...] Tra le numerose e autorevoli voci che misero in dubbio la competenza del Tribunale di Gerusalemme dicendosi favorevoli a un tribunale interazionale, soltanto quella di Karl Jaspers, nell'intervista alla radio di Basilea, affermò in maniera chiara e inequivocabile che siccome il crimine riguardava tutta l'umanità, tutte le nazioni dovevano essere ammesse a giudicarlo. Jaspers proponeva che il Tribunale di Gerusalemme, dopo aver esaminato le prove concrete, "rinunziasse", al diritto di pronunciare

la sentenza dichiarandosi “incompetente”: questo perché incerta era anche la natura del crimine e perché non si sapeva chi fosse competente a giudicare delitti commessi per ordine del governo. Egli affermava inoltre che una sola cosa era certa: quel crimine era “qualcosa di più e insieme qualcosa di meno di un assassinio ordinario”, e, sebbene non fosse neppure un crimine di guerra, “l’umanità perirebbe se si permettesse agli Stati di commettere delitti simili” [p. 276].

[...] la tesi secondo cui il crimine contro il popolo ebraico era prima di tutto un crimine contro l’umanità (tesi su cui si fondavano le uniche proposte veramente valide di istituire un tribunale internazionale) era in flagrante contrasto con la legge in base alla quale Eichmann era giudicato. Perché chi proponeva che Israele rinunziasse al suo prigioniero avrebbe dovuto andare un passo oltre e dire: la legge del 1950 contro i nazisti e i collaborazionisti è errata, è incoerente, è inadeguata. E sarebbe stata la verità: ché come l’assassino è processato perché ha violato la legge della comunità, e non perché ha privato del marito, padre o sostentatore la famiglia tal dei tali, così questi moderni assassini di massa, al servizio dello stato, devono essere processati perché hanno violato l’ordine dell’umanità, non perché hanno ucciso milioni di persone. Nulla è più nocivo alla comprensione di questi nuovi delitti, e nulla ostacola di più l’instaurazione di un codice penale internazionale, quanto la comune illusione che il crimine dell’omicidio e il crimine del genocidio siano in sostanza la stessa cosa, e che perciò il secondo non sia propriamente una novità. Il secondo viola un ordine del tutto diverso e lede una comunità del tutto diversa [p. 278].

[...] Strettamente connessa a questo fatto fu l’incapacità dei giudici di capire veramente il criminale che avevano dinanzi, sebbene questo fosse il loro primo dovere. [...] Naturalmente i giudici sapevano che sarebbe stato quanto mai confortante poter credere che Eichmann era un mostro [...] Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n’erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, perché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male [pp. 281-2].

[...] Tra i più grandi problemi del processo Eichmann, uno supera per importanza tutti gli altri. Tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l’intenzione di fare del male. Se c’è una cosa di cui la giurisprudenza del mondo civile si vanta, è proprio di tener conto del fattore soggettivo. Quando manca questa in-

tenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine.

[...] E tuttavia a noi sembra innegabile che fu proprio in base a questi principi antiquati che Eichmann fu tradotto in giudizio, e che questi principi furono la più vera ragione della sua condanna a morte. Poiché egli era stato implicato e aveva avuto un ruolo centrale in un'impresa il cui scopo dichiarato era cancellare per sempre certe "razze" dalla faccia della terra, per questo doveva essere eliminato. E se è vero che "la giustizia non solo va fatta, ma si deve anche vedere", tutti avrebbero visto che il processo di Gerusalemme era giusto se i giudici avessero avuto il coraggio di rivolgersi all'imputato più o meno come segue:

[...] Tu hai ammesso che il crimine commesso contro il popolo ebraico nell'ultima guerra è stato il più grande crimine della storia, ed hai ammesso di avervi partecipato. Ma tu hai detto di non aver mai agito per bassi motivi, [...] Tu stesso hai affermato che solo in potenza i cittadini di uno Stato che aveva eretto i crimini più inauditi a sua principale finalità politica erano tutti ugualmente colpevoli: non in realtà [...] Ma supponendo che soltanto la sfortuna ti abbia trasformato in un volontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente appoggiato una politica di sterminio. La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa. E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra) noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato" [pp. 282-4].

M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3, 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, traduzione di Sabina Loriga), ed. or. *What is Enligthenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50.

[...] Kant definisce la *Aufklärung* in modo quasi interamente negativo, come una *Ausgang*, un'"uscita", un "esito". Negli altri suoi testi sulla storia, capita che Kant ponga delle questioni d'origine o che definisca la finalità interna di un processo storico. Nel testo sulla *Aufklärung* [i.e. *Risposta alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo"*, 1784] la questione riguarda la pura attualità. Egli non cerca di comprendere il presente a partire da una totalità o da un compimento futuro. Cerca una differenza: qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri? [...]

Mi sembra che la novità di questo testo consista nella riflessione sull'“oggi” come differenza nella storia e come motivo per un compito filosofico particolare. E, da questo punto di vista, mi sembra che si possa riconoscere in esso un punto di partenza: l'abbozzo di ciò che potremmo chiamare l'atteggiamento moderno... Pensando al testo di Kant, mi chiedo se non si possa considerare la modernità come un atteggiamento invece che come un periodo della storia. Con atteggiamento intendo un modo di relazione con l'attualità; una scelta deliberata compiuta da alcuni; infine, un modo di pensare e di sentire, anche un modo di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e, al tempo stesso, si presenta come un compito. Probabilmente, un po' come quello che i Greci chiamavano un *ethos* [...]

Vorrei caratterizzare molto brevemente questo *ethos*.

A. *Negativamente*

1) Questo *ethos* implica, per prima cosa, che si rifiuti quello che chiamerò volentieri il “ricatto” alla *Aufklärung*. Penso che la *Aufklärung*, come insieme di eventi politici, economici, sociali, istituzionali, culturali, dai quali dipendiamo ancora in gran parte, costituisca un ambito di analisi privilegiato. Penso anche che, come impresa che tende a legare, in un nesso di relazione diretta, il progresso della verità e la storia della libertà, essa abbia formulato una domanda filosofica che per noi resta aperta. Infine, penso – ho cercato di mostrarlo a proposito del testo di Kant – che essa abbia definito un certo modo di filosofare. Ma questo non vuol dire che si debba essere pro o contro la *Aufklärung*. Vuol dire, anzi, che si deve rifiutare tutto ciò che assume la forma di un'alternativa semplicistica e autoritaria: o accettate la *Aufklärung* e restate nella tradizione del suo razionalismo (il che è considerato da alcuni come positivo e da altri, invece, come un rimprovero); o criticate la *Aufklärung* e allora cercate di sfuggire a questi principi di razionalità (il che, ancora una volta, può essere considerato un bene o un male). E non si esce da questo ricatto introducendo delle sfumature “dialettiche”, cercando di determinare ciò che può esservi stato di buono o di cattivo nella *Aufklärung*. Bisogna cercare di fare l'analisi di noi stessi in quanto esseri storicamente determinati, in parte, dalla *Aufklärung*. Il che implica una serie di indagini storiche precise; e queste indagini non devono essere orientate retrospettivamente, verso il “nucleo essenziale di razionalità” che possiamo trovare nella *Aufklärung* e che andrebbe salvato in ogni caso; esse devono essere orientate verso “i limiti attuali del necessario”: cioè verso ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi. 2) Questa critica permanente di noi stessi deve evitare le confusioni, sempre troppo facili, tra l'umanesimo e la *Aufklärung*. Non si deve mai dimenticare che la *Aufklärung* è un evento o un insieme di eventi e di processi storici complessi, situati in un certo

momento dello sviluppo delle società europee. Questo insieme comporta degli elementi di trasformazioni sociali, dei tipi di istituzioni politiche, delle forme di sapere, dei progetti di razionalizzazione delle conoscenze e delle pratiche, delle trasformazioni tecnologiche che è molto difficile riassumere in una parola, anche se molti di questi fenomeni sono importanti ancora oggi. Quello che ho sottolineato, e che mi sembra che abbia fondato tutta una forma di riflessione filosofica, riguarda solo il rapporto di riflessione con il presente. L'umanesimo è tutt'altra cosa: è un tema o, meglio, un insieme di temi che, nelle società europee, sono riapparso a più riprese nel corso del tempo; ovviamente, questi temi, che sono sempre legati a dei giudizi di valore, sono molto diversi sia nel loro contenuto sia nei valori che hanno espresso. Inoltre, sono serviti come principio critico di differenziazione: vi è stato un umanesimo che si presentava come critica del Cristianesimo o della religione in generale; vi è stato un umanesimo cristiano in contrapposizione a un umanesimo ascetico e molto più teocentrico (questo nel secolo XVII). Nel secolo XIX vi è stato un umanesimo diffidente, ostile e critico nei confronti della scienza; e un altro che [al contrario] confidava proprio in quella scienza. Il marxismo è stato un umanesimo, lo sono stati, a loro volta, l'esistenzialismo e il personalismo; c'è stato un tempo in cui venivano sostenuti i valori umanistici rappresentati dal nazionalsocialismo e in cui anche gli stalinisti dicevano di essere umanisti. Da ciò non bisogna trarre la conseguenza che tutto quello che ha potuto far appello all'umanesimo sia da respingere; ma che la tematica umanistica sia di per sé troppo flessibile, troppo mutevole e troppo inconsistente per servire da asse alla riflessione. Ed è un fatto che, almeno dal secolo XVII, ciò che chiamiamo umanesimo è sempre stato costretto ad appoggiarsi a certe concezioni dell'uomo mutate dalla religione, dalla scienza e dalla politica. L'umanesimo serve a colorare e a giustificare quelle concezioni dell'uomo a cui è costretto a ricorrere. Ora, credo che a questa tematica, così ricorrente e sempre dipendente dall'umanesimo, si possa contrapporre il principio di una critica e di una creazione permanente di noi stessi nella nostra autonomia: vale a dire un principio centrale della coscienza storica che la *Aufklärung* ha avuto di se stessa. Da questo punto di vista, tra la *Aufklärung* e l'umanesimo, vedrei una tensione, più che un'identità. In ogni caso, confonderli mi pare pericoloso; e, peraltro, storicamente inesatto. Se la questione dell'uomo, della specie umana, dell'umanista, è stata importante durante tutto il secolo XVIII, credo che solo molto raramente la *Aufklärung* abbia considerato se stessa come un umanesimo. Vale anche la pena di notare che, nel corso del secolo XIX, la storiografia dell'umanesimo cinquecentesco, così importante in autori come Sainte-Beuve o Burckhardt, è sempre stata distinta e talvolta esplicitamente contrapposta all'Illuminismo e al secolo XVIII. Il secolo XIX ha avuto la tendenza

a contrapporli, almeno quanto a confonderli. Per questo motivo, credo che, così come bisogna sottrarsi al ricatto intellettuale e politico “essere pro o contro la *Aufklärung*”, bisogna anche sottrarsi al confusionismo storico e morale che mescola il tema dell’umanesimo e la questione della *Aufklärung*. Bisognerebbe fare un’analisi delle loro complesse relazioni nel corso degli ultimi due secoli, sarebbe un lavoro importante per sbrogliare un po’ la coscienza che abbiamo di noi stessi e del nostro passato.

B. *Positivamente*

Tenendo conto di queste precauzioni, bisogna evidentemente dare un contenuto più positivo a quello che può essere un *ethos* filosofico consistente in una critica di ciò che noi diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso un’ontologia storica di noi stessi. 1) Questo *ethos* filosofico può essere caratterizzato come un *atteggiamento limite*. Non si tratta di un atteggiamento di rigetto. Dobbiamo sfuggire all’alternativa del fuori e del dentro; dobbiamo stare sulle frontiere. La critica è proprio l’analisi dei limiti e la riflessione su di essi. Ma, se la questione kantiana era di sapere quali siano i limiti che la conoscenza deve rinunciare a superare, mi sembra che, oggi, la questione critica debba essere ribaltata in positivo: qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario e obbligato? Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma del superamento possibile. Il che, come si vede, implica che la critica venga esercitata non più nella ricerca delle strutture formali che hanno valore universale, ma come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo. In questo senso, tale critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che non cercherà di cogliere le strutture universali di ogni conoscenza o di ogni azione morale possibile; ma cercherà di trattare i discorsi che articolano ciò che noi pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici. E tale critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo. Essa non cerca di rendere possibile la metafisica divenuta, infine, scienza; cerca di rilanciare il più lontano e il più diffusamente possibile il lavoro indefinito della libertà.

2) Ma, perché non si tratti semplicemente dell’affermazione o del sogno vuoto della libertà, mi sembra che questo atteggiamento storico-critico debba essere anche un atteggiamento sperimentale. Intendo dire che que-

sto lavoro ai limiti di noi stessi deve, da un lato, aprire un ambito d'indagini storiche e, dall'altro, mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento. Vale a dire che questa ontologia storica di noi stessi deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere globali e radicali. In realtà, sappiamo, per esperienza, che la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo non hanno fatto altro che rinnovare delle tradizioni molto pericolose. Preferisco le trasformazioni circoscritte che possono aver avuto luogo da vent'anni a questa parte in alcuni ambiti che concernono i nostri modi d'essere e di pensare, le relazioni d'autorità, i rapporti tra i sessi, il modo in cui percepiamo la follia o la malattia; preferisco queste trasformazioni, anche parziali, che sono state fatte correlando l'analisi storica e l'atteggiamento pratico, alle promesse dell'uomo nuovo ripetute dai peggiori sistemi politici nel corso del XX secolo. Caratterizzerò dunque l'*ethos* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi. 3) Ma, probabilmente, sarebbe assolutamente legittimo avanzare la seguente obiezione: limitandosi a questo genere di indagini o di prove sempre parziali e locali, non vi è il rischio di lasciarsi determinare da strutture più generali di cui rischiamo di non avere né la consapevolezza, né la padronanza? Due risposte a questo quesito. È vero che si deve rinunciare alla speranza di poter pervenire a un punto di vista che potrebbe darci l'accesso alla conoscenza completa e definitiva di ciò che può costituire i nostri limiti storici. E, da questo punto di vista, anche l'esperienza teorica e pratica che facciamo dei nostri limiti e del loro superamento possibile è sempre limitata, determinata e, quindi, da ricominciare. Ma questo non significa che il lavoro possa essere fatto solo nel disordine e nella contingenza. Questo lavoro ha una sua generalità, una sua sistematicità, una sua omogeneità e una sua posta in gioco.

La posta in gioco. È indicata da quello che potremmo chiamare "il paradosso (dei rapporti) della capacità e del potere". Sappiamo che la grande promessa o la grande speranza del secolo XVIII, o di una parte del secolo XVIII, riguardava la crescita simultanea e proporzionale della capacità tecnica di agire sulle cose e della libertà degli individui gli uni rispetto agli altri. D'altronde, si può osservare che l'acquisizione delle capacità e la lotta per la libertà hanno costituito gli elementi permanenti di tutta la storia delle società occidentali (forse sta in questo la radice del loro singolare destino storico – così particolare, così diverso [dagli altri] nella sua traiettoria e così universalizzante, dominante rispetto agli altri). Ora, le

relazioni tra la crescita delle capacità e la crescita dell'autonomia non sono così semplici come credeva il secolo XVIII. Abbiamo potuto constatare quali forme di relazioni di potere fossero veicolate attraverso delle tecnologie diverse (che si trattasse di produzioni a fini economici, di istituzioni finalizzate alla regolazione sociale, di tecniche di comunicazione): ne sono degli esempi le discipline collettive e, nello stesso tempo, individuali, le procedure di normalizzazione esercitate in nome del potere dello Stato, delle esigenze della società o di parti della popolazione. Dunque, la posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l'intensificarsi delle relazioni di potere?

L'omogeneità. Conduce allo studio di quelli che potrebbero essere chiamati gli "insiemi pratici". Non bisogna prendere come ambito omogeneo di riferimento le rappresentazioni che gli uomini danno di se stessi e neppure le condizioni che li determinano a loro insaputa. Bensì quello che fanno e il modo in cui lo fanno. Vale a dire le forme di razionalità che organizzano i modi di fare (potremmo chiamarlo il loro aspetto tecnologico); e la libertà con cui essi agiscono in questi sistemi pratici, reagendo a quel che fanno gli altri e modificando, fino a un certo punto, le regole del gioco (potremmo chiamarlo il versante strategico di queste pratiche). L'omogeneità di queste analisi storico-critiche è dunque garantita da questo ambito di pratiche con il loro versante tecnologico e il loro versante strategico.

La sistematicità. Questi insiemi pratici dipendono da tre grandi ambiti: quello dei rapporti con cui si padroneggiano le cose, quello dei rapporti d'azione sugli altri, quello dei rapporti con se stessi. Questo non significa che i tre ambiti siano completamente estranei gli uni agli altri. Sappiamo bene che la padronanza delle cose passa attraverso il rapporto con gli altri; che quest'ultimo implica sempre delle relazioni con se stessi; e viceversa. Ma si tratta di tre assi di cui bisogna analizzare la specificità e l'intreccio: l'asse del sapere, l'asse del potere e l'asse dell'etica. In altri termini, l'ontologia storica di noi stessi deve rispondere a una serie aperta di domande, ha a che fare con un numero indefinito di indagini che possono essere moltiplicate e precisate quanto si vuole, ma che risponderanno tutte a questa sistematizzazione: come abbiamo costituito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni.

La generalità. Infine, queste indagini storico-critiche sono molto particolari, nel senso che riguardano sempre un materiale, un'epoca e un corpo di pratiche e di discorsi determinati. Ma, almeno per quanto concerne le società occidentali da cui discendiamo, esse hanno una loro generalità: nel senso che, fino ai nostri giorni, sono state ricorrenti; è il caso del problema dei rapporti tra ragione e follia, o tra malattia e salute, o tra crimine e legge;

del problema del posto da attribuire ai rapporti sessuali, ecc. Ma, evocando questa generalità, non intendo dire che bisogna descriverla nella sua continuità metastorica attraverso il tempo, e nemmeno che bisogna seguire le sue variazioni. Bisogna cogliere in quale misura ciò che sappiamo di essa, le forme di potere che vengono esercitate e l'esperienza che facciamo di noi stessi al suo interno, costituiscano soltanto delle figure storiche determinate da una certa forma di problematizzazione che definisce degli oggetti, delle regole d'azione e dei modi di rapporto con se stessi. Lo studio dei (modi di) *problematizzazione* (vale a dire di quello che non è né costante antropologica, né variante cronologica) è quindi il modo di analizzare, nella loro forma storicamente singolare, delle questioni di portata generale.

Qualche parola riassuntiva per terminare e tornare a Kant. Non so se raggiungeremo mai la maggiore età. Molte cose, nella nostra esperienza, creano in noi la convinzione che l'evento storico della *Aufklärung* non ci abbia reso maggiorenni; e che non lo siamo ancora. Mi sembra, tuttavia, che possiamo dare un senso all'interrogazione critica sul presente e su noi stessi che Kant ha formulato nella sua riflessione sulla *Aufklärung*. Mi sembra che sia proprio un modo di filosofare che, da due secoli a questa parte, non è stato senza importanza, né senza efficacia. Di certo, non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile. Tale atteggiamento filosofico deve tradursi in un lavoro d'indagini diverse; queste trovano la loro coerenza metodologica nello studio archeologico e genealogico di pratiche considerate, simultaneamente, come tipo tecnologico di razionalità e giochi strategici delle libertà; trovano la loro coerenza teorica nella definizione delle forme storicamente singolari in cui sono state problematizzate le generalità del nostro rapporto con le cose, con gli altri e con noi stessi. Trovano la loro coerenza pratica nell'attenzione che viene prestata a mettere la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete. Non so se oggi si debba dire che il lavoro critico implica ancora la fede nell'Illuminismo; credo che comporti sempre il lavoro sui nostri limiti, vale a dire un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà.

A. Scalone, *Premessa. Alcune riflessioni sul limite nell'universo giuridico di Carl Schmitt*

L'universo giuridico di Schmitt si caratterizza per le linee che lo definiscono, lo attraversano e lo dividono. Già nel giovanile *Der Wert des Staates*

und die Bedeutung des Einzelnen l'intero ragionamento è costruito in riferimento alla linea che delimita (separando e, al tempo stesso, mettendo in comunicazione) l'ambito del diritto in senso proprio e quello della sua realizzazione, della *Rechtsverwirklichung*, attribuito univocamente allo Stato. La *Politische Theologie* si basa sulla divaricazione fra la dimensione secolarizzata e quella trascendente – che costituisce la giustificazione della prima – nonché sulla strutturale differenza (strutturale nel senso che letteralmente struttura l'ordine politico che su di essa si fonda) fra l'idea che viene rappresentata – il popolo o l'unità politica – e l'istanza che la rappresenta. Nella *Verfassungslehre* la linea che separa rappresentante e rappresentato costituisce il limite oltre cui nemmeno la forma più estrema di democrazia diretta può procedere. Ancora, in *Der Begriff des Politischen* la possibilità di pensare scientificamente e autenticamente la dimensione del politico è affidata, in una prospettiva per più versi post-statuale, alla capacità di tracciare una linea precisa fra amico e nemico. E da tale capacità, in molti scritti degli anni Venti, Schmitt vede dipendere la possibilità di tenuta della Germania di Weimar: la nozione di omogeneità che spesso ricorre in quei saggi, ma che ritorna significativamente anche in quello che presentiamo, esprime precisamente la necessità di delimitare uno spazio interno, compatto e identitario, rispetto ad uno esterno, eterogeneo e ostile. Il sistema degli Stati europei, espressione di quello *Jus publicum europeum* di cui Schmitt si proclama ultimo rappresentante e interprete, è a sua volta caratterizzato dalla linea di confine che lo distingue dai territori che non ne fanno parte e, al suo interno, dalle linee di confine che delimitano gli spazi nei quali ogni Stato esercita in maniera esclusiva la propria sovranità.

Negli scritti giusinternazionalistici e geopolitici, dei quali il brano che segue costituisce una sintesi esemplare, la parola chiave sembra essere *Enteilung*, suddivisione. Il *nomos*, vale a dire la legge intesa non come norma astrattamente posta, ma come concreta organizzazione spaziale storicamente determinata, è l'insieme di *Ortung*, localizzazione, determinazione di spazio, e *Ordnung*, sua strutturazione giuridica: il *nomos* è l'ordinamento giuridico, l'articolazione di potere che insiste su uno spazio determinato e delimitato.

Così si spiega come il pensiero giuridico di Schmitt sia inestricabilmente connesso alla dimensione terrestre: solo la terra può essere divisa, solo su di essa può esercitarsi un *nomos* in senso proprio. Da qui la distinzione originaria fra terra e mare e quella fra potenze marittime, come l'Inghilterra, e potenze terrestri. Da qui, ancora, la sua avversione per ogni ordine globale: l'unità del mondo, una delle possibilità di sviluppo dell'ordine internazionale adombrate nello scritto che segue, renderebbe impossibile un pensiero autenticamente giuridico, un pensiero, cioè, capace di distinguere e separare. Un ipotetico ordine globale, coincidente con la totalità del

pianeta e uniformato al suo interno dal dominio della tecnica, non sarebbe a suo avviso uno spazio giuridico in senso proprio e dunque non sarebbe idoneo a conseguire il risultato più importante: non già l'utopica eliminazione dell'ostilità interumana – una pretesa di questo tipo è giudicata da Schmitt sommamente pericolosa – ma piuttosto la sua delimitazione e il suo controllo. Ciò potrebbe avvenire piuttosto attraverso la strutturazione dello spazio terrestre in una pluralità di unità determinate e reciprocamente delimitantesi o, per usare il linguaggio dello Schmitt giusinternazionalista, di *grandi spazi*.

Date queste caratteristiche, il diritto nell'accezione schmittiana finisce con l'apparire come una forma di razionalità strutturalmente incapace di autoconsistenza: esso necessita del riferimento ad un principio esterno che vanamente tenta di condurre al proprio interno tramite la decisione (sovrana). Così la legalità ha bisogno di una legittimità esterna e sovraordinata; l'unità politica si costituisce in opposizione al nemico, interno o esterno che sia, e trova il suo fondamento e la sua ragione in un principio trascendente; l'ordinamento non è tale senza un radicamento terrestre, senza una materialità prepolitica e pregiuridica che lo condiziona e, letteralmente, lo limita. La portata almeno potenzialmente universalistica del diritto, la sua capacità, o la sua pretesa, di valere *indifferentemente* per l'insieme dei singoli e di assolvere per questa via ad una funzione emancipatrice sembrano quindi radicalmente sottostimati. La citazione hölderiniana che chiude il brano, col suo riferimento ad una misura divina, pare ridurre fortemente la possibilità di intendere il diritto come una razionalità capace di rinunciare programmaticamente e consapevolmente ad ogni forma di trascendenza e di assumere con radicalità il proprio destino di contingenza e finitezza. È a questo limite del diritto che il giurista Schmitt sembra non volersi rassegnare.

C. Schmitt. *Il nuovo nomos della terra* (1955), in Id., *Stato, grande spazio, Nomos*, a cura di G. Maschke e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2015, pp. 293-301; ed. or. *Der neue Nomos der Erde*, in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, pp. 518-22.

Un nuovo *nomos* della terra è il tema in questione. Il che significa: considero la terra – l'astro in cui viviamo – come un tutto, un globo, e ne cerco la suddivisione (*Einteilung*) e l'ordinamento globali. La parola greca *nomos*, che utilizzo per questa suddivisione e questo ordinamento fondamentale, deriva dal greco *νέμειν*. La parola greca *Νέμειν* coincide con la parola tedesca *nehmen*, “prendere possesso”, “conquistare”. *Nomos* significa quindi

innanzitutto *Nahme*, “presa di possesso”, “conquista”; in secondo luogo significa la divisione e suddivisione (*Teilung und Einteilung*) di ciò di cui si è preso possesso; infine indica la valorizzazione, la lavorazione e l'utilizzazione di quanto si è ottenuto con la divisione, dunque la produzione e il consumo. *Nehmen, Teilen, Weiden*, “prendere possesso”, “dividere”, “utilizzare”, sono processi originari della storia dell'umanità, tre atti di un dramma originario. Ciascuno di questi tre atti ha la sua struttura caratteristica e il suo modo di realizzarsi. La divisione, per esempio. È preceduta dall'atto di misurare, calcolare e soppesare ciò che va diviso. Le parole del profeta: contato, pesato, diviso – *Mane, Tecel, Fares* – contenute nell'Antico Testamento, si riferiscono al secondo atto del dramma originario in tre atti dal titolo *Nomos della terra*.

Un qualche *nomos* della terra c'è sempre stato. In ogni tempo la terra è stata conquistata, divisa e lavorata dagli uomini. Ma prima dell'epoca delle grandi scoperte, quindi fino al XVI secolo dell'era cristiana, gli uomini non avevano una visione globale dell'astro su cui vivevano. Essi avevano, sì, un'immagine mitica del cielo e della terra, della terraferma e del mare, ma la terra non era ancora concepita esattamente come globo, né ancora si osava avventurarsi per i grandi oceani. Il loro era un mondo puramente terraneo. Ogni popolo potente si considerava il centro della terra e guardava ai propri domini territoriali come alla casa della pace, al di fuori della quale regnavano guerra, barbarie e caos. In pratica ciò significava che “fuori” potevano conquistare e depredare con la coscienza pulita, almeno finché non si scontravano con un confine. Allora costruivano un vallo, un *limes*, una muraglia cinese, oppure ritenevano che le Colonne d'Ercole e l'Oceano fossero la fine del mondo. Per terra abitata da uomini – quella che i Greci chiamano *ecumene* – intendevano solo il proprio regno. Questo era il *nomos* della terra nel primo stadio, quando cioè gli uomini non avevano ancora una visione globale del loro pianeta e i grandi oceani del mondo erano ancora inaccessibili al potere umano.

Questo primo *nomos* della terra venne distrutto all'incirca cinquecento anni fa, quando le porte dei grandi oceani si spalancarono. La terra fu circumnavigata, e l'America – un continente nuovo, fino allora del tutto sconosciuto, di cui anzi nemmeno si sospettava l'esistenza – fu scoperta. E da queste scoperte di terra e di mare nacque un secondo *nomos* della terra. I popoli scoperti non furono interpellati. Del resto le scoperte vengono sempre fatte senza il visto di chi viene scoperto. Gli scopritori erano i popoli europei, che presero possesso del pianeta, se lo spartirono e lo utilizzarono. Fu così che questo secondo *nomos* diventò eurocentrico. Dapprima il neoscoperto continente americano fu utilizzato in forma di colonie. Gli immensi territori dell'Asia non poterono invece essere conquistati nello stesso modo, sicché nel loro caso la struttura del *nomos* si

esprisse solo in parte come effettiva conquista territoriale e per il resto assunse la forma di protettorati, terre in concessione, contratti commerciali e sfere d'interesse, quindi con modalità d'utilizzo assai più elastiche. Per quanto riguarda infine il continente africano, solo nel XIX secolo fu fatto oggetto di spartizione tra le potenze conquistatrici europee.

La peculiarità di questo secondo *nomos* della terra consisteva anzitutto nella sua struttura europea e in secondo luogo nel fatto che esso – diversamente dalla prima concezione ancora mitica del mondo – abbracciava anche gli oceani. Era dunque già globale, ma distingueva ancora terra e mare. Mentre la terraferma era ripartita in territori statali, colonie, protettorati e sfere d'interesse, il mare era libero. In quanto spazio aperto e privo di confini definiti esso si offriva a tutti gli Stati per un libero sfruttamento () e un libero utilizzo (). Naturalmente era decisivo il fatto che la libertà del mare implicasse anche la libera conduzione delle attività belliche. Alla grande conquista della terra si aggiunse la grande conquista del mare. L'Inghilterra sconfisse uno dopo l'altro tutti i suoi rivali europei in campo marittimo: Spagna, Olanda, Francia e Germania.

Il *nomos* della terra eurocentrico restò invariato fino alla Prima guerra mondiale del 1914-1918. Esso si basava sull'equilibrio fra terra e mare: il mare era di dominio esclusivo dell'Inghilterra, che non consentiva nessun equilibrio tra le potenze marittime. Nel continente europeo regnava invece un equilibrio che non tollerava alcuna egemonia da parte di una potenza terrestre ()

In questo quadro terra e mare rappresentavano ordinamenti del tutto diversi. Esistevano un diritto internazionale della terra e, da esso distinto, un diritto internazionale del mare. Dal punto di vista del diritto internazionale la guerra terrestre era qualcosa di totalmente diverso dalla guerra marittima. Nella guerra terrestre era considerato nemico solo l'esercito avversario, non la popolazione civile. La guerra terrestre non si svolgeva tra i popoli, ma solo tra gli eserciti degli Stati europei (...) Invece la guerra marittima era una guerra commerciale, in cui veniva considerato nemico chiunque stabilisse rapporti commerciali con l'avversario (...) Terra e mare si fronteggiano qui come due mondi separati, con concetti totalmente differenti di guerra, nemico e preda.

Questo *nomos* della terra eurocentrico è crollato in seguito agli eventi della Prima guerra mondiale. Oggi, nel 1954, la terra, l'astro in cui viviamo, si è spaccata in due, una metà orientale e una occidentale, che si fronteggiano ostilmente in una guerra fredda e all'occasione anche calda. È questa l'attuale divisione della terra. In prima istanza Est e Ovest sono solo concetti geografici, per di più fluidi e indeterminati sulla sfera terrestre () Dietro questo contrasto puramente geografico ne emerge tuttavia uno più profondo ed elementare. Basta dare uno sguardo al globo terrestre per

vedere che ciò che oggi chiamiamo Oriente è un'immensa massa di terraferma. Invece le gigantesche superfici dell'emisfero occidentale sono coperte dai grandi mari del mondo, l'Oceano Atlantico e l'Oceano Pacifico. Dietro il contrasto tra Est e Ovest sta quindi il più profondo contrasto tra un mondo continentale e un mondo marittimo, il contrasto tra gli elementi terra e mare.

Nei momenti di massima tensione la storia dell'umanità si innalza al livello di puro contrasto tra elementi. Per un momento siffatto, cruciale nella storia universale, un grande poeta tedesco ha scritto versi sorprendenti. Era l'estate del 1812 quando Napoleone I, imperatore dei francesi, al culmine della sua potenza militare e politica invase la Russia e marciò su Mosca. In quei giorni Goethe compose un panegirico in cui dice di Napoleone:

Quello che secoli cupi escogitarono
egli contempla al chiaro lume dello spirito;
spezza via solo le piccolezze,
soltanto terra e mare hanno importanza.

Goethe parteggiava per Napoleone e dava espressione alla speranza che grazie alla potenza e alla saggezza dell'imperatore l'Inghilterra venisse sconfitta e la terraferma "riacquistasse i suoi diritti". Come si sa, Napoleone non fu sconfitto dall'Inghilterra, bensì dalle potenze terrestri Russia, Austria e Prussia. Questo dimostra che a quel tempo il *nomos* della terra si fondava ancora su un equilibrio fra terra e mare.

Come stanno le cose oggi? Il precedente equilibrio, fondato sulla separazione fra terra e mare, appare distrutto. Lo sviluppo della tecnica moderna ha privato il mare del suo carattere elementare. Una nuova, terza dimensione, lo spazio aereo, si è affermata come sfera della potenza e dell'attività umana. Già oggi molti ritengono che la terra intera, il nostro pianeta, non sia ormai niente più che un aeroporto e una pista d'atterraggio, un deposito di materie prime e una nave appoggio per viaggi interplanetari. Certo, tutto ciò è fantastico, ma al tempo stesso mostra con quanta forza si ponga oggi la questione di un nuovo *nomos* della terra.

Che forma potrebbe avere questo nuovo *nomos*? Si ravvisano tre possibilità.

La prima e apparentemente più semplice sarebbe che uno dei due partner dell'attuale contrapposizione mondiale sconfiggesse l'altro. In tal caso l'odierna dualità fra Est e Ovest sarebbe solo l'ultima fase transitoria in direzione di una definitiva, chiusa unità del mondo, l'ultimo *round*, per così dire lo spunto finale nella terribile lotta per un nuovo *nomos* della terra. Il

vincitore sarebbe allora l'unico signore del mondo: prenderebbe possesso dell'intero globo – terra, mare e aria –, lo dividerebbe e lo sfrutterebbe secondo i suoi piani e le sue idee.

Una mentalità puramente tecnica oggi largamente diffusa non vede attualmente altra possibilità. Per essa la terra è già diventata talmente piccola che la si potrebbe facilmente abbracciare con lo sguardo e tenere nel palmo di una mano. Visti gli effetti prodotti dagli strumenti della tecnica moderna, la chiusa unità del mondo sembrerebbe automaticamente cosa ovvia.

Eppure, per quanto immani siano gli effetti dei moderni mezzi tecnici, questi non possono annientare né la natura dell'uomo, né la potenza della terra e del mare senza annientare nel contempo se stessi. Il dato di fatto dei moderni mezzi tecnici non deve né esaltarci, né indurci alla disperazione. Non c'è bisogno di rinunciare alla nostra ragione umana e non dobbiamo smettere di considerare razionalmente tutte le possibilità di un nuovo *nomos* della terra.

Una seconda possibilità consisterebbe ad esempio nel tentativo di consolidare la struttura d'equilibrio del *nomos* durato fino ad oggi, proseguendone la strada in modo moderno, adatto ai mezzi tecnici e alle dimensioni attuali. Ciò significherebbe che l'egemonia dell'Inghilterra sui mari avutasi sino ad ora dovrebbe evolversi in uno stretto legame tra egemonia marittima ed egemonia aerea. A tale scopo si possono prendere in considerazione soltanto gli Stati Uniti d'America, che sono per così dire l'isola più grande in grado di mantenere e di garantire l'equilibrio del resto del mondo.

La terza possibilità si fonda anch'essa sull'idea di un equilibrio, ma non dell'equilibrio retto e controllato da un'egemonica combinazione di dominio globale sui mari e dominio sui cieli. Potrebbero formarsi diversi "grandi spazi" – o blocchi – autonomi in grado di realizzare tra loro un equilibrio e con questo un ordinamento della terra.

Sarebbe già un bel guadagno se l'immagine globale di queste tre possibilità giungesse a una consapevolezza generale. Giacché la maggior parte degli osservatori di questo tremendo problema abbraccia alla cieca l'esigenza di un unico signore del mondo. Questa soluzione brilla, è vero, di una sua primitiva semplicità, ma non deve impedire la visione delle altre possibilità. La seconda di esse – cioè proseguire sulla strada della precedente struttura egemonica d'equilibrio – ha dalla sua parte il grande vantaggio della tradizione e delle abitudini tramandate. Infine la terza possibilità – l'equilibrio di diversi grandi spazi autonomi – è razionale, sempre che i grandi spazi siano delimitati in modo sensato e risultino in sé omogenei.

Il nuovo *nomos* del nostro pianeta cresce inarrestabilmente. Molti vi vedono solo morte e distruzione. Alcuni credono che faranno in tempo ad

assistere alla fine del mondo. In realtà ciò a cui assistiamo è solo la fine del rapporto fra terra e mare durato fino ad oggi. Il vecchio *nomos* in effetti sta crollando e con esso crolla un intero sistema di concetti, misure e abitudini tramandate. Non per questo tuttavia ciò che si prospetta è solo assenza di misura e un nulla ostile al *nomos*. Anche nella lotta spietata tra le nuove e le vecchie forze possono nascere giuste misure e formarsi proporzioni sensate.

Anche qui sono e qui regnano Dei
e grande è la misura.
(Hölderlin)