



 **MIMESIS / ETEROTOPIE**

N. 556

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*), Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*





ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

MODERNITÀ INFINITA

Saggio sul rapporto tra spazio e potere

 MIMESIS

Volume pubblicato con il concorso di fondi assegnati dalla fondazione
Parini-Chirio con il bando di concorso per la selezione di opere originali
– Anno 2017.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 556
Isbn: 9788857558165

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE	11
--------------	----

ALLE RADICI DEL MODERNO: ONTOLOGIA POLITICA DEL MARE

<i>MARE LIBERUM</i>	23
<i>MARE CLAUSUM</i>	33
TEORIA DEL CANNONE: DALL'ONTOLOGIA DELLO SPAZIO ALLA FISICA DEL POTERE	41

IL RADICAMENTO SPAZIALE DEL POTERE

TERRA E POTERE	59
ESERCIZI AMERICANI, OVVERO: <i>EXTRA CIVITATEM NULLA SECURITAS</i>	67
Hobbes: l'America come stato di natura	74
Locke: l'America come terra sprecata	82
Hegel: l'America come spazio immaturo	91
<i>EXCURSUS: L'ALTRA MODERNITÀ</i>	97

CRISI E FINE DELLA MODERNITÀ

LA POSTMODERNITÀ COME PROBLEMA	115
I SOVRANI DEL MARE: METAFISICA E GEOGRAFIA	123
L'AMBIGUITÀ DEL MOSTRO	129
LO SRADICAMENTO DELLA TERRA	139

GLI SPAZI DEL POTERE

ANALITICA E FISICA DEL POTERE	155
Lo spazio sovrano	164
Lo spazio disciplinare	165
Lo spazio governamentale	177
OSSESSIONI SPAZIALI	189

LA RADICALIZZAZIONE DEL MODERNO

L'AUTOPSIA DEL GELIDO MOSTRO	197
LO SPAZIO ULTRAMODERNO	219
FORME, SIMBOLI E SINTOMI DELL'ULTRAMODERNITÀ	231
CONCLUSIONE	241
BIBLIOGRAFIA	247

Questo libro è dedicato a Salvatore, Anna e Francesca.
Padre, madre e sorella.



L'unità del mondo sembra oggi la cosa più evidente del mondo.

Carl Schmitt, L'unità del mondo

Più d'una volta ho provato a pensare a un appartamento nel quale ci fosse una stanza inutile, assolutamente e deliberatamente inutile. Non sarebbe stato un ripostiglio, non sarebbe stata una camera da letto supplementare, né un corridoio, né uno sgabuzzino, né un angolino. Sarebbe stato uno spazio senza funzione. Non sarebbe servito a nulla, non avrebbe rinvio a nulla. Mi è stato impossibile, nonostante i molti sforzi, seguire fino in fondo questa idea, quest'immagine. Il linguaggio stesso, mi sembra, si è rivelato inadatto a descrivere questo nulla, questo vuoto, quasi si potesse parlare soltanto di quel che è pieno, utile, funzionale.

Georges Perec, Espèces d'espaces



INTRODUZIONE

Ogni questione genuinamente filosofica interessa ciò che circonda il vivente, le sue cose più prossime. Se la filosofia, come sosteneva Canguilhem, è quella riflessione per la quale “ogni buona materia deve essere estranea”¹, allora essa, a differenza di altri campi del sapere umano, deve essere considerata una disciplina priva di un oggetto proprio. Ciò che la definisce è viceversa lo sforzo, il tentativo, la passione di prendere in carico il reale nella sua interezza. Ogni anfratto del mondo, ogni dettaglio dell’essere, ogni minimo gesto dell’esperienza del vivente può essere sottoposto a indagine filosofica. La storia del pensiero trabocca di questa tensione, di questa passione filosofica per la minuzia, per l’inezia, per ciò che di primo acchito è da relegare nell’archivio delle cose irratorie di poco conto. Michel Foucault vedeva nella capacità da parte degli scolari di flettere il polso l’esempio del potere disciplinare²; Martin Heidegger identificava nell’esperienza banalissima della chiacchiera “il mondo di essere della comprensione e dell’interpretazione dell’Esserci quotidiano”³; Walter Benjamin invitava a cercare nei resti della storia, nelle sue scorie la scintilla messianica, la possibilità della redenzione⁴; Sigmund Freud coglieva nei tic e

-
- 1 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. M. Porro, Einaudi, Torino, 1998, p. 9.
 - 2 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, pp. 147-185.
 - 3 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1999, p. 211.
 - 4 Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995, in particolare le celebri *Tesi di filosofia della storia* (1942-1950). Sul rapporto tra storia, redenzione e “residuale” cfr. G. Cuzzo, *L’angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine, 2009, in particolare pp. 137-180, dove l’autore analizza la filosofia benjaminiana attraverso un’acuta ricostruzione delle figure della redenzione che abitano il tempo storico, mostrando ch’esso, “sebbene franto e votato alla propria distruzione, nella sua struttura profonda è imbastito di schegge messianiche intrise d’eternità” (p. 138). In guisa simile, ma con uno sguardo teorico che insiste

nei lapsus, nelle piccole *défaillances* del linguaggio, l'affiorare inevitabile dell'inconscio⁵: dovunque la filosofia posi il suo sguardo, lì troverà un problema, un non detto, un luogo in cui applicare la potenza del pensiero.

Se dovessimo spazializzare il movimento della filosofia, diremmo che il suo luogo privilegiato è il *di fianco* piuttosto che il *di fronte*. La filosofia dopotutto, come ricordava Gilles Deleuze nel suo saggio su Beckett, è anche questione di posture, di posizioni del corpo rispetto al mondo⁶. Stare di fronte a qualcosa implica uno sguardo diretto, limpido, saldo, che assume così com'è il proprio *ob-jectum*, ciò che gli sta dinnanzi. È uno sguardo non rischioso, e non è certo legittimo colpevolizzare chi intenda adottarlo. La filosofia tuttavia va oltre questo sguardo, rinuncia al saldo rifugio di ciò che semplicemente sta dinnanzi. Essa, piuttosto, ha cura di ciò che sta di fianco, perché lo stare di fianco, lo stare *a lato*, comporta uno sguardo obliquo, costretto da una prospettiva differente – non privilegiata, né tantomeno comoda – a mettere a fuoco il proprio oggetto. Assumere come oggetto d'interesse non ciò che sta di fronte ma ciò che sta di fianco obbliga inevitabilmente a uno sforzo. Guardare di fianco è più faticoso e rischioso rispetto a guardare di fronte: comporta una sollecitazione del nervo ottico che può persino risultare dolorosa. Quello filosofico è dunque uno sguardo diagonale, che non mette mai abbastanza a fuoco il proprio oggetto ma, in questa tensione continua verso la produzione di un'immagine più nitida, chiara e distinta, compie un'esperienza di riflessione, di problematizzazione, che allo sguardo del di fronte è preclusa in linea di principio. Fare filosofia significa problematizzare ciò che potrebbe essere assunto così com'è, implica il porsi di sbieco nei confronti della realtà.

Con questo sguardo obliquo, con questa prospettiva che falsa in continuazione il reale per poterlo interrogare come se non fosse immediatamente accessibile, come se meritasse un sovrappiù di speculazione e attenzione, la filosofia problematizza l'ovvio e interroga l'immediato. Le domande sull'ovvio, sullo scontato, accompagnano come un basso continuo l'intera

sulla condizione altamente contraddittoria dell'epoca contemporanea, si veda dello stesso autore: *Filosofia delle cose ultime: da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013, dove l'infimo scarto materiale, il residuo del processo capitalistico di produzione e consumo, viene interpretato come il luogo della memoria e, dunque, il portatore di autentica *chance* salvifica.

5 Cfr. S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. it. S. Daniele et al., Bollati Boringhieri, Torino, 1991; Id., *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori* (1901), trad. it. C.F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

6 Cfr. G. Deleuze, *L'esausto* (1991), trad. it. G. Bompiani, Nottetempo, Milano, 2015.

storia della filosofia. Che le cose ci siano, che l'essere sia, è un'esperienza continua che ogni vita sensibile compie ogni istante. Nulla di più ovvio, scontato, banale. Eppure, la domanda fondamentale della filosofia interroga precisamente questa ovvietà: perché c'è l'essere, se potrebbe esserci il nulla; “[p]erché vi è, in generale, l'essente e non il nulla”⁷? Così formulata, la *Grundfrage* è una messa in stato d'accusa di ciò che appare come la cosa più ovvia del mondo: che qualcosa ci sia, che qualcosa sia.

Dove arriva il pensiero filosofico, nulla rimane intatto. La filosofia rivoltava il senso comune, intravede difficoltà dove sembra regnare il buon senso della servetta tracia, che ride della caduta di Talente, il primo filosofo⁸. E quando non suscita una risata beffarda, la filosofia provoca disgusto e rabbia. Entra in conflitto con il “quieto vivere” che domina la *polis*. Nell'*Apologia* platonica Socrate si descrive come un tafano, un moscone che ronza fra i cittadini della *polis*, infastidendoli con l'insistenza delle sue domande e portandoli a scacciarlo nel modo più tragico⁹. Il filosofo come giullare o come insetto, oggetto di scherno o di ribrezzo: questo, quantomeno nella storia della filosofia antica, è stato il prezzo pagato dalle pietre angolari del pensiero (occidentale) per aver concepito il mondo come una matassa da sbrogliare piuttosto che come una superficie perfettamente trasparente. Questa, senza arrogarsi alcuna forma di eroismo del pensiero, è la “responsabilità”, il “peso” che ogni riflessione che si pretenda e dichiari filosofica deve costantemente tenere a mente.

Anche il presente testo muove da un'ovvietà assoluta, dalla più semplice delle constatazioni. Gli esseri umani sono corpi che si muovono nello spazio. Il loro essere-nel-mondo è sempre un *esser-ci*, un *Da-sein*, un essere connotato spazialmente. Questo spazio deve essere considerato come la superficie concreta e materiale su cui gli uomini si muovono, si incontrano e scontrano, entrano in rapporti conflittuali e organizzano la loro forma di

7 Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1966), trad. it. G. Masi, Mursia, Milano, 1968, p. 13.

8 Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria* (1987), trad. it. B. Argenton, il Mulino, Bologna, 1988.

9 Questo il passaggio: “[i]nfatti, se mi condannerete a morte, non potrete trovare facilmente un altro, quale sono io, che sia stato posto dal Dio a fianco della città, come – anche se possa sembrare piuttosto ridicolo a dirsi – al fianco di un grande cavallo di razza, ma proprio per la grandezza un po' pigro che ha bisogno di venir pungolato da un tafano. In modo simile mi sembra che il dio mi abbia messo al fianco della Città, ossia come uno che, pungolandovi, perseguendovi e rimproverandovi ad uno ad uno, non smetta mai di starvi addosso durante tutto il giorno, dappertutto” (Platone, *Apologia di Socrate*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001, 30e-31a, p. 36).

vita associata. Lo spazio è dunque sempre uno spazio di coesistenza, nel quale gli uomini organizzano rapporti con i propri conspecifici e con altre forme di vita¹⁰. Lo spazio vissuto dagli esseri umani, insomma, è connotato immediatamente da una dimensione politica nel senso più ampio possibile del termine, dall'essere cioè uno spazio in cui ha luogo l'incontro fra differenti individui. Carl Schmitt ha condensato in una formula questa apparente ovvietà: "non esistono né idee politiche prive di spazialità né, viceversa, spazi o principi spaziali privi di idee"¹¹.

Se lo spazio è già da sempre politico, se non è possibile pensare uno spazio che non sia politico, allora l'agire dell'uomo è sempre un agire politicamente *sullo* spazio. Lo spazio è il luogo originario delle pratiche dei viventi, il trascendentale materiale della loro possibilità di agire nel mondo. Se, come abbiamo detto, ogni rapporto umano è un rapporto di coesistenza, dobbiamo altresì ammettere che ogni rapporto di coesistenza implica un certo uso dello spazio, una sua ripartizione, una articolazione del *continuum* spaziale. Anche il rapporto più elementare fra soggetti, ad esempio un incontro casuale in una strada di città, avviene in uno spazio ed è reso possibile da una determinata organizzazione dello spazio; ad esempio, dal fatto che in quella porzione del *continuum* spaziale deputata a essere una *polis*¹², separata da altre *póleis*, la comunità ha deciso di costruire una strada, ossia di organizzare architettonicamente il *continuum* spaziale urbano in modo da permettere un certo transito, un determinato passaggio, uno specifico via vai di corpi. In questa dimensione di coesistenza, insomma, qualsiasi movimento degli esseri umani è organizzato in virtù di una determinata articolazione spaziale che lo rende possibile in quella forma specifica.

10 "L'esserci – scrive Heidegger – è "nel" mondo nelle modalità del commercio che prende cura dell'ente che si incontra nel mondo" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 137).

11 C. Schmitt, *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto di intervento per potenze estranee. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale* (1941), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, p. 126.

12 Se lo spazio è a rigore un *continuum*, allora la sua articolazione, l'introduzione di una discontinuità nella continuità, sarà necessariamente convenzionale e arbitraria, ossia politica. L'argomento del carattere arbitrario di ogni articolazione spaziale era già stato avanzato da Georg Simmel: "la continuità dello spazio, proprio perché oggettivamente non contiene mai un confine assoluto, proprio perché permette ovunque di fissarlo soggettivamente" (G. Simmel, *Sociologia* (1908), trad. it. G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino, 1998, p. 529).

Non è semplice illustrare con una metafora la trasversalità del rapporto tra lo spazio e la dimensione politica dell'essere umano, ossia tra lo spazio e il potere. Possiamo raffigurarli come due fili annodati con tale forza da risultare pressoché inscindibili oppure, per utilizzare un'immagine ricorrente e forse abusata, come due facce della stessa medaglia. Schmitt, in una prestazione tanto teoreticamente proficua quanto filologicamente azzardata, riconduceva all'etimo del latino *spatium* la sua connotazione immediatamente politica, a partire dall'idea – condivisa con Heidegger – del linguaggio originario come latore di senso, come “casa dell'essere”¹³. In *spatium* risuona, grazie alla consonante separante s-, il significato del se-parare e del se-care. Lo spazio sarebbe già da sempre articolato, già da sempre separato da sé stesso, già da sempre costituito da parti. Lo spazio, insomma, è già da sempre molteplice e plurale: “*spatium* contiene sempre qualcosa che è nel contempo un'incisione (*Einschnitt*), una recisione (*Abschnitt*) e un taglio (*Ausschnitt*)”¹⁴. Il *Raum* di cui parla Schmitt non è dunque uno spazio neutro, bensì è il luogo della separazione originaria, di un conflitto fra le parti che vertebrata il concetto stesso di spazio. Esso, per chiosare, è “un mondo (*Welt*) pieno della tensione tra elementi diversi”¹⁵.

Se lo spazio è il trascendentale e il luogo originario della separazione e del conflitto, ossia del rapporto politico fra parti, è necessario ricorrere a un concetto in grado di saldare insieme queste due dimensioni, lo spazio e il potere, la spazializzazione del politico e la politicizzazione dello spazio, in modo tale da rendere immediatamente evidente la loro consustanzialità. Fra gli innumerevoli neologismi che Jacques Derrida ha lasciato in eredità al vocabolario filosofico, quello di topolitico¹⁶ cristallizza il problema cruciale del rapporto che l'essere umano traccia con i suoi conspecifici, con il vivente *tout court*, con l'ambiente esterno, con la natura. Nella nozione coniata dal filosofo francese risuonano insieme il *topos*, il luogo, e la *polis*, la forma politica, l'essere politico dell'uomo. Per Derrida, topolitico indica allo stesso tempo che il politico ha *luogo* e che il luogo è *politico*. Con la nozione di topolitico, dunque, ci riferiremo al rapporto indissolubile fra lo spazio e il politico, fra la dimensione necessariamente spaziale dell'agire dell'essere umano e la prassi concreta di modificazione, articolazione e

13 M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”* (1949), in Id., *Segnavia*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 267.

14 C. Schmitt, “*Raum*” e “*Rom*”. Sulla fonetica della parola “*Raum*” (1951), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 263.

15 Ivi, p. 262.

16 Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale* (1993), trad. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

organizzazione del *continuum* spaziale. Guardate da questa specola privilegiata, le disposizioni topolitiche che si sono avvicinate, sovrapposte, entrate in conflitto nella storia dell'umanità non sono nient'altro che i differenti modi attraverso cui l'uomo ha realizzato e agito il connubio fra lo spazio e il potere, fra il darsi spaziale delle relazioni di potere che determinano la coesistenza fra conspecifici e il riconoscimento dello spazio fisico come trascendentale materiale dell'agire dei viventi.

Il presente saggio si muove all'interno di questa cornice teorica, tentando di analizzare le differenti forme "epocali" assunte dal topolitico. Il nostro sforzo sarà tenere insieme una teoria generale dei rapporti topolitici e il loro divenire storico – ossia le forme concrete assunte dal rapporto fra spazio e potere –, misurandoci sia con l'elaborazione filosofica testuale, sia con il piano delle pratiche concrete attraverso cui gli esseri umani hanno agito il dispositivo topolitico. Pensare le diverse forme di coesistenza spaziale dei viventi, problematizzare le loro concretizzazioni storiche, analizzare le implicazioni di differenti forme di organizzazione dello spazio, è il compito di una filosofia dello spazio che assuma come inaggirabile la sua intrinseca politicità. Se dovessimo condensare in una formula l'orizzonte entro il quale si muove il presente saggio, sarebbe quella di una geofilosofia del potere¹⁷, una teoria filosofica del rapporto tra spazio e potere.

Sin dal principio, l'ostacolo maggiore di questa indagine geofilosofica del potere è risultata la continuità storica entro la quale i dispositivi topolitici prendono concretamente forma. Questa continuità, per non risultare dispersiva e frammentaria, è stata dunque pensata nella forma di un susseguirsi e di un sovrapporsi di differenti paradigmi topolitici¹⁸. Per concettualizzare le diverse forme assunte storicamente dal rapporto fra spazio e potere è stato dunque necessario "sezionare" il *continuum* storico, prendendo in considerazione le forme "epocali" assunte dal topolitico, le sue configurazioni paradigmatiche. Un'operazione di tal fatta comporta senza

17 Sulla nozione di geofilosofia cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, nonché i lavori di Caterina Resta e Luisa Bonesio (in particolare la loro *Intervista sulla Geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia, 2010). Rimane estranea alla concezione di geofilosofia che verrà utilizzata in questo testo l'interpretazione datane da Gilles Deleuze e Felix Guattari in *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996, pp. 77-109.

18 Sulla nozione di paradigma il rimando obbligatorio è Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), trad. it. A. Carugo, Einaudi, Torino, 2009, pp. 29-30 e pp. 65-74. Una concezione differente di paradigma, da tenere in ogni caso in seria considerazione, ha a che fare con l'idea di una "segnatura" storica: G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

dubbio una semplificazione dal punto di vista prettamente storico, ma una semplificazione teoreticamente necessaria per poter pensare nella forma del concetto le differenti forme dell'organizzazione topolitica del mondo. Si è altresì deciso di far cominciare l'indagine geofilosofica dall'emergere di tutti quei discorsi e pratiche che ruotano intorno alle nozioni di sovranità, di Stato, di territorio, ossia a un determinato paradigma topolitico che identifichiamo con la nozione di modernità.

La letteratura sulla modernità, anche limitandosi allo stretto sentiero del rapporto tra spazio e potere, è intrattenibile. Se un confronto con questa forma epocale è possibile, esso non può che realizzarsi, a costo di una semplificazione della molteplicità storica, in sede teorica. Di questa semplificazione e della sua funzione all'interno del nostro saggio daremo immediatamente conto.

Il Moderno e la modernità, ha scritto Carlo Galli, sono “metacategorie”, ossia il “luogo d'imputazione e di organizzazione di logiche e di dinamiche politiche”¹⁹. Sono termini che sussumono processi, coagulano dinamiche, cristallizzano movimenti ora lineari, ora complessi, ora contraddittori. La nozione di categoria vale qui nel senso che Reinhart Koselleck attribuisce all'idea della *Geschichte* come metaconcetto, un concetto che “non tematizza soltanto gli eventi empiricamente accaduti, ma in primo luogo le condizioni delle storie possibili”²⁰. Lo sforzo teorico e critico che comporta in tal senso l'uso del termine “moderno” – qualificato storiograficamente da Kristoph Keller nella *Historia Universalis* (1696) parlando della *Historia nova sive moderna* – consiste allora nello scorgere in esso il costruirsi di una certa razionalità, di una struttura logica, di un “impianto” che ha codificato la forma di vita associata per almeno quattro secoli, da quando l'Europa ha conosciuto un Nuovo Mondo a quando, perlomeno nell'ottica schmittiana nella quale, se pur non aderendovi perfettamente, questo testo deliberatamente ed esplicitamente si inserisce, il mondo ha cessato di essere a trazione eurocentrica per diventare realmente spazio globale. Inoltre, è da rilevare che tale razionalità moderna comporta una determinata antropologia, implica una certa idea di uomo, esige una specifica qualificazione delle relazioni intersoggettive, delle modalità e delle strategie di coesistenza dell'essere umano. Implica cioè una certa idea di politica in senso ampio, della quale si presenta come l'ossatura teorica. Individuare

19 C. Galli, *La “macchina” della modernità*, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 1991, p. 86.

20 R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* (2006), trad. it. C. Sandrelli, il Mulino, Bologna, 2009, p. 45.

nel moderno uno iato, un momento di frattura nella storia filosofica e politica dell'umanità, non implica dunque "fare a pezzi la storia", semplificarne il *continuum* per farne emergere le categorie fondamentali, quanto piuttosto mostrare analiticamente i luoghi che hanno contribuito a fornire quell'immagine precipua del rapporto tra spazio e politica che è andato condensandosi in una serie di concetti chiave come la sovranità, lo Stato, il diritto internazionale, il territorio come spazio politicamente qualificato, il cittadino come soggetto politico etc. La modernità come metaconcetto rappresenta il saldarsi di queste "strategie" discorsive e pratiche, modalità peculiari di stare-al-mondo dell'essere umano inteso non come genere astratto, come categoria dello spirito, ma come essere storico "gettato" in un determinato ambiente, abitante una specifica dimensione spaziale.

Questa *Weltanschauung* moderna non è, come si vedrà, un gesto semplice, ma emerge come articolazione complessa di differenti istanze, risultato di un instabile equilibrio dialettico, sempre sul punto di rovesciarsi nel suo contrario. Bisognerà dunque tenere sempre sullo sfondo dell'argomentazione il riconoscimento della costitutiva precarietà dall'essenza stessa della modernità, dal suo essere il tentativo di rispondere razionalmente a una serie di processi storici epocali di autentica rottura paradigmatica (scoperta dell'Americana, Riforma protestante, rivoluzione scientifica, guerre civili, guerre di religione etc.). La modernità e il Moderno sono il risultato di quell'ambizione propriamente seicentesca di mettere in forma il caos, di ordinare il disordine dell'universo e di normare la conflittualità politica attraverso una rigida separazione spaziale. Una messa in forma non solo dei rapporti conspecifici, ma anche e soprattutto dello spazio entro il quale essi si manifestano. Questa volontà di ordine, come vedremo, non può essere considerata interamente auto-fondata; il gesto cartesiano di statuzione dell'Io attraverso l'indipendenza del pensiero²¹ che segna il pensiero filosofico moderno conoscerà non solo tutta una serie di corrispettivi nella filosofia politica della modernità, ma anche obiezioni e prese di posizione radicali, le cui logiche non possono passare in secondo piano e con le quali ci confronteremo.

Dopo aver analizzato la peculiare forma topolitica del mondo che emerge dall'esperienza della modernità, il saggio misurerà il suo sviluppo, la

21 "Soltanto con Cartesio, dopo la scuola neoplatonica e ciò che ad essa si collega, perveniamo propriamente ad una filosofia autonoma, consapevole di derivare in modo indipendente dalla ragione, consapevole che l'autocoscienza è momento essenziale del vero" (G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-1826), 4 voll., trad. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1964, vol. III, p. 66).

sua evoluzione, il suo apparente superamento a partire da quel nucleo teorico che usualmente viene rubricato con l'etichetta di "postmoderno". Il postmoderno deve essere concettualizzato in quanto epoca del post-, del dopo, ossia di ciò le cui logiche possono realizzarsi solo in virtù di un superamento – dialettico o meno – di ciò che lo ha preceduto e che esso ha oltrepassato. Al fine di analizzare questo contrasto fra le logiche moderne e quelle postmoderne, analizzeremo le riflessioni topolitiche di due pensatori centrali del XX secolo, Carl Schmitt e Michel Foucault. Se il primo è stato forse il più lucido cartografo della crisi del Moderno in quanto dispositivo topolitico di ordinamento e localizzazione, il secondo ha mostrato in che modo la molteplicità e la variabilità delle forme di potere diano luogo a una pluralità di spazi politici, problematizzando l'idea pienamente moderna della sovranità come unica forma possibile di articolazione e organizzazione politica dello spazio.

Tuttavia, la tesi che regge interamente la prospettiva postmoderna, ossia la Modernità come esperienza del passato, ci è sembrata insufficiente e da rifiutare. Nonostante riteniamo debba considerarsi una conquista del pensiero filosofico il processo novecentesco di smascheramento dell'utopia moderna all'ordine coatto razionalmente prodotto, che ha conosciuto nell'impresa genealogica di Nietzsche l'alfiere meglio piazzato²², la parte finale del saggio tenta di mostrare in che modo la logica moderna e le sue strutture, le sue strategie, per quanto entrate in una profonda crisi, siano ancora lo strumento principale attraverso cui la vita politica viene regolata e amministrata in forma spaziale. La nostra tesi dunque è che il dispositivo topolitico moderno non sia affatto superato e, per questa ragione, che non si dia la possibilità di parlare legittimamente di una topolitica postmoderna. La modernità, da questo punto di vista, si presenta come letteralmente infinita.

Per rifiutare le diagnosi postmoderne, pressoché concordi nel dichiarare la fine della modernità e il suo superamento, è necessario in primo luogo recepire la profonda complessità dell'epoca moderna. Per far ciò, a no-

22 Per la decostruzione genealogica della modernità, che culmina nella sentenza pronunciata da Zarathustra (*Got ist Tot*), si veda soprattutto F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1992, e Id., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 2007. Su Nietzsche critico della modernità rimane una lettura fondamentale J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), trad. it. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987, in particolare la "Lezione IV", dove si mostra come lo scopo dell'intera filosofia di Nietzsche sia quello di "far saltare la scorza razionale della modernità come tale" (p. 89, ma il saggio è da leggere per intero).

stro parere, è necessario allontanarsi da sentieri già ampiamente battuti, per indagare logiche che, apparentemente sotterranee, hanno in realtà svolto un ruolo fondamentale nel processo di fondazione autoconsapevole della coscienza e del soggetto moderni. È a questi scarti della teoria, a questi momenti liminari della storia della cultura, che bisogna rivolgersi in prima istanza per dotarsi di strumenti euristici adeguati alla complessità dell'epoca contemporanea la quale, tutt'altro che "postmoderna" – lo ribadiamo: se con postmoderno si intende la consumazione delle categorie e delle strutture proprie della modernità, la loro "fine" come ha teorizzato, fra gli altri Gianni Vattimo –, mostra il suo volto radicalmente e violentemente moderno, in particolare nelle modalità attraverso cui l'essere umano amministra e organizza spazialmente i suoi rapporti politici, ovvero le relazioni di potere che ogni interazione umana necessariamente stabilisce e produce. Non vi è dunque postmodernità, bensì, come mostreremo nella parte finale del saggio, un movimento dialettico non sintetizzabile fra istanze moderne e postmoderne, che deve essere interpretato nella forma di una radicalizzazione delle logiche moderne, le quali rispondono reattivamente al tentativo di superarle e consumarle.

A partire da questo irrealizzato superamento che comporta un radicalizzarsi reattivo della modernità è possibile comprendere l'orizzonte topolitico contemporaneo, che suggeriamo di definire "ultramoderno". In questo termine risuonano, in virtù dell'anfibologia del prefisso ultra-, sia il tentativo di andare oltre la modernità, di superarla, sia il suo rafforzamento violento, concreto e materiale. Solo a partire dal riconoscimento della specifica natura ultramoderna che vertebrata il mondo contemporaneo è possibile rendere comprensibili fenomeni topolitici a prima vista altamente contraddittori, ma che lo attraversano e lo definiscono perché trovano nelle sue logiche interne la loro condizione materiale di possibilità.

ALLE RADICI DEL MODERNO:
ONTOLOGIA POLITICA DEL MARE



MARE LIBERUM

Una linea minore, utile per mettere a fuoco il problema della costituzione e dell'emergere di un impianto categoriale propriamente moderno, attraversa, in maniera sotterranea ma decisiva, il dibattito seicentesco intorno alla sovranità o libertà dei mari. In questo capitolo ricostruiremo alcune tappe fondamentali di questa storia, mostrando come l'elaborazione teorica di determinate strutture proprie della modernità debba comportare in primo luogo un'analisi di quella relazione "elementare", su cui tanto ha insistito la filosofia contemporanea, fra la dimensione tellurica e quella marittima, fra le potenze atlantiche e quelle continentali, fra la terra e il mare¹.

Nel 1609 Ugo Grozio licenzia per l'editore di Leida Elzevier un breve libretto, dal suggestivo e fortunato titolo *Mare liberum*. Il testo, in realtà, era l'estratto di un'opera più ampia, il *De iure praedae Commentarius*, i cui temi confluiranno in seguito in uno dei testi più significativi per la filosofia del diritto moderna, ossia il *De iure belli ac pacis*. Concepito, come vedremo a breve, come scritto d'occasione, *Mare liberum* ha esercitato sulla filosofia politica e del diritto un'influenza inversamente proporzionale rispetto alla sua lunghezza². La sua importanza per il dibattito moderno è tale da poterlo legittimamente considerare uno dei testi paradigmatici per indagare e comprendere il rapporto tra spazio e potere in età moderna.

Per cogliere l'importanza teorica e politica del testo di Grozio è innanzitutto opportuno inquadrarlo all'interno del classico filone seicentesco della letteratura sulle terre recentemente scoperte e, soprattutto, nel corrispondente dibattito sul diritto o meno alla libera navigazione. Il proliferare di libri, scritti d'occasione, narrazioni, resoconti di viaggi, corrispondenze, materiale giuridico sulle Indie non trova la sua ragione fondamentale in

1 Questa spettacolare dialettica elementare, com'è noto, sarà al centro dell'opera di Carl Schmitt, in particolare nei celebri saggi *Land und Meer* (1942) e *Der Nomos der Erde* (1950).

2 L'osservazione è di D. Armitage, *Introduction*, in H. Grotius, *The Free Sea* (1609), Liberty Fund, Indianapolis, 2004.

un interesse squisitamente storico, antropologico o financo etnologico: le ragioni di tale bulimica produzione sono perlopiù di natura politica, e affondano le radici in una capitolazione imprudentemente consegnata dalla regina Isabella a Cristoforo Colombo.

Il 30 aprile 1492 Isabella I di Castiglia mette per iscritto la seguente dichiarazione: “vi facciamo nostro Vicerè, e Governatore, e dopo i vostri di i vostri figliuoli, e discendenti, e successori, l’un dopo l’altro, delle dette Isole, e Terra ferma, scoperte e da scoprire in detto mare Oceano nella parte delle Indie”³. Dopo l’inatteso realizzarsi dell’impresa dell’ammiraglio genovese, l’intelligenza filo-ispánica fu messa in allarme. Era necessario produrre argomenti che negassero sul piano giuridico i diritti acquisiti da Colombo sulle terre scoperte, in modo da poterli consegnare interamente alla Corona Spagnola. In soccorso dei reali spagnoli giunse il pontefice Alessandro VI, che il 4 maggio 1493 emanò la *Bolla Inter Caetera*. L’ambiguità retorica del seguente passaggio della *Bolla* è decisiva:

[a]ffinché voi possiate intraprendere un’impresa di tale importanza con maggior celerità e sicurezza, dotati largamente del favore Apostolico, noi vi doniamo, concediamo e destiniamo – per nostra propria volontà, non in seguito a vostre richieste od a suppliche presentateci da altri in tal senso a vostro nome, ma esclusivamente per la nostra liberalità, sicura conoscenza e pienezza del potere Apostolico, per l’autorità dell’Onnipotente Iddio conferitaci nella persona di san Pietro, e per il Vicariato di Gesù Cristo che noi assolviamo in terra – tutte le isole e terre ferme scoperte e da scoprire verso occidente e mezzogiorno, tirando e disegnando una linea dal polo artico, cioè da settentrione, al polo antartico, cioè a mezzogiorno, sia che le terre ferme e le isole trovate o da trovare siano verso le Indie o verso qualsiasi altra parte, la quale linea disti dal gruppo delle isole generalmente note col nome di Azzorre e del Capo Verde, cento leghe verso Occidente e Mezzogiorno (*o che da qualche altro re o principe Cristiano non siano venute in possesso dal dì del natale di Cristo dell’altro anno, quando esse vennero scoperte*).⁴

Questo passaggio ebbe una funzione determinante nella produzione della mole di scritti sul problema delle nuove terre americane. Alessandro VI presenta nella sua *Bolla* quella che Schmitt definirà in *Der Nomos der Erde* una linea globale (*globale Linie*): una linea che divide il mondo, lo riparti-

3 Citato in D. Fernando Colombo, *Le Historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo per D. Fernando Colombo suo figlio*, a cura di R. Caddeo, Alpes, Milano, 1930, vol. I, pp. 252-253.

4 Citato in T. Filesi, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Cairolì, Como, 1968, p. 119 (corsivo nostro).

sce fra le varie potenze e, nel far ciò, lo rende interamente politico. La geografia e la cartografia del mondo diventano funzioni della sua spartizione fra le potenze intente ad accaparrarselo, e ogni punto del globo si trasforma per questa ragione in un potenziale teatro di guerra.

Per quanto furono numerose le linee globali prodotte dalla modernità (la divisione del mondo messa a punto del trattato di Tordesillas, la *raya* del trattato di Saragozza, le linee d'amicizia inaugurate dal trattato di Cateau-Cambrésis, etc.), la linea della *Inter caetera divinae* ha un ruolo particolare nella storia topolitica del mondo, che deriva dalla struttura logica della *Bolla*. Infatti, la donazione di Alessandro VI non è esplicitamente presentata in forma assertiva, sì mediata dallo schema logico-inferenziale del *modus ponens*; schema che può essere facilmente sovrapposto all'argomentazione della *Bolla*. Se si fosse dimostrata l'esistenza di un regno cristiano nell'America precolombiana, allora esso sarebbe stato garantito in eredità a chi si fosse dimostrato discendente del regno americano, e nella fattispecie alla Corona Spagnola. La posta in gioco era dunque l'esistenza di un regno cristiano nell'America precolombiana. Bisognava trovare la premessa di questo storicamente e politicamente cruciale *modus ponens*.

Così strutturata, la *Bolla* esprimeva la necessità di fondare logicamente e storicamente la non-novità del Nuovo Mondo. Da questo punto di vista le nuove terre, in perfetta coerenza con l'adagio dell'Ecclesiaste, dovevano essere considerate semplicemente una riscoperta di un territorio che era già stato compreso dalla sapienza biblica: il principio di legittimazione doveva essere il biblico *nihil sub sole novum*. Dimostrata l'originaria cristianizzazione delle Americhe, la capitolazione non avrebbe più avuto alcuna validità, in quanto la Corona Spagnola sarebbe stata erede legittima delle terre americane per mandato pontificio. La necessità logico-politica di tale dimostrazione aprì in questo modo la strada al florilegio di discussioni riguardanti, in senso stretto o in senso lato, la *novitas* del Nuovo Mondo⁵.

La scoperta del *Nuevo Mundo* non fu tuttavia solamente il motivo della mobilitazione inedita della classe intellettuale europea, affannata a fondare scientificamente e non solo attraverso il mero uso della forza il dominio sui territori americani. Essa, infatti, rappresentò anche l'occasione per affrontare su un piano strettamente teorico e concettuale una serie di questioni che, ammantate della patina della fredda riflessione filologico-storica, esu-

5 Sul significato politico dell'antichità del Nuovo mondo cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 15-176.

lavano dalla specificità del tema, riconsegnandolo piuttosto a una prospettiva teorica topolitica generale. Ecco alcune questioni di tal fatta: quali sono i principi di possesso di uno spazio? Come si fonda il diritto di dominare? È possibile un uso condiviso dello spazio? Vi è una differenza ontologica fra spazi soggetti a un potere esclusivo e spazi sui quali è impossibile esercitare una qualsivoglia forma di sovranità? La stesura di *Mare liberum* deve essere necessariamente inquadrata all'interno di questa serie di questioni strutturalmente cruciali per una teoria topolitica.

Nel 1602 una flotta della Compagnia olandese delle Indie catturò nello stretto di Singapore la nave portoghese Santa Catarina. In seguito alla consueta vendita all'asta del bottino piratesco, la Compagnia guadagnò la favolosa cifra di 3 milioni di *guilder*. Complici lo sdegno dei mennoniti e l'invidia del regno di Spagna, nel 1604 la Compagnia venne chiamata in causa dalla Corona Spagnola. La Compagnia, per dimostrare la legittimità dell'atto di cattura, chiese di essere difesa dal celebre giurista olandese Ugo Grozio. L'atto di nascita del *De iure praedae Commentarius* ha dunque una funzione giuridico-strategica: difendere gli interessi della Compagnia olandese delle Indie e, allo stesso tempo, fondare filosoficamente il diritto di libera navigazione.

Il testo di Grozio riarticola, sotto la lente d'ingrandimento del diritto naturale, quella dimensione spaziale che i viaggi di scoperta andavano viepiù stravolgendo e rivoluzionando. Nell'estratto *Mare liberum*, infatti, Grozio non si occupa unicamente della legittimità o meno di cattura di imbarcazioni in mare aperto bensì, come recita il sottotitolo dell'opera, *de iure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio*. Si annida proprio qui la raffinatezza giuridica, che si rivelerà strategicamente decisiva, di Grozio. Dimostrare il diritto degli olandesi al commercio via mare con le Indie, infatti, equivaleva direttamente a dimostrare che "i portoghesi non hanno acquisito alcun diritto di proprietà sul mare che serve di passaggio per raggiungere le Indie"⁶. In altre parole, significava fondare in sede di filosofia del diritto l'impossibilità dell'esercizio esclusivo del potere sullo spazio marino.

Nella strategia argomentativa di Grozio, la molteplicità di temi sorti dalla controversia fra Spagnoli e Olandesi si coagula nei problemi inerenti il diritto di navigare (*ius navigandi*) e la libertà di commercio (*libertas commerciorum*). I punti fondamentali della disputa sono così descritti da Grozio:

6 U. Grozio, *Mare liberum* (1609), a cura di F. Izzo, Liguori, Napoli, 2007, pp. 138-139.

se il vasto e illimitato mare debba costituire un'appendice di un solo regno, anche il più grande di tutti; se davvero il diritto di qualche popolo possa impedire ad altri popoli che lo desiderano, di vendere, di scambiare merci, insomma di comunicare fra loro; se qualcuno possa donare quello che non gli è mai appartenuto, o impadronirsi a titolo di scoperta di ciò che era già proprietà di un altro; o se una palese ingiustizia, perpetrata da lungo tempo, crei un qualche diritto.⁷

Lo sfondo giuridico dell'argomentazione groziana è ovviamente lo *ius gentium*, fondato a partire dalle riflessioni classiche sul diritto naturale, e sul quale si costruirà la dottrina moderna del giusnaturalismo. Esso, ricorda Grozio, non può in alcun modo essere scavalcato: la violazione di principi razionali, espressione di quel Dio che "parla per mezzo della natura"⁸, implicherebbe infatti "il rifiuto della stessa società del genere umano"⁹. La riflessione groziana sullo spazio marino è dunque interna alla prospettiva di un originario diritto naturale che, come viene ancora sostenuto nei *Prolegomena al De iure belli ac pacis*, esisterebbe "anche nel caso concedessimo che Dio non esista"¹⁰. Secondo Grozio l'essere umano è naturalmente dotato di un peculiare *appetitus societatis*, innato e normato dalla ragione. Questo istinto modula, articola e connette, nell'uomo, razionalità e socialità. Il primo colpo in difesa della Compagnia olandese è sferrato assumendo questo istinto naturale come norma regolativa della vita sociale dell'uomo poiché, se lo si accetta, non risulta possibile impedire, frenare, contenere il commercio delle genti. L'uomo, infatti, è essenzialmente un essere sociale; impedire o limitare il commercio, che è uno strumento della socialità, si configurerebbe come un agire contrario ai dettami del diritto naturale. Grozio, in questo modo, ritiene di fondare filosoficamente il libero commercio come uno dei diritti fondamentali dell'individuo e delle genti.

La potenza argomentativa dell'olandese non è però ancora esaurita. Dopo averne dimostrata la necessità naturale, Grozio si domanda in quali spazi il libero commercio possa essere praticato secondo le leggi del diritto naturale. Ossia, ponendo in altri termini la questione: quali spazi sono *naturalmente* destinati al commercio? Secondo Grozio la libertà di commercio, così come ogni attività dell'essere umano, trae dallo spazio la propria condizione di possibilità. Lo spazio è misura dell'agire umano, e

7 Ivi, pp. 105-106.

8 Ivi, p. 109.

9 Ivi, p. 110.

10 Id., *Prolegomeni al De iure belli ac pacis* (1625), trad. it. S. Catalano, Palumbo, Palermo, 1941, p. 57.

di conseguenza la possibilità o meno di un libero commercio deriva dalla materialità spaziale sulla quale viene praticato. Grozio, insomma, concepisce lo spazio come la condizione di possibilità dell'esercizio del libero commercio: così interpretato, *Mare liberum* investe direttamente il problema filosofico e politico dell'amministrazione e del controllo di uno spazio, nonché della regolamentazione dei suoi possibili usi.

Oltre a ciò, in Grozio troviamo una teoria dei rapporti fra spazio e agire umano che, per la sua radicalità e peculiarità, costituisce un vero e proprio paradigma topolitico. La prospettiva groziana, infatti, è caratterizzata da una esplicita ontologia topolitica, perché è la conformazione geofisica dello spazio a determinare cosa il soggetto possa fare e cosa non possa fare. Vi è qui uno scarto radicale rispetto all'idea della modernità come epoca del riconoscimento della sovranità assoluta dell'Io e dell'individuo. Ponendo l'accento sulla dimensione geografica dello spazio, sulla sua connotazione ontologica, appare evidente come all'arroganza moderna del soggetto onnipotente, la cui prestazione filosofica fondamentale è l'Io penso cartesiano¹¹, Grozio contrapponga una sobria constatazione della inemendabilità della realtà e della sua resistenza nei confronti dell'agire del soggetto.

Questa peculiare ontologia topolitica sviluppata in età moderna recuperava in maniera funzionale e strategica una serie di categorie elaborate dal diritto romano. In Francisco de Vitoria, ad esempio, la ripresa del vocabolario romanistico serviva a dimostrare l'impossibilità da parte di una potenza, nella fattispecie la Corona Spagnola, di dichiarare il diritto di possesso sulle terre americane recentemente scoperte in virtù del titolo dello *ius inventionis*¹², il diritto del primo occupante¹³. Nella *Relectio de Indis* leggiamo:

-
- 11 Sul *cogito* cartesiano come fondamento del moderno e sulle sue interpretazioni filosofiche si veda R. Morani, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- 12 Sull'opera di Francisco de Vitoria, e in particolare sulla sua riflessione "americana", si vedano i seguenti testi: *La Etica en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, a cura di D. Ramos et al., Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1984; A. Spindler, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2015; *The Concept of Law (Lex) in the Moral and Political Thought of the "School of Salamanca"*, ed. by K. Bunge, Brill, Leiden, 2016.
- 13 Cfr. L.G. Robertson, *Conquest by Law. How the Discovery of America Dispossessed Indigenous Peoples of Their Lands*, Oxford University Press, New York, 2005; H.M. Kinsella, *The Image Before the Weapon. A Critical History of the Distinction between Combatant and Civilian*, Cornell University Press, Ithaca, 2011, pp. 53-81 ("Civilization and Empire: Francisco de Vitoria and Hugo Grotius").

[u]n altro titolo potrebbe farsi valere: il diritto della scoperta. Al principio non si adduceva altro come pretesto, e soltanto con questo primo titolo Colombo il genovese intraprese il viaggio in mare. Sembra che questo titolo sia valido, in quanto le cose che giacciono abbandonate sono, per diritto naturale e per diritto delle genti, del primo occupante. Ed essendo stati gli spagnoli i primi a trovare e occupare quelle terre, risulta che le posseggono legittimamente, come se avessero scoperto un deserto fino allora disabitato. Ora, poiché quei beni non mancano di un possessore, non possono essere compresi sotto questo titolo.¹⁴

Lo *ius inventionis*, argomenta Vitoria, può essere rivendicato unicamente su spazi che non appartengono a nessuno in quanto mai scoperti e, dunque, disabitati. La semplice evidenza empirica, il dato fattuale, la constatazione dell'esistenza di genti, impedisce dunque l'utilizzo della *inventio* come titolo legittimo.

Vitoria non è certo un caso isolato di questa riscoperta del diritto romano in epoca moderna. Lo stesso Grozio infatti assume, in maniera certo funzionale, alcune istanze proprie della romanistica, e in particolare la teorizzazione sulla divisione delle *res*. Nelle prestazioni giuridiche di Gaio e di Marciano, le *res* si suddividono in base alla loro esposizione o meno all'appropriazione. Nelle *Istitutiones* Gaio distingue le cose che “sono considerate essere nel nostro patrimonio o fuori dal nostro patrimonio”¹⁵, proponendo una separazione fra cose del diritto divino e cose del diritto umano. All'interno della seconda classe, Gaio oppone a loro volta le *res publicae* alle *res privatae*. Questa opposizione è centrale nella teoria delle cose propria del diritto romano. Secondo Gaio, infatti, solo a partire da una simile opposizione è possibile legittimare o meno la presa di possesso di una cosa: “non acquistiamo in base alla ragione naturale unicamente quelle cose che divengono nostre tramite consegna, ma anche quelle di cui ci impadroniamo tramite occupazione, poiché in precedenza non erano di nessuno: sono tali tutte le cose che vengono catturate in terra mare e cielo”¹⁶. Il distinguo fondamentale è, dunque, fra cose pubbliche – che non appartengono a nessuno poiché appartengono a tutti – e cose di nessuno – che momentaneamente non appartengono a nessuno, ma potenzialmente possono appartenere a chiunque. Fra le cose pubbliche Gaio annovera il mare, l'aria, le spiagge; fra le cose di nessuno gli animali selvatici, gli oggetti abbandonati, le terre disabitate, etc. La modernità mantiene pressap-

14 F. de Vitoria, *Relectio de Indis: la questione degli indios* (1538), trad. it. A. Lamacchia, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 54.

15 Gaio, *Le istituzioni*, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino, 1998, II, p. 1.

16 Ivi, p. 66.

poco integralmente l'impianto teorico di Gaio, sfruttando però allo stesso tempo il lessico più asciutto di Marciano, il quale identifica le cose permanentemente di nessuno come *res communes*, e le cose momentaneamente di nessuno come *res nullius*.

Grozio, recuperando nozioni e concetti di matrice schiettamente romanistica, rubrica lo spazio marino nella categoria delle *res communes*. Il mare è una *res* appartenente a tutti, sulla quale nessuno ha diritto a rivendicare un esclusivo diritto di possesso. Egli, tuttavia, non si limita a riappropriarsi strategicamente di un'antica casistica, ma si sforza di dimostrare il carattere comune del mare discutendone le proprietà ontologiche. In questo acuto passaggio argomentativo alberga la questione teorica fondamentale dell'intero dibattito moderno sulla sovranità del mare. Se è vero che "tutta la proprietà ha inizio dall'occupazione"¹⁷, e che "tutte le cose che sono state disposte dalla natura in modo tale che, benché se ne serva qualcuno, anche gli altri se ne possono ugualmente servire, sono oggi e devono perpetuamente rimanere nella stessa condizione nella quale la natura le ha create"¹⁸, allora nessun popolo – e, nella fattispecie, i Portoghesi – può pretendere alcun diritto di esclusività sul mare. Così come l'aria, infatti, anche il mare è *res communes*, in quanto "troppo immenso perché sia posseduto da qualcuno"¹⁹. L'argomento è logicamente stringente: se la proprietà privata, sia del singolo individuo sia dello Stato, deriva dall'occupazione, allora ciò che non è fisicamente occupabile non può essere oggetto di appropriazione. La dimensione fluida del mare, inoltre, rende impossibile costruirvi alcunché, ossia delimitare spazialmente l'esercizio della sovranità politica, la quale per essere effettuale necessita infatti di uno spazio, di un territorio, sul quale esercitarsi, manifestarsi, concretizzarsi. Le piccole porzioni acquee sulle quali la natura permette l'edificazione e, più in generale, la presenza attiva dell'*homo faber* (i moli, i litorali, le rive), rappresentano da questo punto di vista il limite che separa mare e terraferma, la soglia nella quale il divenire-mare della terra e il divenire-terra del mare permettono di esercitare temporaneamente un diritto di proprietà, che si configura come l'intervallo fra i diversi momenti di uso comune²⁰. Grozio concede, sulla scia della riflessione di giuristi

17 U. Grozio, *Mare liberum*, cit., p. 129.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 130.

20 L'edificabilità su uno spazio come variabile fondamentale del diritto di proprietà è al centro di uno dei problemi più discussi dai *Digesta*: il litorale. Il litorale definisce il limite dello stato civile, soggetto a leggi precise e stabili: oltre il litorale, nel mare aperto, possono nascere controversie giuridiche di ogni genere a

come Ulpiano e Labeone²¹, il possesso temporaneo della zona molare, ma anche in questo caso pretende l'assicurazione che l'occupazione dello spazio marino non ne impedisca l'utilizzo futuro²².

La vaghezza ontologica di questi spazi determina senza dubbio l'emergere di alcuni problemi di difficile risoluzione, connessi soprattutto alla temporalità del potere proprietario. Essi infatti passano dall'appartenere a tutti quanti, e quindi dal non appartenere a nessuno, alla possibilità di appartenere a uno solo; essendo però la riva e il litorale delle "soglie", spazi segnati da confini labili e instabili, il passaggio può essere percorso anche all'inverso: dalla proprietà di uno solo alla proprietà di tutti quanti. Questa reversibilità, tuttavia, appartiene unicamente a questi spazi ambigui e ibridi, a volte mare, a volte terra. Per quel che concerne spazi ontologicamente determinati, la dottrina groziana è molto chiara: il mare è libero in quanto la sua stessa natura ne preclude la possibilità di appropriazione.

Oltre a ciò, è opportuno rilevare che in Grozio lo spazio marino rappresenta una vera e propria messa in forma geografica dell'ipotesi logica dello stato di natura. La struttura dello spazio marino, quantomeno per come viene presentata in *Mare liberum*, presenta le proprietà di una condizione originaria, primigenia, ossia una sostanziale e permanente irrimediabilità da parte del diritto positivo. Il mare rappresenta la localizzazione empirica dello stato di natura, ipotesi solitamente appiattita su una dimensione puramente logica, relegata a esperimento mentale. Questo perché, come Grozio si premura di sottolineare, "il diritto relativo al mare è sempre rimasto quel-

causa della fluidità della *res* marina sulla quale il diritto deve essere esercitato. L'estensione del litorale, si afferma nelle *Institutiones* giustinianee, dipende dalla marea invernale. Questo determina un caso curioso: quando la marea è bassa, sul litorale si può costruire, e quindi esso è uno spazio soggetto a proprietà privata; quando la marea si alza, abbattendo le costruzioni, la zona del litorale ridiventa, nel linguaggio giuridico romano, una *res communes*, ovvero una cosa che, appartenendo a tutti, si sottrae al diritto proprietario privato. Questo significa che il litorale rappresenta uno spazio ambiguo, una soglia, che mette in crisi la dottrina delle cose proposta dai latini e, in particolare, la dottrina della proprietà privata. Sul problema fondamentale del confine del mare e del suo statuto giuridico cfr. F. Maroi, *Sulla condizione giuridica del mare e delle sue rive in diritto romano*, "Rivista italiana per le scienze", 62, 1919, pp. 151-170; N. Charbonnell – M. Morabito, *Les rivages de la mer. Droit roman et glossateurs*, "Revue de l'Histoire du droit", 65 (I), 1987, pp. 23-44.

- 21 Si veda in particolare il Tit. VIII del XLIII del *Digesto*, *Ne quid in loco publico vel itinere fiat*.
- 22 Si veda in particolare il Tit. XII del Lib. XLIII del *Digesto*, *De fluminibus, ne quid in flumine publico ripave eius fiat, quo peius navigetur*.

lo originario”²³. Questa condizione giuridica di eterna immutabilità deriva dalla natura stessa del mare: non è possibile appropriarsene fisicamente, ossia fondare stabilmente un diritto positivo geograficamente determinato. Non è possibile, insomma, fondare stabilmente su di esso lo spazio d’esercizio della sovranità politico-giuridica. In questo modo Grozio ritiene di garantire la libertà degli Olandesi a praticare liberamente l’attività commerciale, permettendo loro di sposare la massima per cui *ius gentium inter quosvis liberam esse mercaturam*.

La tesi interpretativa di uno studioso che ha esemplarmente ricostruito le dinamiche topolitiche della modernità, secondo il quale nella modernità “non è lo spazio a dar senso alla politica, ma è la politica che dà senso allo spazio”²⁴, va dunque complicata prendendo in considerazione il dibattito sull’ontologia topolitica che coinvolse la libertà dei mari, e al quale Grozio diede non solo l’avvio, sì anche un contributo teorico decisivo. Se infatti, come vedremo in seguito, la logica topolitica moderna è prevalentemente razionalistica, e dunque verifica la posizione di Galli, l’opera di Grozio, e più in generale il dibattito sulla sovranità dei mari, si presenta come un altro modo, concettualmente interessante se pur interno a un canone minore, di pensare il rapporto tra lo spazio e il potere. Qui, infatti, è l’ontologia topolitica a prevalere sulla geometria politica: la politica dà sì un senso allo spazio, lo modella e lo riarticola, ma lo spazio fisico rappresenta in ultima istanza la condizione ontologica e fisica di possibilità dell’agire politico; a partire da Grozio, l’umanità “scopre la forma e il diritto rilevati sulla *ratio* e sulla spazialità, forti di questa dimensione avvolgente e ordinabile”²⁵.

L’idea di una misura intrinseca allo spazio rappresenta dunque un momento costitutivo della costruzione categoriale della modernità, che non è unicamente figlia del gesto geometrico-politico del soggetto cartesiano, quanto piuttosto il risultato di un equilibrio dialettico, precario, fra due modalità differenti di rapporto con lo spazio. Il mare per Grozio è *liberum* in quanto ontologicamente inappropriabile, ed è precisamente la concretezza fisica delle sue proprietà a renderlo tale e a permetterne un uso all’insegna del libero commercio fra i popoli.

23 U. Grozio, *Mare liberum*, cit., p. 136.

24 C. Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino, Bologna 2001, p. 51.

25 B. de Giovanni, *La filosofia e l’Europa moderna*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 91.

MARE CLAUSUM

La pubblicazione di *Mare liberum* provocò una radicale presa di distanza da parte di intellettuali che premevano per una normativa che permettesse il controllo esclusivo dei mari da parte di singoli stati. L'impegno teorico e politico di questi studiosi si risolveva il più delle volte nell'elaborazione di complessi ed eruditissimi testi, assemblaggi di citazioni che spaziavano dalla letteratura classica a quella religiosa (rigorosamente biblica, *ça va sans dire*). Tuttavia, quando non si limitavano a essere meri esercizi di cultura libresca, queste prestazioni percorrevano un sentiero argomentativo davvero peculiare, che rappresenta il contraltare teorico di quello intrapreso da Grozio. Lo scopo del libretto di Grozio, abbiamo visto, era la definizione della libertà dei mari a partire dalla teorizzazione di uno spazio considerato come *res communes omnium*; questi autori ribattevano riconducendo strategicamente il mare alla categoria romanistica di *res nullius*. Una *res nullius*, come abbiamo visto in precedenza ricordando la casistica elaborata da Gaio e Marciano, è una cosa di nessuno, ma ancor più precisamente deve essere considerata come una cosa *non ancora* di nessuno. Il punto è intersecare la dimensione spaziale con quella temporale. Se lo spazio marino fosse stato considerato una *res nullius*, allora in virtù dello *ius occupationis*, anch'esso un titolo legittimo ripreso dal diritto romano e che veniva accettato dalla quasi totalità di giuristi e filosofi dell'epoca, sarebbe stato lecito esercitare un dominio esclusivo su di esso. Per legittimare questo passaggio bisognava però fare capitolare l'ontologia topolitica teorizzata da Grozio.

Nel 1635 John Selden, deputato inglese dalla vita politica alquanto movimentata¹, pubblicò un trattato dal titolo significativamente polemico nei confronti del testo di Grozio: *Mare clausum, seu de Dominio maris*. Per una serie di curiose circostanze il testo di Selden vide la luce solo una

¹ Per una biografia politica e intellettuale di Selden si veda il monumentale lavoro di G.J. Toomer, *John Selden: a life in scholarship*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford, 2009.

ventina d'anni dopo la sua stesura definitiva, presumibilmente conclusa nel 1618 in seguito alla richiesta di re Giacomo I d'Inghilterra di consulenza legale per le controversie sui mari che marcano prepotentemente il panorama giuridico di quegli anni². Originariamente redatto in latino, il testo verrà tradotto in lingua inglese per mano di Marchmont Needham nel 1652; l'edizione di Needham verrà poi rivista e migliorata nel 1663 e data alle stampe con il titolo definitivo *The Right of Dominion of the Sea*.

L'aggettivo *clausum*, utilizzato da Selden nel titolo originale dell'opera, qualifica immediatamente la posizione teorica assunta dall'autore sul problema della sovranità dei mari. *Clausum* deriva dal verbo latino *claudere*: chiudere, serrare, rendere inaccessibile uno spazio, anche in senso simbolico. Livio lo utilizza per descrivere l'inaccessibilità delle Alpi durante il periodo invernale (*clausae hieme Alpes*), mentre Cornelio Nepote nel *Miltiades* se ne serve per descrivere le operazioni d'assedio che cingono una città, rendendola impenetrabile (*urbem operibus claudere, obsidione claudere*). Il termine è utilizzato per contrasto anche nel senso di effrazione di un luogo, di liberazione di uno spazio: è il caso, ad esempio, del *De bello Iugurthino* di Sallustio, dove l'operazione di forzatura di una stanza chiusa è descritta come *clausa effringere*. In linea generale è molto difficile riscontrare, quantomeno negli autori latini, un uso di *clausum* riferito allo spazio marino. Questo perché, per i romani, il mare era una *res communes*; il mare, appartenendo a tutti, non può in alcun modo essere oggetto di una chiusura, di una qualsivoglia delimitazione e determinazione. Il mare dei latini è fondamentalmente *pelagus*: mare aperto, sconfinato, libero da recinzioni, spazio liscio e indeterminato.

L'opzione teorica di Selden consiste precisamente nel ribaltare questa rappresentazione: le proprietà ontologiche dello spazio marino lo rendono paragonabile alla terraferma, e l'analogia strutturale fra i due elementi permette di equipararli per quanto concerne il diritto di appropriazione e le logiche di dominio che da esso rampollano. La strategia teorica di Selden consiste nel rifiutare la specificità geografica ed elementare dello spazio marino sulla quale si fondava la tesi di Grozio, applicando viceversa la teoria classica della proprietà allo spazio in maniera indiscriminata. Selden, in questo modo, offre, sempre riflettendo sulla questione della sovranità o meno sul mare, un'opzione teorica differente per quanto riguarda il problema del rapporto tra spazio e potere, ma sempre assumendo lo spazio come

2 Per un utile inquadramento storico del dibattito si veda P. Borschberg, *Hugo Grotius, East India Trade and the King of Johor*, "Journal of Southeast Asian Studies", 30 (II), 1999, pp. 225-248.

portatore di una misura intrinseca, di una specifica ontologia topolitica che, preesistendo all'azione umana, la media, la rende possibile e la condiziona.

Così come per Grozio, anche il testo di Selden è mosso da uno specifico intento politico, ossia l'assicurazione del dominio dei mari alla Corona britannica. A tale scopo Selden dedica interamente il secondo capitale di *Mare clausum*. Lo statuto quasi commissionario del testo seldeniano suggerisce una sua evidente "compromissione" politica³, la quale potrebbe metterne in dubbio a priori l'eventuale pregnanza teorica. Se così fosse, questo argomento dovrebbe essere fatto valere, e forse in maniera addirittura più pressante, anche per l'opera di Grozio. In realtà, è semplicemente necessario prendere atto di una sobria e sensata osservazione di Pitman Potter, secondo cui "i testi di Grozio e Selden erano i prodotti di desideri personali e nazionali piuttosto che lavori di una pura e imparziale scienza giuridica"⁴. *Mare clausum*, così come *Mare liberum*, è il frutto di una contingenza storico-politica. Ambedue i testi emergono come risposte, possibili soluzioni, legittimazioni teoriche (e cioè razionali) di rapporti di forza reali. Entrambi sono, per così dire, scritti d'occasione, ma è opportuno provare ad andare oltre questa connotazione occasionale. Entrambi, infatti, in quanto figli del loro tempo, riflettono una razionalità specifica, una certa strategia di cui si è dotata la modernità per corrispondere alla "sfida"⁵ portata dalla crisi storica che ha segnato lo spazio europeo dopo la scoperta dell'America e la Riforma protestante. Diversamente dalla maggior parte dei commentatori, tesi perlopiù a sottolineare le motivazioni profondamente ideologiche del testo seldeniano⁶, è quindi interessante per il nostro discorso mostrare quali siano le argomentazioni filosofiche per mezzo delle quali viene rifiutata la posizione di Grozio⁷, poiché solo facendo emergere il nucleo teorico di

3 Per una ricostruzione della carriera politica di Selden cfr. P. Christianson, *Discourse on history, law, and governance in the public career of John Selden (1610-1635)*, Toronto University Press, Toronto, 1996.

4 P.B. Potter, *The Freedom of the Seas in History, Law, and Politics*, Longmans, New York, 1924, p. 61.

5 Sulla "sfida" come categoria politica cfr. G. Schwab, *Carl Schmitt: la sfida dell'eccezione* (1970), trad. it. N. Porro, Laterza, Roma-Bari, 1986; C. Galli, *Politica: una ipotesi di interpretazione*, "Filosofia politica", 1, 1989, pp. 19-39.

6 Si veda sul punto il datato ma significativo contributo di E.G.M. Fletcher, *John Selden (Author of Mare Clausum) and His Contribution to International Law*, "Transactions of the Grotius Society", 19, 1933, pp. 1-12.

7 Si muove in questo senso anche S. Caruso, *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 2001. Per il confronto con Grozio si veda il secondo volume, in particolare p. 603 ss.

Mare clausum si potrà notare come, in realtà, Selden si inserisca all'interno di quello che sarà l'ordine prevalente del discorso topolitico moderno.

Secondo Selden la possibilità di esercitare un dominio esclusivo sullo spazio marino non si fonda sulla mera violenza, ma trova un ambito di legittimazione nel diritto⁸. Tutto qui ruota intorno alla teoria del diritto ch'egli propone. La battaglia libresca ha come teatro di guerra la filosofia del diritto. Il diritto per Selden è norma, misura e segnale del lecito e dell'illecito. La sua particolare filosofia del diritto si discosta dunque sia dal positivismo giuridico, sia dalla tradizione propria del diritto naturale, configurandosi piuttosto come un incrocio fra le due prospettive, in un'articolata teoria che tenta di armonizzare l'irriformalità del diritto naturale con la consuetudine dello *jus gentium*. Secondo Selden esistono due tipi di leggi: le leggi obbligatorie, che comandano o proibiscono, e le leggi permissive, che ammettono la possibilità di fare qualcosa. Le seconde non sono una deroga delle prime, ma rappresentano il campo d'azione proprio dell'essere umano. Entrambe le tipologie legali hanno una natura divina (ossia non sono contrarie alla volontà di Dio e alle leggi naturali), e si manifestano razionalmente nell'operato degli individui e, soprattutto, dei popoli. Le leggi obbligatorie sono immutabili ma, nei casi in cui servano a regolare giuridicamente i rapporti fra le nazioni, possono essere oggetto di interpretazione umana. Da questo equilibrio fra normatività ed ermeneutica emerge una terza tipologia di legge, la legge civile. Essa può riguardare sia una singola nazione, sia una comunità di nazioni. A loro volta queste due tipologie di leggi civili si ripartiscono fra quelle comuni a diverse nazioni, quelle che si basano su una contingenza specifica, quelle imperative, quelle d'intervento. Questa complessa fenomenologia giuridica serve a individuare nella consuetudine e nella storicità della giurisprudenza lo statuto di naturalità di una legge. Detto in altri termini: se il diritto consuetudinario, la cui legittimità è anch'essa dimostrata affidandosi alla tradizione romanistica, contempla determinati istituti come norma fra le nazioni, allora essi non possono che risultare coerenti con il diritto naturale. Se così non fosse, infatti, bisognerebbe ipotizzare che tutti le nazioni si reggono su un'irrazionalità giuridica, su di una mostruosità legislativa, opzione che a Selden appare quantomeno paradossale, e comunque da rifiutare. Se, questo l'argomento, storica-

8 Mario Monterisi considera assolutamente disatteso il tentativo di Selden: "la teoria di Selden non è fondata in realtà sul diritto, l'abilità e l'erudizione dell'autore si sforzano di farla apparire giuridica ma essa è fondata sulla forza" (M. Monterisi, *La libertà dei mari e l'Inghilterra: saggio*, Fratelli Bocca, Milano, 1943, p. 31).

mente le nazioni non hanno messo in dubbio la liceità di un dominio sullo spazio marino, allora esso è perfettamente concepibile all'interno del diritto naturale. La ricognizione di testi biblici, trattati giuridici, racconti mitologici che vertebrano il testo di Selden serve a saldare dimensione storica e teoria pura del diritto, in un doppio movimento in cui l'una rappresenta allo stesso tempo il punto d'applicazione e la dimostrazione dell'altra⁹. Un primo corno dell'argomento sulla legittimità del dominio dei mari è, quindi, la constatazione della sua prassi storica: "la sovranità e il dominio privato del mare è stata riconosciuta e concessa (*granted*) da storici e altri scrittori quasi in tutte le epoche a principi, popoli e altri"¹⁰. Vi è, tuttavia, un altro piano dell'argomentazione seldeniana, nel quale vengono discusse e rifiutate una per una tutte le tesi ontologiche proposte da Grozio. È qui che troviamo la teoria topolitica di Selden, sostanzialmente disconosciuta dalla maggior parte della letteratura sul tema.

Grozio, come abbiamo visto, aveva enucleato tre tesi fondamentali che dimostravano per via ontologica, ossia aderendo alla natura delle cose e dunque in massimo grado alla legge divina, l'impossibilità di un dominio esclusivo sullo spazio marino. L'unità di paragone è, ovviamente, la terra, la dimensione per eccellenza del diritto proprietario. In primo luogo, la natura fluida del mare lo rende instabile e mutevole, mentre la sovranità e la proprietà si stabilizzano su una continuità temporale e ontologica. Sul mare, inoltre, non è possibile tracciare confini, il che rende impossibile l'attività giuridica di separazione delle aree di competenza e, di conseguenza, l'esercizio legittimo della sovranità politica. Infine, il mare è ampio e inesauribile, proprietà fisiche che lo caratterizzano come ontologicamente inappropriabile, poiché il diritto di proprietà può applicarsi unicamente su uno spazio determinato.

Per quel che riguarda la mobilità e la non persistenza ontologica, Selden controbatte utilizzando l'esempio classico dei fiumi. Anche i fiumi, infatti, condividono il medesimo statuto ontologico dei mari, tant'è che si potrebbe affermare che "i fiumi stessi non sono altro che mari minori, e il mare stesso (per la sua costituzione fluida) nient'altro che un fiume"¹¹.

9 Sul problema delle fonti in Selden cfr. J. Ziskind, *International Law and Ancient Sources: Grotius and Selden*, "The Review of Politics", 35 (IV), 1973, pp. 537-559, cui adde A. Berkowitz, *John Selden and the biblical origins of the modern international political system*, "Jewish Political Studies Review", 6 (I-II), 1994, pp. 27-47.

10 J. Selden, *Of the Dominion, or, Ownership of the Sea* (1635), Arno Press, New York, 1972, p. 45.

11 Ivi, p. 130.

Tuttavia, nessuno, tantomeno Grozio, ha mai dubitato che un fiume possa appartenere a un determinato popolo. Riassumendo l'argomento: se un fiume è l'oggetto possibile di un atto d'appropriazione, allora lo stesso deve potersi dire per il mare, poiché entrambi condividono la medesima struttura ontologica.

Per quanto riguarda l'argomento del confine, Selden si domanda per quale motive le rive e le sponde non possano essere considerati i confini dello spazio marino, così come lo sono per la terra "fossati, canali, siepi, barriere, file di alberi, colline fatte dall'uomo"¹². Inoltre, Selden suggerisce di assumere la terra e il mare come dipendenti l'uno dall'altro: il mare è il confine della terra, così come la terra lo è del mare. I confini fra terra e mare sono mutui, com'è peraltro proprio della natura del confine, che unisce e separa in maniera reciproca due porzioni dello spazio. Il confine è, per l'appunto, un con-fine, un limite che divide ma che allo stesso tempo tiene insieme, il punto in cui congiunzione e disgiunzione si indeterminano. Come scrive Helen Thornton: "la terra stabilisce i confini del mare, e il mare stabilisce i confini della terra"¹³.

Infine, per quel che riguarda l'argomento dell'ampiezza e dell'inesauribilità dello spazio marino, Selden nota semplicemente che il mare non è affatto inesauribile, così come non lo sono i pesci o le pietre preziose che possono essere raccolte sulle spiagge. Effettivamente stranisce che Grozio utilizzi un argomento così debole e che Selden si cimenti nel confutarlo, non bollandolo semplicemente come banalmente falso. A voler essere più accorti, tuttavia, bisogna sottolineare come in questione vi sia anche uno slittamento prospettico dal Grozio di *Mare liberum*, scritto importante ma pur sempre d'occasione, a quello del *De Iure Belli ac Pacis*, una specie di summa del pensiero filosofico e giuridico dell'olandese. Selden, terminando *Mare clausum* dopo la pubblicazione di *Mare liberum*, ma pubblicandolo solo dopo aver letto il *De Iure*, poteva infatti apprezzare la distanza che Grozio prese dalla sua stessa opera giovanile e sfruttarla a suo favore. Nel *De Iure* Grozio argomenta a favore della possibilità di esercitare giurisdizione (non proprietà) sullo spazio marino di competenza di uno specifico Stato. Lo scopo di tale concessione è tutelare le attività di pesca, consentire prelievi fiscali e combattere la pirateria. Gli argomenti addotti nel *De Iure*, dunque, possono valere contro lo stesso *Mare liberum*. Il giovane Grozio è confutato dal Grozio maturo. Ed è lo stesso Grozio, in

12 Ivi, p. 135.

13 H. Thornton, *John Selden's Response to Hugo Grotius: The Argument for Closed Seas*, "International Journal of Maritime History", 18 (II), 2006, p. 119.

una lettera datata 20 maggio 1637 e indirizzata al giurista tedesco Joachim Camerarius, ad affermare che la prospettiva di *Mare liberum* era stata viziata eccessivamente dalla sua giovane età (*Fuit enim meum opus de Mari Libero optimo scriptum in patriam animo, sed aetate juvenili*). Selden, nell'evidenziare le ingenuità del testo del 1609, ha così buon gioco nel mettere in cattiva luce l'avversario, tacciato giustamente di incoerenza. Tuttavia, le differenti posizioni groziane derivano dalla diversa teoria del diritto che fonda i due testi. Se, infatti, in *Mare liberum* la legge naturale era considerata il riflesso perfetto dell'ontologia, dunque assolutamente immutabile e incontrovertibile, nel *De Iure* il diritto si cristallizza nel consenso comune che fa capo alla volontà di tutti. Ciò permetteva così a Grozio di incorporare una teoria, pur sempre blanda, della sovranità sui mari in una teoria del diritto naturale.

Questa è, tuttavia, storia delle idee giuridiche, ed esula dal nostro interesse (e dalle nostre competenze). Per quanto riguarda la connessione teorica fra spazio e potere, possiamo ricapitolare un paio di punti importanti che emergono dallo scontro intellettuale fra Grozio e Selden. In primo luogo, nella modernità emerge una prospettiva ontologica che fa derivare dallo spazio geografico la possibilità dell'agire politico, e non il contrario. Non è il gesto sovrano a segnare lo spazio, ma è quest'ultimo a esibire una misura che contiene quell'autofondazione del soggetto che sarà, almeno da Cartesio in poi, il carattere specifico della modernità filosofica. Lo spazio si configura come ciò che segna il limite del soggetto, il quale non è assolutamente plenipotenziario sul mondo naturale, ma ad esso deve riuscire ad adattarsi. Ciò che il confronto fra Grozio e Selden fa emergere, dunque, è una linea minoritaria percorsa dal pensiero moderno verso l'elaborazione di una topolitica ontologica.

Oltre a ciò, i due paradigmi fondamentali del rapporto fra spazio e sovranità politica, pur derivando entrambi le proprie ragioni dal campo dell'ontologia, danno luogo a una sorta di stallo teorico e retorico. La *bataille des livres*, che segnerà il XVII e il XVIII secolo, sarà determinata da un continuo oscillare, dettato dalle contingenze politiche, da un'opzione all'altra. Perché è interessante questa sorta di arresto dialettico? Perché, come vedremo, verrà superata sfondando il campo dell'ontologia topolitica per abbracciare quello della geometria topolitica. Emergerà, per uscire dallo scacco ontologico delle prospettive seicentesche, una razionalità che scopre nel soggetto, nella sua prassi concreta, e non più nella natura dello spazio, il primo motore dell'agire politico. Ma questo armamentario propriamente moderno si affermerà, per l'appunto, solamente come la risposta a una crisi, a uno stallo. La modernità risulta così costituirsi come la

risultante di due prospettive teorico-politiche differenti sullo spazio, tenute insieme da una dialettica profondamente conflittuale che ha i propri poli antitetici nell'ontologia, ossia nello spazio come misura, e nella geometria, ossia nel soggetto come autore del gesto che determina autonomamente un'azione sullo spazio.



TEORIA DEL CANNONE: DALL'ONTOLOGIA DELLO SPAZIO ALLA FISICA DEL POTERE

Nel 1612, pochi anni dopo la pubblicazione di *Mare liberum*, l'italiano Paolo Sarpi, consultore in materie giuridiche della Repubblica di Venezia, pubblica cinque scritture sotto il titolo di *Il dominio del Mare Adriatico della Serenissima Repubblica di Venezia*, inserendosi così a pieno titolo nella *bataille des livres*. Così come per Grozio e Selden, anche nel caso di Sarpi una contingenza storico-politica fu l'occasione per una riflessione dalla quale è possibile far rampollare profonde implicazioni teoriche sul rapporto tra spazio e potere. Più specificamente, Sarpi si trovò a fronteggiare, in qualità di intellettuale organico, il progressivo acuirsi dell'influenza arciducale, pontificia e spagnola sul Golfo Adriatico¹. Tale influenza non comportava solamente una progressiva intensificazione militare, con il tentativo da parte dei nemici della Serenissima di esercitare un predominio sulla zona adriatica, ma passava anche da un florilegio di testi che mirava a mettere in crisi le prerogative veneziane sul Mar Adriatico. Roberto Cessi così sintetizza la situazione problematica in cui si trovava la Serenissima: "triplice pretesa, quella ecclesiastica, quella territoriale, quella marittima, accerchiava e avviluppava la Repubblica in una sfrenata voluttà di demolizione, con le armi in pugno, dopo aver vibrato il tremendo colpo delle censure spirituali, e aver riversato sopra la politica veneziana l'ignominia di maledica propaganda e la irrisione di meschina letteratura"². Sarpi, figura di spicco dell'ambiente culturale e religioso veneziano, si trovò nella difficile posizione di dover difendere con le armi della teoria la tesi del dominio del mare da parte della Repubblica. Come giustificare l'esclusività dell'esercizio del potere, nella fattispecie giuridico e fiscale, su quel determinato spazio? E, più in generale, con quali argomenti fondare l'esercizio legittimo del potere politico, economico e giuridico sullo spazio?

1 In generale si veda B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia (1500-1620)*, 2 voll., trad. it. P. Pavanini, Il Veltrò, Roma, 1982.

2 R. Cessi, *La Repubblica di Venezia e il problema Adriatico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1953, p. 198.

Alcune figure dell'intelligenza veneziana, come Vincenzo Stella e Marcantonio Pellegrini, avevano avanzato alcune proposte in tal senso. Tuttavia, causa anche lo scarso spessore teorico e speculativo dei loro scritti, questi tentativi si erano risolti in un nulla di fatto, ed erano stati presto abbandonati. Gli avversari filosofici erano Francisco Vitoria e Ugo Grozio, autori che avevano messo in campo teorie particolarmente convincenti – certo sfruttando un *principium auctoritas* particolarmente sentito all'epoca –, e le loro idee erano vigorosamente penetrate nell'immaginario politico europeo. Sarpi, dunque, dovette superare il mare magnum delle modeste proposte dei suoi conterranei, al fine di elaborare una dottrina in grado di reggere il confronto teorico con quel concetto di libertà dei mari che, grazie al genio giuridico di Grozio, si andava imponendo e a poco a poco stabilizzando.

Nella dedica al Serenissimo Principe Sarpi illustra la costruzione del testo e i suoi obiettivi:

[I]a prima delle scritture tratterà il vero titolo e possesso, dei quali questo dominio consta, mostrando che non è acquistato, ma nato insieme con la Repubblica, conservato e aumentato con la virtù delle armi e stabilito con la consuetudine, che eccede ogni memoria. La seconda sarà di dimostrare non esser né vero, né utile il dire che la Serenissima Repubblica abbia il dominio del mare per privilegio di Papa o d'Imperatore – e nemmeno per prescrizione. La terza considerazione sarà di vedere se il dominio del mare comprenda i seni, porti e altri ridotti, inclusi i lidi ancora; e se questa giurisdizione si estenda a statuire ed imporre leggi ai naviganti, facendo quelle ordinanze che ricerca la pubblica utilità, a punir i delitti commessi in mare e imporre gravezze a quelli che si valgono dell'uso di esso. La quarta sarà di esplicare e risolvere le opposizioni che da alcuni vengono fatte in contrario. Nella quinta metterò insieme le ragioni particolari e proprie della Sacca delle Fornase, detta da alcuni abusivamente Sacca di Goro.³

Il primo titolo presentato da Sarpi si fonda, come sarà poi nella teoria del diritto di Selden, su di un intreccio di storicità e diritto naturale, per cui il diritto consuetudinario ricopre una funzione allo stesso tempo normativa e descrittiva. La descrizione della storicità del dominio veneziano sul Golfo Adriatico è, infatti, allo stesso tempo la ragione della sua capacità prescrittiva: “il vero titolo, per la quale la Serenissima Repubblica ha il dominio del mare, è quello stesso per quale ella ha la sua libertà – sicché al principio del suo nascimento, per una stessa causa, ella nacque libera ed ebbe imperio marittimo: e questa causa fu l'esser edificata e costruita in mare, che

3 P. Sarpi, *Dominio del Mare Adriatico della Serenissima Repubblica di Venezia* (1612), a cura di T. Scovazzi, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 53-54.

allora non era sotto il dominio di alcuno”⁴. L’argomentazione sarpiana si muove dunque lungo due binari destinati asintoticamente a toccarsi: da un lato, la nascita di Venezia è storicamente in rapporto con l’acquisizione di territori liberi contigui allo spazio marino e, di conseguenza, con l’insediamento dei primi popoli su di essi; dall’altro lato, lo *ius gentium* contempla, nel caso di insediamento in zone di incompetenza sovrana, lo scaturire immediato del diritto di esercitare una forma di sovranità esclusiva su di esse.

Non è particolarmente interessante l’errore storico di fondo, peraltro riconosciuto dallo stesso Sarpi, per il quale i territori veneziani erano da considerarsi *res nullius*: essi, infatti, anticamente erano di pertinenza del popolo romano. “L’impero di tutto l’Adriatico – scrive Sarpi – per molti secoli innanzi il nascimento di Venezia fu del popolo romano”⁵. Mossa primariamente retorica dunque, che nulla aggiunge in sede di teoria. Quel che preme sottolineare all’interno di una teoria topolitica è piuttosto l’insistenza di Sarpi sul piano concreto dell’agire umano che legittimerebbe il dominio veneziano. A questo proposito, Sarpi sviluppa una originale e innovativa teoria del possesso, che segnerà lo sviluppo del dibattito sulla sovranità dei mari e dalla quale, come vedremo, muoverà Cornelius van Bynkershoek per elaborare un paradigma radicalmente differente rispetto all’ontologia topolitica al centro della disputa fra Grozio e Selden.

Per Sarpi il possesso è determinato dalla capacità di protezione di uno spazio. Questo è il punto decisivo. Il possesso di una *res*, per essere legittimo, deve poter coincidere con la capacità di difenderla. Il vero motivo per cui i territori veneziani, ivi compreso il Golfo Adriatico, possono realmente dirsi veneziani, è che la Repubblica ha da sempre promosso la loro difesa e protezione, caldeggiando imprese belliche nei confronti di coloro che avessero tentato di impossessarsene. Il dominio su spazi liberi, su *res nullius*, è sì in prima istanza legittimo per diritto naturale, ma deve essere consolidato e potenziato storicamente mediante un esercizio fisico del potere su quei territori. Non può essere impugnato una volta per tutte lo *ius primae occupationis*: per poter valere giuridicamente, per essere cioè legittimo, il dominio sullo spazio deve essere costantemente riattivato. La *consuetudo* cui fa riferimento Sarpi è dunque il mantenimento storico di un diritto acquisito in prima istanza in forza del diritto naturale. Lo spostamento dell’ordine di discorso compiuto da Sarpi risulta qui decisivo. Piuttosto che insistere sulla dimensione puramente giuridica e teologica del potere, della sovranità, della legge, Sarpi compie una mossa che anticipa di

4 Ivi, p. 54.

5 Ivi, p. 55.

un paio di secoli quella revisione paradigmatica delle teorie del potere che determinerà la produzione foucaultiana degli anni Settanta del XX secolo, e che modificherà radicalmente l'approccio filosofico e politico a tali questioni. In Sarpi ciò che realmente conta non è più solamente il diritto, ma esplicitamente il piano concreto dei rapporti materiali di forza fra le diverse potenze in gioco.

Tale slittamento concettuale produce, ovviamente, tutta una serie di questioni che investe direttamente una teoria dei rapporti topolitici. Qual è, ad esempio, il livello di difesa minimo necessario per poter far valere il diritto di possesso su un territorio? Come può essere misurato? Può essere codificato una volta per tutte, oppure deve essere di volta in volta ridisegnato e ricalibrato in rapporto alla concretezza dei conflitti fra potenze che insistono su un medesimo spazio? La decisa virata concettuale compiuta da Sarpi, insomma, apre alla discussione moderna sul rapporto primariamente fisico, e solo in seconda istanza giuridico, astratto e normativo, fra spazio e potere.

La prospettiva di Sarpi, che insisteva sul tema della difesa come potenziale unità di misura del problema teorico e politico del rapporto tra spazio e potere, rimarrà perlopiù lettera morta nel corso del Seicento, per ritornare prepotentemente in auge nel secolo successivo. Essa, infatti, se compresa nel suo significato squisitamente teorico e concettuale, trascende la dimensione empirica del problema veneziano, e rappresenta un paradigma teorico generale del rapporto tra lo spazio e il potere. Se la legittimità giuridica del dominio su un determinato spazio passa dalla capacità di difenderlo, allora non si tratterà più di analizzare le specificità ontologiche dei differenti spazi. Da questo punto di vista, infatti, la differenza fra terra e mare al centro delle prestazioni topolitiche di Grozio e Selden risulta assolutamente irrilevante. Questo perché non sarà più lo spazio a esibire una misura intrinseca, ma sarà il soggetto a fondarla attraverso il suo agire. Non vi sarà, insomma, alcuna ontologia topolitica, perché il rapporto fra spazio e potere non si fonderà più sulle proprietà naturali, fisiche, ontologiche dello spazio.

In Sarpi tale livellamento elementare degli spazi ha occorrenze testuali esplicite. Il veneziano afferma in maniera lapidaria che "ogni dominio consta di titolo e possesso"⁶: ogni dominio legittimo è, insomma, il punto in cui la teoria del diritto (titolo) interseca la concretezza dell'esercizio materiale della forza (possesso), *qualunque* sia lo spazio preso in considerazione. Non è più la natura dello spazio, la sua differenza elementare, a definire la possibilità o meno di esercitare un potere su di esso; viceversa,

6 Ivi, p. 66.

la sovranità politica si legittima solo e soltanto a partire dal suo esercizio concreto e materiale all'interno dell'ordine del diritto naturale.

Nella fattispecie, Sarpi individua sette condizioni per il titolo e quattro per il possesso. Per quanto riguarda il titolo del dominio, esse sono:

che non è in alcun modo acquistato, ma è nato con la Repubblica e con la libertà sua in acque libere, non soggette allora a giurisdizione di alcuno; [...] che si è aumentato e dilatato per legittime occasioni sopra le acque lontane, dopo che furono abbandonate da chi le possedeva e restarono senza padrone, che vi avesse giurisdizione; [...] che è conservato con la virtù delle armi, con spargimento di sangue, profusione di tesori [...]; che è confermato da lunghissima consuetudine, il principio della quale supera ogni memoria.⁷

A queste condizioni essenziali se ne aggiungono tre che, sebbene non intrinseche, intervengono a rafforzare la legittimità del dominio della Serenissima: "l'assenso di molti Principi [...]; il testimonio degli storici [...]; l'attestazione e approvazione dei giureconsulti"⁸.

Per quanto riguarda il possesso, le condizioni elencate da Sarpi sono estremamente specifiche e si riferiscono esclusivamente al caso veneziano: l'elezione continua di magistrati e del Capitano del Golfo, la difesa armata del Golfo adriatico, l'introduzione di leggi sulla navigazione a tutela dei naviganti, la riscossione di tasse e imposte. La sovranità, per come emerge dalla teoria di Sarpi, ha dunque un carattere anfibio: da un lato è assoluta, nel senso che si esercita in maniera esclusiva; dall'altro lato è relativa, nel senso che per essere legittima deve essere verificata attraverso un suo continuo esercizio. La storia adriatica costituisce in tal senso la prova di questa natura duplice della sovranità: "l'Imperatore è stato padrone del mondo romano, mentre che ha avuto le forze terrestri da dominarlo; e del mare, mentre che ha avuto forze marittime per difenderlo e custodirlo. Quando non ha avuto più forze, con che tenere e guardare il mare, quello è restato senza padrone e passato poi nel dominio di chi, avendo forze, ha preso a custodirlo e proteggerlo"⁹. In questo passaggio significativo si cristallizza il senso del paradigma topolitico teorizzato da Sarpi. I titoli del sovrano, padrone di terra e mare, diventano "laschi e cadaverici" se non vengono confermati e costantemente riattivati attraverso l'esercizio della forza a tutela delle zone di propria competenza. Poiché non trova più il proprio fondamento sul pia-

7 *Ibidem.*

8 *Ivi*, pp. 66-67.

9 *Ivi*, p. 74.

no ontologico, la sovranità storicamente non è data una volta per tutte, ma deve essere continuamente ribadita, verificata e riattivata.

Sarpi, insomma, descrive una forma di potere immanente al suo esercizio. Per poter essere legittimamente esercitato, esso non necessita né di una filiazione dalla trascendenza della divinità, né di una misura intrinseca allo spazio. Non vi è alcuna teologia politica e nessuna ontologia politica, ma un crudo realismo politico e una forma, per quanto ancora blanda e non sistematicamente tematizzata, di fisicalismo del potere. Le pratiche di difesa del territorio, il suo governo, integrano attivamente la nozione giuridica di sovranità, e fanno apparire la distinzione geografica fra terra e mare, cara ai giusnaturalisti, nient'altro che una "chimerica separazione"¹⁰.

Come abbiamo visto, il XVII secolo rappresenta un periodo decisivo per la messa in forma del dibattito sulla libertà e sovranità dei mari. Il nodo cruciale del problema, con la significativa presa di posizione di Sarpi, era un posizionamento della disputa sul terreno paludoso dell'ontologia. È lo spazio, con la sua conformazione geofisica, a definire l'azione politica, e non viceversa. Abbiamo definito questo paradigma un'ontologia topolitica.

Nel XVIII secolo, come abbiamo rilevato poc'anzi, l'ordine del discorso muta sensibilmente. Si assiste a un netto cambio di paradigma, per cui gli autori impegnati nel dibattito non considerano più la specificità della dimensione marina, e dunque la caratterizzazione ontologica e materiale dello spazio, come una costante imprescindibile. La strategia, piuttosto, diventa quella di elaborare teorie che mirino a rendere legittima l'appropriazione, e dunque il dominio, su porzioni determinate di spazio marino. Per permettere ciò, bisogna pensare il mare come uno spazio ripartito. La strategia teorica degli autori del XVIII secolo è da questo punto di vista molto precisa: ignorare le specifiche differenze ontologiche fra i vari spazi, in modo da poter insistere unicamente sulle modalità legittime di esercizio del potere su di essi. Spostare il focus della teoria dallo spazio come trascendentale materiale dell'agire umano all'agire umano in sé.

Il vero nerbo del problema diventa ora la definizione delle modalità attraverso cui un certo lembo di spazio, un qualche pezzo di mondo, possa legittimamente essere rivendicato come proprio. Tuttavia, per non essere catapultati in una sorta di *bellum omnium contra omnes*, in un conflitto semplicemente spostato dalla terra al mare, era necessario tentare di fissare oggettivamente lo spazio entro cui l'esercizio del potere potesse considerarsi legittimo. Senza questa determinazione oggettiva – che non si trova

10 Ivi, p. 80.

più nello spazio –, il conflitto rischiava di risolversi in un mero scontro tra molteplici volontà di potenza. Il cuore del dibattito settecentesco sul problema dei mari diventava così il tentativo di strutturare delle modalità di difesa dello spazio marino, ovvero delle pratiche per tutelare il possesso di uno spazio che veniva oramai pacificamente equiparato a una qualsiasi *res*. Il punto cruciale del dibattito diventava, dunque, quale dovesse e potesse essere l'estensione di tale spazio. Andava sostituendosi all'ontologia topologica quella che potremmo definire una geometria topologica.

Thomas Fulton, in un classico della letteratura sulla storia politica marittima, sintetizza così le linee guida teoriche del dibattito settecentesco: “era chiaramente stabilito che tutti gli stati possiedono diritti sovrani su quelle parti di mare che bagnano le loro coste, per quanto non ci fu mai, e mai ci fu stato, un accordo universale sulla precisa natura di quei diritti, così come sull'estensione del mare che era così oggetto di appropriazione”¹¹. Data la vaghezza naturale del mare, la sua indeterminatezza ontologica, era necessario trovare un criterio il più oggettivo possibile per determinare l'estensione legittima dell'esercizio del potere di giurisdizione su di esso.

È necessaria a questo punto una precisazione d'ordine storico-culturale. Una simile impostazione del problema non era affatto nuova. In territorio italico circolavano già verso la fine del XIV secolo dottrine giuridiche che andavano nella direzione di un'articolazione fisica e materiale dello spazio marino occupabile, di una sua compartimentazione funzionale. Bartolo di Sassoferrato ad esempio, nel *Tractatus de Fluminibus*, aveva affermato che uno Stato può far valere la propria giurisdizione entro cento miglia dalla costa, oppure entro la distanza coperta da due giornate di viaggio. Nel *Tractatus* di Bartolo possiamo leggere diversi passaggi di tal fatta: “si ha giurisdizione su quel territorio che si estende nel mare fino a 100 miglia (*ad centum milliaria*). Queste 100 miglia comprendono anche due giornate di viaggio dalla riva. Pertanto, ciò che risulta fuori da questa giurisdizione, non può essere occupato”¹². Non molti anni dopo un allievo di Bartolo, Baldo degli Ubaldi, nei *Commentaria ad Institutiones, Pandectas et Codicem* correggerà il proprio maestro, sostenendo che il territorio marino su cui poteva valere la giurisdizione di uno Stato constasse in realtà di 60 miglia

11 Th. Fulton, *The Sovereignty of the Sea* (1911), Kraus Reprint Co., New York, 1976, p. 537.

12 Bartolo di Sassoferrato, *Tractatus de fluminibus seu Tyberiadis* (1355), ristampa anastatica a cura di G. Astuti, Bottega d'Erasmus, Torino, 1964. Sull'importanza del trattato di Bartolo per la giurisprudenza della prima modernità cfr. C. Frova, *Le Traité de fluminibus de Bartolo da Sassoferrato* (1355), “Médiéval”, 36, 1999, pp. 81-89.

o, altrimenti, di una giornata di viaggio. Baldo, oltre a queste correzioni a ben vedere di poco conto, tentò altresì di stabilire una significativa equivalenza fra *potestas* e *jurisdictio*, fra sovranità e giurisdizione. Secondo il giurista perugino, avere giurisdizione su un determinato spazio significava poter esigere legittimamente tributi da coloro che ne facevano uso (*Veneti possunt imponere navigantibus vectigalia*). Nello spazio così definito venivano dunque a insistere, e in certi casi a confliggere, istanze economiche, politiche e giuridiche. Anche il padre delle teorie moderne sulla sovranità, Jean Bodin, nelle prime parti dei *Six Livres de la République*, pubblicati nel 1576, adottava la medesima strategia argomentativa di Baldo: “quello che appartiene esclusivamente al principe sovrano è il diritto sul mare; egli può imporre gravami fino alla distanza di trenta leghe dalla sua terra, a meno che non ci sia, più vicino, un altro principe che glielo impedisca”¹³.

La lezione di Bartolo e di Baldo sulla necessità di segnare oggettivamente il limite del mare territoriale venne discussa e apprezzata negli ambienti accademici europei. Tuttavia, a parte qualche sparuto e marginale caso, essa non venne quasi mai presa in seria considerazione dalle diverse potenze che effettivamente si affacciavano sul mare. La loro teoria topolitica della distanza incontrava in effetti una serie di problemi di ordine pragmatico e fattuale che ne rendeva impossibile l'applicazione concreta. Era una teoria vaga e imprecisa, ben lontana da quell'oggettività materiale che pretendeva di codificare e imporre una volta per tutte. Ad esempio, ci si poneva la questione su quale mezzo di navigazione utilizzare per misurare le due giornate di viaggio, o se la perimetrazione del mare territoriale dovesse dipendere dalle acquisizioni e dai progressi del sapere tecnologico: banalmente, un'imbarcazione più rapida consente di percorrere una distanza maggiore nello stesso intervallo temporale. Il cruccio era insomma quello di consegnare un problema politico, economico e giuridico fondamentale quale quello delle relazioni internazionali tra potenze sovrane a una vaghezza allo stesso tempo sincronica e diacronica.

Stessa sorte toccò anche un'altra celebre proposta, la cosiddetta “teoria della linea dell'orizzonte”; detta anche “dottrina della linea immaginaria”, affermava che il dominio di un re o di un principe si sarebbe dovuto estendere fino all'ultimo punto visibile a occhio nudo dalla costa. Le obiezioni a una tale dottrina sono certo immediate. Cornelius van Bynkershoek le sottolineò nelle sue *Quaestiones Juris Publici*, notando che il senso della vista non è in alcun modo autonomo, sì intrinsecamente connesso alle

13 J. Bodin, *I sei libri dello Stato* (1576), trad. it. M. Isnardi Parente, Utet, Torino, 1997, pp. 530-531.

molteplici variabili che interessano l'ambiente nel quale viene esercitato. La vista, infatti, dipende dalle condizioni atmosferiche, dall'orario, dalle stagioni, dalle capacità di chi guarda, etc. Queste considerazioni mettevano in crisi la pretesa oggettività di cui si facevano portatori i sostenitori delle teorie della distanza di viaggio e della linea d'orizzonte. L'arbitrarietà nel tracciare la zona di competenza del potere sovrano era evidente e, nel caso fosse stata accolta all'interno della prassi giuridica relazioni internazionali, avrebbe presto portato a situazioni altamente conflittuali, in special modo in zone che potevano essere di competenza di stati differenti a seconda del mutamento delle variabili e delle condizioni ambientali.

La via per uscire da questo stallo era stata intuita da Sarpi più di un secolo prima. Sarpi, come abbiamo visto, aveva suggerito di far coincidere lo spazio territoriale con la capacità da parte di una potenza di difenderlo. Lo spazio diventava, in un certo senso, funzione del potere, e da esso veniva interamente qualificato. L'introduzione di una variabile non più geografico-ontologica ma politica, ossia la difesa armata di un territorio, non aggirava tuttavia il problema della non oggettività della demarcazione spaziale. Il criterio della difesa non fondava una volta per tutte lo spazio di pertinenza di una potenza piuttosto che di un'altra, perché non giungeva a determinarne l'estensione. "Sarpi – nota Fulton – aveva formulato l'opinione per cui l'estensione del mare territoriale non si sarebbe dovuta stabilire dappertutto in una maniera assoluta, ma avrebbe dovuto essere proporzionata alle esigenze degli stati confinanti, senza violare i giusti diritti degli altri popoli"¹⁴. La svolta decisiva del dibattito sulla sovranità sui mari si verificò nel momento in cui si intersecarono questi due principi chiave: capacità di difesa ed estensione oggettiva dello spazio materiale.

Questo intreccio comportava in prima istanza una serie di conseguenze logico-politiche. In primo luogo, zone indifendibili dalla costa, come ad esempio il mare aperto e gli oceani, venivano considerate *res communes omnium*, per quanto per ragioni differenti rispetto a quelle proposte nel dibattito che aveva attraversato il XVII secolo¹⁵. La seconda conseguenza, come abbiamo notato in precedenza, è che la sovranità sullo spazio veniva ormai esplicitamente tematizzata come un ordine immanente definito

14 Th. Fulton, *The Sovereignty of the Sea*, cit., p. 547.

15 In Bynkershoek ad esempio leggiamo: "Il vasto oceano non è occupato, giacché è certo che nessuno ha abbastanza forza per possederlo (*Vastum oceanum non occupari, certe possideri non posse res est oppido manifesta*)" (C. van Bynkershoek, *De dominio maris dissertatio*, in Id., *Opera minora*, Apud Joannem van Kerckhem, La Haye, 1744, cap. II).

dalla capacità di governo e controllo del territorio mediante azioni militari e belliche di difesa. La reale legittimazione del potere sovrano divenne a tutti gli effetti la potenza di fuoco dei cannoni, e i principi filosofici del diritto di dominare trovarono la loro unità teorico-pratica non in una visione teologica del potere, bensì nella sua spregiudicata immagine fisica, nell'estrema concretezza dei rapporti di forza fra le diverse potenze. La via verso concezioni immanentiste del potere passa in età moderna attraverso il sezionamento e la compartimentazione fisica dello spazio.

Metabolizzata l'opposizione radicale interna alla prospettiva ontologico-politica, verso la fine del XVII secolo i tempi erano dunque maturi per elaborare, nella sua veste pressoché definitiva, una teoria topolitica della sovranità immanente sui mari. Le prospettive teoriche in tal senso cominciavano rapidamente a moltiplicarsi. È il 1660 quando, nel IV capitolo del *De iure maritimo et navali*, Loccenio sostiene che la giurisdizione degli stati vale esclusivamente entro i confini del mare territoriale; "mare territoriale" va qui inteso come lo spazio entro il quale poteva essere garantita una navigazione sicura, in particolare contro le scorribande piratesche che in quell'epoca impazzavano nei mari¹⁶. In quest'ottica, il principio operativo della sovranità è la messa in sicurezza dello spazio. Nella sua summa giuridica del 1672, il *De Jure Naturae et Gentium*, Samuel Pufendorf giustificava il dominio dei vari stati sui mari territoriali utilizzando l'argomento della garanzia di zone di pesca sicura. Infatti, argomenta Pufendorf, se è vero che *moraliter* è impossibile possedere *totius Oceani custodiam*, è altrettanto vero che vi deve essere una qualche forma di tutela dell'attività piscatoria. Detto in altri termini: anche l'elemento marino, nella sua costitutiva fluidità e instabilità, può essere l'oggetto di uno spazio minimo dove esercitare la proprietà privata e, di conseguenza, la sovranità politica¹⁷.

In questo contesto vede la luce, nel 1703, un trattato destinato a rivoluzionare il dibattito sulla sovranità dei mari, e a sancirne per certi versi la saturazione: il *De dominio maris* di Cornelius van Bynkershoek. All'epoca della stesura del *De dominio maris*, Bynkershoek era un apprezzatissimo giudice presso la Suprema Corte d'Appello olandese. Lo scopo dell'intero trattato potrebbe essere sintetizzato nella "delimitazione del mare territo-

16 Johannes Loccenius, *De iure maritimo et navali libri tres*, Holmiae ex officina J. Janssonii, 1650, cap. IV. Quella elaborata da Loccenio è a tutti gli effetti una forma embrionale di topolitica della sicurezza. Sulla pirateria come fenomeno storico cfr. D. Cordingly, *Storia della pirateria*, trad. it. A. Tissoni, Mondadori, Milano, 2003.

17 Cfr. S. Pufendorf, *De Jure naturae et gentium* (1684), ed. G. Mascovius, MINERVA G.M.B.H., Frankfurt a.M., 1967, pp. 539-540.

riale immediatamente adiacente la costa”¹⁸. L'argomentazione che porta a definire tale delimitazione si cristallizza in una formula, che restituisce apoditticamente e lapidariamente l'incrocio fra la determinazione oggettiva dell'estensione spaziale del territorio sovrano e la capacità di difenderlo concretamente: *potestatem terrae finiri, ubi finitur armorum vis*. Nelle summenzionate *Quaestiones Juris Publici* questo principio verrà declinato con un lessico leggermente differente, mantenendone in ogni caso inalterato il nucleo teorico: *imperium terrae finitur, ubi finitur armorum vis*. Bynkershoek riassume dunque in una breve formula un dibattito secolare, tentando di risolvere una volta per tutte il problema dell'arbitrarietà della delimitazione spaziale del potere. Se la cifra ultima della possibilità di esercitare legittimamente il potere sovrano su uno spazio risiede nella capacità di difenderlo, allora l'area di competenza di una potenza sovrana non può che coincidere con l'ampiezza massima raggiungibile mediante l'uso dell'artiglieria, lo strumento difensivo per eccellenza del XVIII secolo. La celebre dottrina della gittata della palla di cannone deriva da questa *consecutio logica*.

Alcuni passaggi del diagramma teorico tracciato da Bynkershoek meritano un approfondimento. Per formulare la dottrina della palla di cannone, Bynkershoek sviluppa un celebre passo del Digesto, laddove si afferma che “non si può possedere una parte incerta di una cosa” (XLI, II, §2). La proprietà non si dà mai su una superficie indeterminata, ma sempre su estensioni spazialmente qualificate con precisione; il problema, insomma, consiste nel determinare “su quale estensione si debba intendere la proprietà del mare”¹⁹. Il punto non è capire *quanto* potere esercitare, ma *dove*. Come è stato giustamente notato, questa necessità teorica rispondeva a una precisa richiesta politica:

[I]e pretese al controllo della navigazione su interi mari e oceani, seppure occasionalmente fatte valere rispetto ad acque di limitata estensione (come l'Adriatico), non poterono essere eseguite in maniera effettiva e costante. Soltanto in una limitata fascia d'acque costiere era possibile dare applicazione a misure relative a specifiche attività e interessi, come l'esercizio della pesca o la tutela della neutralità da atti di belligeranza. Questo spiega perché la questione che venne ad essere prevalentemente discussa riguardasse non tanto la libertà o l'oc-

18 Th. Fulton, *The Sovereignty of the Sea*, cit., p. 555

19 C. van Bynkershoek, *De dominio maris dissertatio*, cit., p. 362.

cupazione del mare in astratto considerato, quanto l'estensione concreta dello spazio marino sul quale lo Stato costiero potesse esercitare la sua sovranità.²⁰

A questa necessità Bynkershoek risponde innanzitutto con una precisa teoria del possesso, di matrice esplicitamente romanistica. Bynkershoek, infatti, fa riferimento a un altro celebre luogo del Digesto, nel quale vengono saldati esercizio della proprietà e intenzionalità del possessore: “si acquista il possesso col corpo e coll’animo; e non basta il corpo senza l’animo, né questo senza quello” (XLI, II, §1). Dunque, la concreta autorità statale, accompagnata dalla volontà, non può che essere esercitata su uno spazio definito e limitato. Il confine del potere deve essere rigidamente stabilito, ma è lo stesso esercizio del potere ad assicurare la divisibilità dello spazio marino. In questo passaggio argomentativo si annida il ribaltamento paradigmatico della teoria topolitica di Bynkershoek. Infatti, secondo l’olandese, non può essere la natura dello spazio a determinare il campo di possibilità del soggetto, poiché ciò non permetterebbe di normare il conflitto fra le diverse potenze per il dominio su un territorio. L’ontologia politica scompare dall’orizzonte di senso della razionalità tardo moderna, ossia pienamente moderna, poiché non è più l’esercizio del potere a essere funzione dello spazio, ma lo spazio a essere funzione del potere. Se si prende in considerazione la descrizione che Bynkershoek fa della dottrina della gittata dei cannoni, la prospettiva di quella che abbiamo definito una geometria topolitica emerge allora con estrema nitidezza: “appare del tutto giusto che la potestà della terra si estenda fin dove arriva la gittata dei cannoni, cioè fino al punto in cui sembra che *tanto comandiamo quanto possediamo*”²¹. Sul mare territoriale dunque, ossia su quell’estensione di spazio marino sulla quale è possibile esercitare legittimamente il potere, “si è in grado di dominare a partire dalla terra”²². Nella dottrina di Bynkershoek è possibile insomma rinvenire una concezione radicalmente fisica del potere, nella quale è il soggetto politico a determinare fin dove può esercitare il potere: circolarmente, fino al punto in cui è in grado di esercitarlo.

Per quanto spesso declassata a un semplice lemma nelle storie del diritto marittimo, l’opera di Bynkershoek, o quantomeno il diagramma topolitico proposto nel *De dominio maris*, fu decisiva nella discussione dottrinale

20 T. Scovazzi, *Libertà o dominio nell’evoluzione del diritto del mare*, in *Il Dominio di Venezia sul Mar Adriatico nelle Opere di Paolo Sarpi e Giulio Pace*, a cura di T. Scovazzi e G. Acquaviva, Giuffrè, Milano, 2007, p. 33.

21 C. van Bynkershoek, *De dominio maris dissertation*, cit., p. 364 (corsivo nostro).

22 Ivi, p. 365.

del XVIII secolo. Come vedremo in seguito, prospettive filosofiche che mettevano a tema una visione geometrico-politica del rapporto tra spazio e potere erano state già sviluppate. La dottrina di Bynkershoek, tuttavia, applicandosi allo spazio marino, metteva definitivamente in crisi ogni teoria ontologica dell'azione politica, poiché imponeva il netto rifiuto dell'idea che lo spazio potesse contenere una misura intrinseca.

Fra gli altri, Kant recepì l'istanza teorica della dottrina di Bynkershoek, e se ne mostrò anzi un fervente sostenitore nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*. In particolare, la dottrina della palla di cannone serviva a Kant per discutere i titoli legittimi nei modi di acquisizione di uno spazio, sfruttando proprio il tema della difesa come unità di misura della volontà statale:

[s]e si solleva ora la questione: “Fin dove si estende l'autorizzazione della presa di possesso di un suolo”, io rispondo: sin dove arriva la facoltà di averlo in proprio potere, vale a dire sin dove può difenderlo colui che vuole appropriarselo; come se il suolo stesso dicesse: – Se voi non potete proteggermi, non potete neanche dominarmi. – E in questo modo dovrebbe anche essere risolta la questione intorno al mare libero o chiuso; per esempio: vicino alla costa di un paese che appartiene di già a un certo Stato, nessuno può nella zona di tiro dei cannoni dedicarsi alla pesca, né estrarre ambra gialla dal fondo del mare, e simili.²³

Tuttavia, anche la dottrina di Bynkershoek era esposta a una ragguardevole serie di critiche, che ne minava la pretesa di oggettività²⁴. Ad esempio: come si misura il punto esatto fin dove può giungere una palla di cannone? La gittata ovviamente è condizionata da agenti esterni, ad esempio da condizioni climatiche sfavorevoli: bisogna considerarli oppure no? E ancora: la dottrina deve essere abbastanza flessibile da potersi adeguare alle condizioni storico-materiali della tecnologia bellica, oppure è necessario fissare un criterio unico che valga diacronicamente? Il punto problematico della dottrina di Bynkershoek è che essa, se pur solidissima sul piano teorico, difettava nell'applicazione pratica. Tullio Scovazzi, fra i maggiori esperti di diritto marittimo del Settecento, individua proprio nel condizionamento ambientale e nella diacronia i punti oggettivamente deboli della dottrina della palla di cannone: “non era chiaro se il limite del mare territoriale do-

23 I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino, 2010, p. 446.

24 Lo stesso Kant vedeva nell'indeterminatezza dell'estensione spaziale un punto debole della sua teoria, tanto da riconoscerlo come “uno dei più difficili a risolversi” (ivi, p. 448).

vesse progressivamente aumentare, in dipendenza dei miglioramenti della scienza balistica. Neppure era chiaro se andasse presa in considerazione la gittata delle artiglierie effettivamente piazzate sulla costa o occorresse tener conto del raggio che in astratto (e indipendentemente dall'effettiva esistenza di artiglierie nel caso specifico) i cannoni potevano coprire²⁵.

Bisognava fare ancora un piccolo passo. Una soluzione che avrebbe fissato in maniera definitiva l'estensione del mare territoriale fu proposta da Ferdinando Galiani nell'opera *De' Doveri de' Principi neutrali verso i Principi e di questi verso i neutrali*, pubblicata anonima nel 1782. Galiani era un economista di un certo rilievo, attivo nella seconda metà del XVIII secolo, noto al mondo europeo colto soprattutto per aver scritto un trattato sulla moneta (*Della moneta*, 1750) e i *Dialogues sur le commerce des blends* (1770). Il *De' doveri*, nelle intenzioni dell'autore, avrebbe dovuto fornire ai principi una serie di principi etici e politici su come comportarsi in caso di guerra. Lo scopo del testo era quello di fondare una sorta di etica minima della guerra, che non sarebbe potuta in alcun caso venire meno. Questa etica minima si risolveva, nello scritto di Galiani, nello schizzo di una fenomenologia della neutralità che non solo suggeriva i modi attraverso cui praticarla, ma che ne discuteva in maniera approfondita le conseguenze giuridiche e politiche. All'interno di questa cornice, Galiani dedica un capitolo del suo trattato al tema della guerra in mare, ricollegandosi così al dibattito seicentesco sulla sovranità o libertà dello spazio marino. Secondo Galiani la disputa fra Grozio e Selden è poco più di un inutile chiacchiereccio: chi legge il trattato, scrive Galiani, "troverà anche la naturale soluzione delle celebri, ostinate ed oggimai tediose, questioni sul dominio o libertà del mare e delle navigazioni, trattate dagli illustri Grozio e Seldeno e da' loro seguaci, per prurito di far grossissimi libri sopra controversie"²⁶.

Terra e mare sono ovviamente elementi radicalmente differenti, ognuno con un relativo e specifico statuto ontologico, ma da questa differenza non segue in alcun modo tutta la panoplia di argomenti che la *bataille des livres* ha introdotto per dirimere la questione. Il problema in realtà è "facile a decidersi in pochissime parole"²⁷. Anche secondo Galiani, così come per Bynkershoek prima e per Kant poi, l'estensione spaziale della sovranità coincide perfettamente con l'estensione della capacità fisica di controllo e amministrazione di un territorio: "è conforme ai principi del gius comune

25 T. Scovazzi, *Libertà o dominio nell'evoluzione del diritto del mare*, cit., p. 35.

26 F. Galiani, *Dei doveri dei principi neutrali* (1782), a cura di G.M. Monti, Zanichelli, Bologna, 1942, p. 316.

27 *Ibidem*.

chiamar territorio tutto quello spazio fin dove i magistrati e i ministri possono, col terror delle forze ad essi confidate, far eseguire gli ordini del loro Sovrano²⁸. La dottrina di Bynkershoek deve essere semplicemente completata in modo da assicurare una stabilità e continuità diacronica al limite spaziale di esercizio del potere. Galiani fissa tale limite nella misura di 3 miglia, equivalenti la massima gittata che verso la fine del XVIII secolo poteva essere percorsa da una palla di cannone in condizioni ambientali e climatiche ottimali:

[m]i parrebbe peraltro ragionevole che, senza attendere a vedere se in atto tenga il Sovrano del territorio costrutta taluna torre o batteria, e di qual calibro di cannoni la tenga montata, si determinasse, fissamente e da per tutto, la distanza di tre miglia dalla terra, come quella che sicuramente è la maggiore ove, colla forza della polvere finora conosciuta, si possa spingere una palla o una bomba.²⁹

Il passaggio dalle prime teorie che mettevano a dottrina una distanza fissa per l'esercizio della sovranità sui mari, come le 100 miglia di Bartolo di Sassoferrato o le 60 miglia di Baldo degli Ubaldi, alle 3 miglia di Galiani, distanza a lungo tempo mantenuta per la definizione dei mari territoriali, non è semplicemente una moderazione quantitativa. Fra le due concezioni, premoderna una, tardomoderna l'altra, ciò che intercorre è un radicale ripensamento degli istituti giuridici e dei rapporti di forza fra le diverse potenze, ossia in ultima analisi – e ciò che risulta di maggior interesse per una ricerca topolitica – l'idea che l'azione del soggetto debba intendersi come una forma di mediazione razionale dello spazio. Le regole di Bartolo e di Baldo, infatti, si limitavano alla giurisdizione delle varie potenze marittime; di contro, come rileva uno storico del diritto marittimo, “la regola delle

28 Ivi, p. 321. L'affinità di territorio e terrore è attestata nel *Corpus Iuris* di Giustiniano dal *De significatione verborum*, dove la voce *territorium* viene fatta derivare dal verbo *terrere*, terrorizzare. Il tema è discusso in T. Perassi, *Paese, territorio e signoria*, in Id., *Scritti giuridici*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1958, vol. I, pp. 102-103, in N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 35 ss., oltre che in F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003, dove viene esplicitamente affermato che “Il territorio [...] equivale all'ambito individuato dall'esercizio del potere, ed è una parola nella cui radice Terra e terrore si confondono” (p. 37). L'affinità concettuale di territorio e terrore è il nucleo teorico del testo di S. Elden, *Terror and Territory. The Spatial Extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2009.

29 F. Galiani, *Dei doveri dei principi neutrali*, cit., p. 323.

tre miglia vale per tutti gli Stati costieri, dato che essa costituiva la difesa della neutralità marittima da parte di tutti gli Stati costieri nei confronti delle potenze marittime che combattevano in mare”³⁰.

Tiriamo le fila di questa prima parte d’analisi. Ciò che preme sottolineare è che il dibattito settecentesco sulla sovranità dei mari mette a punto una discussione dottrinale sulla fisica del potere e sulla sua capacità di delimitare il raggio d’azione del soggetto, contrariamente al paradigma ontologico-topolitico fissato nel XVII secolo. Da tale dibattito emergono dunque due diagrammi teorici fondamentali: nell’uno il potere è funzione dello spazio, nell’altro lo spazio è funzione del potere. La razionalità moderna, una messa in forma di quel caos che vertebrava un mondo disordinato, in conflitto, senza coordinate, razionalità che tenta per l’appunto di normalarlo a partire dal gesto cartesiano che autofonda, muovendo dal dubbio radicale, la possibilità concreta di agire in maniera funzionale, imboccherà la seconda strada ma, come abbiamo visto, solamente in un movimento reattivo rispetto alla prima.

30 U. Leanza, *La tradizione giuridico-marittima nel Mediterraneo*, in *Studi in memoria di Elio Fanara*, a cura di U. La Torre *et al.*, Giuffrè, Torino, 2006, p. 255.

IL RADICAMENTO SPAZIALE DEL POTERE



TERRA E POTERE

È possibile inquadrare l'emergere della modernità, ossia delle sue strutture categoriali, del suo impianto teorico, a partire da determinati momenti topici. Alcuni, minori ma certo non per questo privi di importanza, li abbiamo analizzati. Si tratta, ora, di saldarli con alcuni momenti più classici del canone filosofico occidentale, in modo da completare la topolitica della modernità che stiamo disegnando.

Uno di questi momenti è senza dubbio il 1576, anno di pubblicazione del celebre saggio di Jean Bodin *Six Livres de la République*. Non si insisterà mai abbastanza sul ruolo fondamentale che Bodin ricopre non solo per la filosofia politica e per la politologia, ma più in generale per la riflessione filosofica moderna e per la cosiddetta *Begriffsgeschichte*. Bodin opera un'autentica rivoluzione copernicana che capovolge in primo luogo le teorie del potere fino a quel momento elaborate. Definendo esplicitamente la sovranità come il "potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello Stato"¹, Bodin immette nella cultura europea la tesi per cui l'amministrazione e il governo del mondo, ossia l'esercizio concreto del potere, siano in ultima istanza riconducibili a un meccanismo di semplificazione degli agenti, mediante cui, come è stato scritto, "tutte le forze operanti all'interno di un territorio sono disposte su una linea discendente e dipendente dal vertice del sommo potere"². Per quanto pregevole di rimandi teologici – si pensi solamente alla dipendenza del potere sovrano dal diritto naturale, manifestazione diretta della volontà divina –, la riflessione bodiniana era tesa a rendere perfettamente immanente l'esercizio del potere e l'applicazione dei rapporti di forza. Nonostante per Bodin il monopolio sovrano si cristallizzi nel potere legislativo e nella capacità di derogare alle leggi civili, l'influenza che la sua teoria, per il tramite di Hobbes, ha esercitato

1 J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., p. 345.

2 M. Scattola, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999, p. 63.

sulla classica definizione weberiana dell'apparato statale come detentore del monopolio della forza legittima è da questo punto di vista evidente. Secondo Weber infatti lo Stato razionalmente inteso, una macchina efficiente e funzionale nell'utilizzo di determinati mezzi per determinati fini, è un prodotto artificiale tipicamente moderno – tant'è che l'espressione "Stato moderno" potrebbe essere rubricata a tautologia – che definisce "quella comunità umana la quale, nell'ambito di un determinato territorio – ed il territorio è un elemento caratteristico – pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica"³. Il punto centrale di tale definizione, tuttavia, non è tanto la forza, quanto il territorio. Il monopolio della forza è legittimo se e solo se fatto valere su una specifica area di competenza di chi detiene il potere; il punto nevralgico è la determinazione tellurica, materiale e concreta, dello spazio su cui applicare il potere.

Otto Brunner, nel fondamentale saggio *Land und Herrschaft*, affronta la questione del territorio nell'Austria del XII secolo, inaugurando il grande filone di ricerca tedesco sulla storiografia politologica. Le indicazioni di Brunner, se pur calate in un contesto specifico della storia politica europea, mostrano la fondamentale importanza del radicamento spaziale del potere. Brunner analizza lo sviluppo della nozione di "superiorità territoriale" (*Landeshoheit*) in quanto "signoria sulla terra" (*Landesherrschaft*), ossia il "complesso di diritti riuniti nella mano di un signore"⁴. Il double-bind che lega spazio e potere agisce così sul concetto di territorio, definito come "l'ambito di dominio del signore territoriale"⁵ o, più precisamente, "l'ambito territoriale nel quale si esercita la signoria di un signore territoriale"⁶. Il termine *Land*, prosegue Brunner, nelle fonti medievali prese in considerazione si confonde con il *Landeshoheitsgebiet*, vale a dire lo spazio di esercizio della sovranità territoriale. Il punto teorico è chiaro: spazio e potere, declinati nella fortunata endiadi *Land* e *Herrschaft*, dipendono a tal punto l'uno dall'altro che ogni tentativo di definirli autonomamente corre il rischio di risolversi in una circolarità. Una circolarità, tuttavia, niente affatto viziosa dal punto di vista di una teoria topolitica, giacché suggerisce la coincidenza fra il territorio e "l'ambito di potere di un signore di qualsiasi

3 M. Weber, *Economia e società* (1922), 2 voll., a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1968, vol. II, p. 681.

4 O. Brunner, *Terra e potere: strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* (1939), trad. it. P. Schiera, Giuffrè, Milano, 1983, p. 234.

5 Ivi, p. 235.

6 Ivi, p. 236.

tipo”⁷. D'altronde è la stessa etimologia di *territōriūm* a comprovare gli esiti della ricerca brunneriana e, più in generale, delle riflessioni filosofiche intorno all'inaggrabile interdipendenza di spazio e potere. Tommaso Perassi, un giurista italiano attivo nella prima metà del Novecento, notava a questo proposito che “ogni Stato, ossia l'organizzazione nella quale si concreta e per mezzo della quale si esercita la propria signoria sugli uomini, è stabilito in una località della superficie terrestre”, e proseguiva affermando che “la signoria che lo Stato esercita non può estendersi indefinitamente. È questa una necessità di fatto indeclinabile. Ogni Stato per conseguenza estende l'esercizio della propria signoria in un ambito di spazio delimitato”; concludeva dunque sentenziando che “territorio è la denominazione tecnica di codesto ambito”⁸.

Emerge da questi passi che la nozione di territorio vale come la dimensione spaziale originaria sulla quale insiste qualunque forma di potere. Se lo spazio è la dimensione non ancora storicamente caratterizzata dall'agire umano, il territorio emerge come un campo fisico d'applicazione dei rapporti di forza e di dominio. L'analisi etimologica – se pur incerta – comprova questa tesi. Infatti, già nella sezione del *Digesto* dal titolo *De significatione verborum* leggiamo che “per *territorium* deve intendersi la generalità dei campi compresa nei confini della città stessa, sotto la giurisdizione di un magistrato”. La pregnanza teorica di questa definizione è colta perfettamente da Franco Farinelli quando afferma che “il territorio equivale all'ambito individuato dall'esercizio del potere, ed è una parola nella cui radice Terra e terrore si confondono”⁹.

Per quanto filologicamente nebbiosa possa apparire la provenienza di territorio da *terrēre*, terrorizzare, ammettere la validità teoretica di questa originaria co-articolazione apre certo una messe di implicazioni topolitiche. Stuart Elden, ad esempio, ha mostrato che è precisamente intorno alla nozione di territorio, desunta dal tardo medioevo, che si consolida l'idea propria della sovranità moderna di una “specificazione fra luogo e potere”¹⁰.

Più in generale, che lo spazio del potere sia “territorio” nel senso, a questo punto, psicologico del termine, ossia che la passione dominante, produttrice di un determinato ordine politico, sia la paura – in una doppia declinazione: paura della morta violenta per mano altrui

7 Ivi, p. 257.

8 T. Perassi, *Paese, territorio e signoria*, cit., pp. 102-103.

9 F. Farinelli, *Geografia*, cit., p. 37.

10 S. Elden, *Terror and Territory*, cit., p. XXVI.

e paura della punizione del sovrano – è l'idea centrale della dottrina politica hobbesiana, autentico spartiacque della filosofia occidentale e della riflessione politica moderna. In effetti, la linea genetica Bodin-Weber, ossia l'idea che il potere sia in ultima istanza il possesso di uno o più monopoli spazialmente determinati, ha nella filosofia di Hobbes una tappa decisiva. È proprio l'Hobbes del *Leviatano* infatti a fornire alla tradizione occidentale l'idea del sovrano come detentore della forza coercitiva, nonché della paura come motore originario dell'uscita dallo stato di natura, ossia della produzione di uno stato civile immunizzato dal rischio della violenza impunita.

Tuttavia, questo passaggio non è immediato, e merita dunque un breve *excursus*. Il sovrano hobbesiano, com'è noto, è il risultato di un patto, ossia di un artificio. Attraverso una sorta di gioco di prestigio operato dalla moltitudine, il sovrano si ritrova fra le proprie mani il diritto su tutte le cose che, nella condizione originaria dello stato di natura, apparteneva ad ogni individuo. Il sovrano, per dirla altrimenti, sembra permanere nel diritto naturale, come ha sottolineato Giorgio Agamben nel volume che apre la "serie" filosofica *Homo sacer*: "in Hobbes lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano, che è l'unico a conservare il suo naturale *ius contra omnes*"¹¹. Nella possibilità di amministrare questo diritto, di cui detiene oramai il monopolio assoluto, sta la garanzia della pace interna allo Stato e della capacità di difendere i propri sudditi. La sovranità è, come argomenta lo stesso Hobbes, "l'essenza stessa dello Stato"¹², nel senso che è solo attraverso l'azione di chi detiene il potere sovrano che lo Stato può essere mantenuto in vita e il territorio liberato dal pericolo della morte violenta impunita. La sovranità è insomma allo stesso tempo la condizione di possibilità della macchina statale e la sua manifestazione concreta e reale in uno spazio determinato. Questo però significa che la forza teorica della dottrina hobbesiana del potere assoluto risiede nella specifica forma spaziale che ad essa è necessariamente implicata. Fra lo spazio e il potere è possibile dunque istituire un doppio legame: lo spazio è la condizione di possibilità dell'esercizio del potere ma, allo stesso tempo, l'esercizio del potere agisce nello e sullo spazio, modificandolo e plasmandolo attivamente. Lo spazio hobbesiano, che è in fondo lo spazio politico pensato dai teorici moderni del potere sovrano, è dunque ancipite: oggetto naturale in quanto sostrato

11 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino, 2005, pp. 41-42.

12 Th. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 143.

geofisico dell'agire umano, oggetto culturale in quanto spazio di esperienza politica dell'essere umano¹³.

Questa particolare fenomenologia politica dello spazio moderno suggerisce di vedere in esso, come ha mostrato lungo tutta la sua opera Carlo Galli, l'esercizio di una mediazione razionale come movimento fondamentale della modernità. Da questo punto di vista, le categorie del moderno emergono come coerenti e organiche con l'esercizio di un potere "razionale e funzionale"¹⁴, il quale non può che fondarsi sull'esistenza di uno spazio razionalmente delimitato, segnato, articolato, quantificato. È la produzione di quella che potremmo definire una "rigidità spaziale" a permettere la razionalizzazione giuridica del potere e il suo radicamento nello spazio¹⁵ per cui, come è stato scritto,

[i]l moderno potere politico legittimo si concepisce e si organizza [...] in forme non naturali né universali ma particolari, legate ad una precisa prestazione di efficacia razionale in un preciso spazio artificiale. Questo è stato creato dal gesto politico-geometrico della sovranità, che determina lo spazio politico perché, ovviamente, ha bisogno di uno spazio per manifestarsi, perché la sua virtualità non può non essere efficace.¹⁶

Lo spazio cartesiano è il rimando filosofico *par excellence* di tale spazializzazione del potere politico: spazio reificato e reso materiale, concreto, fisico, giacché nel dualismo sostanziale teorizzato da Cartesio il piano di esistenza dei rapporti di forza non può che essere quello della *res extensa*; allo stesso modo è reificato lo spazio su cui regna la spada del Dio mortale di Hobbes¹⁷. Non c'è affatto da stupirsi quindi del tentativo hobbesiano di

13 Il processo di politicizzazione dello spazio naturale, se portato all'estremo, ri-naturalizza lo spazio, o per meglio dire: tende a fare emergere una specifica politicità della natura. È il caso, teoricamente assai interessante, di alcuni fiumi utilizzati come confini politici, in cui un oggetto naturale è utilizzato come oggetto politico in quanto oggetto naturale. A conoscenza di chi scrive, la prima teoria del fiume come confine politico è presente nella *Geografia* di Strabone nella quale, ad esempio, il Varo e l'Halex diventano il dispositivo naturale della divisione politica, rispettivamente, del confine fra la zona nord-occidentale dell'Italia e la Cispadana e fra Reggio e Locri.

14 C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 45.

15 Sul legame fra radicamento e razionalizzazione si veda F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012, in particolare la prima sezione.

16 C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 63.

17 Sul punto cfr. B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., p. 118, dove si legge che "[p]er quanto lontano da Hobbes, che giunse persino a disprezzare, lo

indagare i rapporti politici così come un geometra potrebbe analizzare i rapporti fra gli angoli di un triangolo, ed è su questo versante che è possibile vedere nella linea moderna che passa attraverso Hobbes l'espressione più pura della geometria topolitica piuttosto che dell'ontologia topolitica.

Il nodo teorico da sciogliere è allora il seguente: se la sovranità è, nella definizione ripresa negli ultimi anni soprattutto da Norberto Bobbio, il "potere dei poteri", allora per poter essere efficacemente ed effettivamente esercitata, senza essere rubricata a semplice ipotesi della ragione o a mero esperimento mentale, deve dotarsi di una certa razionalità d'uso che coinvolge sia il piano delle pratiche sia quello dei discorsi. Non basta esercitare il potere; esso deve essere esercitato in maniera legittima. L'apparato statale e le teorie che ne costituiscono l'ordine discorsivo costituiscono il plesso fondamentale di questa legittimazione.

Oltre alla macchina-Stato, altre due strategie, ad essa in ogni caso connesse, vengono sperimentate nel corso della modernità.

La prima consiste nel ricondurre la sovranità alla categoria giuridica di proprietà privata, sfruttando l'assenza nella tradizione romanistica di una netta distinzione fra *proprietas* e *potestas*. Come rileva Michele Prospero, in virtù di questa indistinzione "il proprietario ha sullo spazio le stesse attribuzioni di un titolare di sovranità politica, è come un principe che esercita sulla cosa una sovranità territoriale dai risvolti pubblici"¹⁸. Classicamente, la proprietà si definisce come lo *ius utendi et abutendi*; essendo la capacità di usare legittimamente una cosa fino a consumarla, la proprietà rappresenta un caso paradigmatico di esercizio del potere assoluto. In un passaggio dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel argomentava in tal senso: "se mi spetta l'uso totale, io sono il proprietario della cosa, della quale, al di là dell'estensione totale dell'uso, non resta più nulla che possa essere proprietà di un altro"¹⁹. Così come la proprietà si esaurisce con e nell'estensione

svuotamento dei fondamenti, lo scavare entro i suoi vecchi contorni, lo fece trovare dinanzi alla pura e per molti aspetti finita dimensione del pensiero poggiato su se stesso. Cartesio fu quello che più di ogni altro accolse e comprese (e in un certo senso fondò) la frattura moderna, da cui mosse per la costruzione del nuovo equilibrio".

- 18 M. Prospero, *Filosofia del diritto di proprietà*, 2 voll., Franco Angeli, Milano, 2009, vol. I, pp. 147-148.
- 19 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2010, p. 157. Sulla riflessione filosofica intorno al problema della proprietà privata si veda il corposo lavoro di M. Prospero, *Filosofia del diritto di proprietà*, cit., nonché S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni* (1981), il Mulino, Bologna, 2013 (edizione aggiornata e ampliata).

della cosa, allo stesso modo la sovranità coincide con il territorio su cui vige: in entrambi i casi il proprietario e il sovrano dispongono in maniera assoluta del loro oggetto del potere. La similitudine era particolarmente feconda, anche perché in entrambi i casi è un unico soggetto colui che detiene il potere assoluto, indivisibile e inalienabile. La conclusione era logicamente evidente: così come nella teoria classica della proprietà può esistere un solo proprietario, allo stesso modo su un determinato territorio può regnare un solo sovrano²⁰.

La seconda strategia messa in campo nella modernità consiste nella produzione di differenti forme di spazialità, di molteplici piani e livelli spaziali. “La politica moderna – scrive Carlo Galli – si determina attraverso crescenti differenze spaziali, con epicentro in Europa, messe in opera dalla politica stessa”²¹. Produzione di spazi differenziali, creazione di vere e proprie gerarchie topolitiche. In questo senso la sovranità è sì un dispositivo di potere assoluto, ma solo in determinate porzioni del globo, nelle quali non è tanto l’estensione spaziale a decidere dell’efficacia o meno dell’esercizio del potere, quanto il minor valore delle vite di chi le abita. Se il potere è assoluto è perché si esercita su corpi di poco conto.

Su questa linea argomentativa vanno collocate alcune prestazioni filosofiche che, come vedremo a breve, insistono su una distinzione radicale fra lo spazio interno (europeo) e lo spazio esterno (extra-europeo). Lo spazio esterno, ossia i vasti territori del Nuovo mondo, assume così agli occhi degli europei la forma di uno spazio disponibile, così come disponibili, ossia alla mercé dei conquistatori, sono i corpi degli indigeni. L’autentica sovra-

20 Non deve sorprendere dunque il grande interesse giuridico della modernità per il diritto familiare, che consegnava tradizionalmente al *pater* la *potestas*. Per Bodin, ad esempio, è dall’alienazione della sovranità da parte del capofamiglia che si produce la potestà politica, che viene così rivestita di una sorta di naturalità, in quanto deriva direttamente dal rapporto di dominio naturale che definisce la *patria potestas*. Se si analizzasse con attenzione la sezione che Grozio nel *De iure belli* dedica al diritto paterno (II capitolo, V sezione), si avrebbero quantomeno delle riserve sull’‘umanesimo’ del giurista olandese. Le stesse considerazioni possono essere fatte per il *De Jurae Naturae et Gentium* di Samuel Pufendorf, apparso quasi 50 anni dopo. In questo quadro non deve nemmeno stupire che una delle ultime propaggini di tale approccio giuridico, la *Metafisica dei costumi* kantiana, contempli una categoria come quella del diritto personale di natura reale, “che consiste nel possedere un oggetto esterno come una cosa e nell’usarne come una persona” (I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 458): il corpo della donna, il corpo del figlio e il corpo del servo vengono in questo modo catturati all’interno del diritto di proprietà, divenendo appannaggio esclusivo rispettivamente del marito, della coppia, della famiglia.

21 C. Galli, *Spazi politici*, cit., pp. 56-57.

nità, intesa come un diffuso e pressoché arbitrario diritto di vita e di morte, si applica unicamente sullo spazio disponibile americano, e questo perché sono gli stessi americani, corpi e vite politicamente inferiori o addirittura nulle, pura carnalità, a renderlo tale²². In questo senso tutti i *conquistadores*, nella loro triste azione di civilizzazione dei barbari americani, sono sovrani: il diritto di vita e di morte è a disposizione di chiunque lo voglia esercitare nei confronti dei cannibali selvaggi del Nuovo Mondo. La soggettività cartesiana prodotta dal pensiero è qui anticipata dalla soggettività “cortesiana” prodotta dalla conquista. Il *cogito* è in funzione del *conquiro*, l’Io padrone è anzitutto l’Io che conquista, che si appropria di ciò che suo non è: “‘Essere-Signore’ su un altro antico signore: l’‘Io Conquistatore’ rappresenta la proto-storia della costituzione dell’*ego cogito*”²³.

In questo modo la violenza legittimata giuridicamente viene, per così dire, esportata all’esterno, nel fuori per eccellenza, il Fuori extraeuropeo, antimoderno o premoderno, in modo da delimitare uno spazio interno che si vuole pacifico e pacificato. Di là pura carne ribelle e indegna, di qua l’esercizio razionale dello spirito. A partire dalla produzione discorsiva di questo spazio esterno, di questo Fuori radicale ove riversare le pressanti tensioni conflittuali interne, rampollano diverse teorie topolitiche, per cui è giunto il momento di dedicare ai discorsi svolti in questa direzione considerazioni più strutturate e approfondite.

22 Cfr. S. Esmeir, *Juridical Humanity. A Colonial History*, Stanford University Press, Stanford, 2012, pp. 21-106.

23 E. Dussel, *L’occultamento dell’altro. All’origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*, trad. it. U. Gervasoni, La Piccola Editrice, Celleno, 1993, p. 69. Secondo Dussel, all’“Io conquiro” (*Ego conquiro*) si sostituirà in breve tempo un’altra forma micidiale di soggettività: l’“Io colonizzo”, che unirà brama di possesso erotico (si colonizza il corpo dell’india, lo si viola senza ritegno) e avidità capitalistica di accumulazione primitiva (si preleva lavoro vivo dagli indios ridotti in schiavitù). Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

ESERCIZI AMERICANI,
OVVERO:
EXTRA CIVITATEM NULLA SECURITAS

È appena il caso ricordare che la scoperta dei territori americani diede il via a una vera e propria rivoluzione culturale, politica ed economica, sin dai primissimi anni del XVI secolo¹. La conquista dei nuovi territori d'oltreoceano aveva prodotto una messe di riflessioni di carattere giuridico, politologico, filosofico, economico, financo etnologico. Le nuove terre permettevano una riflessione intorno alle costruzioni antropologiche che avevano definito fino a quel momento l'umanità europea, la sua posizione nel globo, la sua pretesa di essere il centro intorno al quale orbitava servilmente il resto del mondo. Riflessioni che, tuttavia, talvolta avevano il sapore di una vera e propria messa in stato d'accusa, di uno spavaldo faccia a faccia con la costruzione mitologica dell'identità europea moderna; talaltra erano il tentativo di trovare una ratifica definitiva di quella mitologia, di scovare nell'America una verità ultima, una conferma se pur per confronto.

All'interno di questa bulimica letteratura rileva un genere particolare: una serie di discussioni e di riflessioni che utilizza in chiave filosofica il rapporto con i nuovi territori americani, vedendo in essi una cartina di tornasole per vagliare la bontà o meno di proposte filosofico-politiche prodotte nel cuore della modernità. Lo spazio americano diventa non solo un campo di battaglia politico concreto, teatro di stermini, palcoscenico brutale e violento, ma un vero e proprio coacervo di suggestioni teoriche volte a legittimare la razionalità moderna, ossia a giustificare l'uso di determinate categorie in un contesto funzionale alla produzione dell'ordinamento e dell'ordine europeo, del suo *nomos*. La modernità europea, questa la tesi

1 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum* (1950), trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano, 2001, in particolare la seconda parte: "La conquista territoriale di un nuovo mondo". Si veda anche G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, cit. Sul tema dell'America come elemento decisivo per l'autorappresentazione della coscienza europea, e in particolare per la coscienza filosofica europea, si veda il brillante saggio di B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., soprattutto pp. 53-59 e pp. 121-190.

che difenderemo, fornisce un'auto-narrazione che emerge dall'interpretazione dello spazio americano come momento di profonda crisi che scompagina una immagine del mondo. L'incontro con l'altro americano è, letto da questa specola, un evento epocale non solo per la storia politica internazionale, ma anche per la filosofia politica della modernità e per la stessa concezione moderna di individuo, che trae da esso la forza per imporre non solo la propria idea di ordine sul mondo, ma anche il fondamento in negativo della sua legittimazione a posteriori.

Dunque, America come crisi dell'Europa. Questa crisi è, in primo luogo, "spaziale", ossia è la messa in discussione dell'antropo-centrismo eurocentrico che costituiva il nucleo fondamentale, ma irriflesso, dell'ordinamento premoderno. In *Der Nomos der Erde* Carl Schmitt ha mostrato come la comparsa di un nuovo mondo abbia fatto mutare la struttura stessa delle categorie spaziali e politiche dell'epoca. La scoperta dell'America produce letteralmente una *Raumrevolution*, una rivoluzione spaziale, paragonabile per l'ordinamento topolitico globale al ruolo della rivoluzione copernicana per l'astronomia. L'America sconvolge la topografia mentale della modernità europea. Con la scoperta dell'America, come con tutte le rivoluzioni spaziali, "nascono nuovi parametri e nuove dimensioni dell'attività storico-politica"². È stato sottolineato che la scoperta dell'America ha prodotto una specie di "smagliarsi della trama ordinata dell'essere, costringendo l'umanità europea a ri-orientare la spazialità implicita del proprio pensiero politico morale"³. La scoperta dell'America, analizzata attraverso queste lenti concettuali, diventa il fondamento storico e metafisico dell'emergere dell'impianto moderno. Approfondire alcuni punti cruciali delle riflessioni che emergono dal confronto con lo spazio americano permette quindi di confrontarsi più consapevolmente con l'eredità teorica lasciataci dalla modernità filosofica della quale, se vogliamo saggiarne la crisi e la messa in discussione da parte delle teorie postmoderne, dobbiamo anzitutto comprenderne le origini.

La letteratura sul tema dello spazio americano è, *ça va sans dire*, pressoché sconfinata. È possibile tuttavia trattenere di questa incontrollabile produzione due diagrammi interpretativi che ne restituiscono le problematiche generali fondamentali.

Un primo schema consiste nell'interpretare l'incontro con l'altro americano dal punto di vista della soggettività. Fondamentale, in questa chiave

2 C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2001, p. 58.

3 C. Galli, *Spazi politici*, cit., p. 29.

di lettura, è il darsi storico di una contrapposizione radicale fra il popolo europeo e quello americano. Popoli differenti si incontrano e si scontrano; abitudini e costumi vengono a contatto, in un confronto che si rivelerà tragico, trasformandosi ben presto in uno sterminio di massa, nel dispiegarsi senza freni della volontà di potenza propria di quello che, seguendo Dussel, abbiamo definito l'*Ego conquiro*. In una formula, potremmo dire che la scoperta dell'America ha significato per gli europei e per gli americani "l'evento dell'altro", una frattura del *continuum* storico, uno sconquassamento della visione del mondo tipica dell'epoca europea premoderna, e una radicale messa in discussione delle rasserenanti coordinate mediante cui il primo Umanesimo europeo aveva collocato l'uomo europeo nel cosmo⁴. È, se pur semplificato, lo schema ermeneutico proposto da Tzvetan Todorov: "la scoperta dell'America, o meglio degli americani, è l'incontro più straordinario della nostra storia"⁵. L'incontro con l'altro americano è dunque paradigmatico, nel senso che rappresenta un punto di svolta radicale, lo scatenarsi di un nuovo corso della storia: l'identità⁶ europea viene

-
- 4 Sul rapporto uomo-cosmo in epoca rinascimentale si veda il classico E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), trad. it. G. Targia, Boringhieri, Torino, 2012 (in particolare il capitolo "Il problema del rapporto soggetto-oggetto nella filosofia del Rinascimento", che discute con dovizia il tema matematico-rinascimentale della sostituzione dello spazio come sostanza con lo spazio come funzione, che segnerà come abbiamo visto il passaggio da una concezione politica ontologica a una geometrica, in linea con la presunta efficacia del fiscalismo razionalistico moderno, su cui si veda D. Zolo, *Critica della modernità o reazione alla modernità?*, in *Logiche e crisi della modernità*, cit., p. 176 ss.).
- 5 T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"* (1982), trad. it. A. Serafini, Einaudi, Torino, 1984, pp. 6-7.
- 6 La letteratura sul tema dell'identità è pressoché intrattenibile. Per un inquadramento generale in riferimento alle implicazioni metafisico-politiche che qui rilevano cfr. *Figure d'identità: ricerche sul soggetto moderno*, a cura di F. Andolfi, Franco Angeli, Milano, 1988; W. Beierwaltes, *Identità e differenza* (1988), trad. it. S. Saini, Vita e pensiero, Milano, 1989 (importante soprattutto per l'impianto neoplatonico che sta alla base pressoché dell'intera produzione di Beierwaltes); G. Leghissa, *Il gioco dell'identità: differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano, 2005 (interessante per la prospettiva fenomenologica adottata). Sull'identità come processo necessariamente violento si veda A. Sen, *Identità e violenza* (2006), trad. it. F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2006; sul rapporto identità/modernità è significativo C. Taylor, *Le radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna* (1989), trad. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1993; sul rapporto identità/alterità come dialettica conflittuale rimandiamo a E.C. Sferrazza Papa, *Identità, differenza e conflitto nel pensiero di Martin Heidegger, Carl Schmitt e Massimo Cacciari*, "Filosofia", Quarta Serie, 2, 2015, pp. 93-112, e alla letteratura su Schmitt ivi riportata.

a contatto, per la prima volta nella sua storia, con una forma di alterità e di diversità che retroagisce su di essa e la fonda per contrasto. L'altro è una forma di vita che mangia, prega, crede, si governa e fa l'amore diversamente. Questa diversità dell'altro è tale da metterne in dubbio l'appartenenza stessa al genere umano, aprendo così la strada alla giustificazione teorica dello sterminio di massa che vide negli indios le vittime sacrificali della presunta civilizzazione europea. L'Io che civilizza il barbaro è anche quello che lo ammazza.

Nella sua meravigliosa ricostruzione, Todorov mostra come l'analisi dell'incontro epocale con l'altro americano permetta d'individuare il nesso "causale" che lega inscindibilmente Europa e America. La nostra identità europea è forgiata e prodotta dall'incontro con l'altro americano; noi siamo così perché, a un certo punto della storia dell'umanità, abbiamo incontrato loro: "la storia del globo è fatta, certo, di conquiste e di sconfitte, di colonizzazioni e di scoperte dell'altro; [...] ma è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità. [...] Noi siamo tutti discendenti diretti di Colombo"⁷. Le categorie della nostra visione del mondo sono, insomma, il parto maturo di quell'incontro epocale, poiché stanno con esso in un rapporto di produzione causale, se pur storicamente mediato e diluito.

Questo è un primo diagramma possibile per l'interpretazione della "scoperta/conquista" dello spazio americano, ossia un incontro tragico fra soggettività che produce una determinata visione del mondo. Vi è però, nella storia filosofica della conquista dell'America, un altro sentiero ermeneutico che può essere percorso. Carl Schmitt ne è l'esponente principale.

Schmitt, in perfetta coerenza con il suo *Raumdenken*, interpreta l'America in primo luogo come una dimensione spaziale. Non è questione da poco, giacché questo movimento permette a Schmitt di spostare l'asse ermeneutico dalla questione della soggettività, e di aprire così la riflessione sul *nomos* europeo proprio dell'epoca moderna come messa in forma spaziale, ossia ordinata e localizzata, del globo. Piuttosto che fra popoli, nella prospettiva messa a fuoco dall'analisi schmittiana lo scontro è "epocale" perché coinvolge spazialità differenti, mettendo in crisi le coordinate spaziali – e quindi politiche – che strutturavano l'ordine premoderno. Nella scoperta dell'America non sono dunque tanto due soggettività a incontrarsi e scontrarsi, quanto due spazialità a opporsi: la prima, quella europea, di lì a poco si costituirà nella forma statale, dominata dal principio di sovranità e dall'ordine giuridico, più o meno mantenuto nella forma del diritto inter-

7 T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 7.



nazionale, fra le varie potenze; la seconda, quella americana, sarà da considerarsi come priva di sovranità: spazio vuoto, libero, incivile e, in questo senso, indipendente dalle logiche del Vecchio Mondo e dunque ostile. Se lo spazio americano ha influenzato profondamente la geografia politica e la riflessione filosofica europea, dunque, è perché è anzitutto uno spazio⁸.

La scoperta dell'America ha prodotto, a livello globale, la narrazione di una separazione spaziale e simbolica radicale: di qua l'Europa, di là l'America; di qua la civiltà, di là il mondo della barbarie; di qua l'uso del diritto per normare i rapporti di forza fra le diverse potenze, di là l'affermazione del "libero e spietato uso della violenza"⁹; di qua l'emancipazione dalle violenze intestine, di là un cruento e ferino stato di natura; di qua il mondo della storia, di là quello della preistoria. Se l'Europa si configura come *territorio*, l'America si presenta, a partire dalla conformazione geografica, come *spazio* informe: per una teoria topolitica, la differenza è incolumabile. *Beyond the line*, oltre la linea che separa sia spazialmente sia simbolicamente il Vecchio Mondo dal Nuovo Mondo, si apre al soggetto europeo uno spazio libero, uno "spazio incalcolabile di *terra libera*"¹⁰. Analogo tellurico del mare aperto, su questo spazio libero si gioca una partita decisiva per la filosofia politica moderna (e per il colonialismo europeo).

È il caso di sottolineare che la nozione di spazio libero non va qui interpretata in senso metaforico, ma come luogo materiale d'appropriazione e accumulazione primitiva: lo spazio libero definisce concretamente la prassi politica delle potenze europee nei confronti dei territori americani recentemente scoperti. Esso viene utilizzato lungo tutto il XVI e XVII secolo per legittimare la conquista territoriale dei nuovi spazi¹¹ e, soprattutto, per giustificare uno dei più efferati stermini della storia dell'umanità. Lo spazio libero, da questo punto di vista, deve essere considerato un vero e proprio strumento discorsivo del potere europeo, e il suo uso retorico mostra come il diritto sia stato utilizzato come un dispositivo strategico di legittimazione del brutale uso della violenza da parte dei *conquistadores*.

8 Si noti uno dei possibili controfattuali di questa tesi, che ne segna la distanza incolumabile rispetto alla posizione di Todorov: gli spazi americani avrebbero rivoluzionato la struttura politica europea anche se fossero stati completamente disabitati, poiché ne avrebbero in ogni caso modificato radicalmente l'ordinamento spaziale!

9 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 93.

10 *Ibidem*.

11 Sulla nozione di spazio libero – inteso come spazio vuoto – si trovano indicazioni preziose in A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990), trad. it. M. Guani, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 28-31.



Lo spazio libero che stiamo delineando è più propriamente uno spazio nel quale non vige alcuna forma di diritto positivo. Schmitt lo definisce un'eccezione geografica "giuridicamente vuota"¹². Lo spazio vuoto appare dunque come la concrezione spaziale di un originario stato d'eccezione (*Ausnahmezustand*), strumento giuridico che interviene per sospendere il diritto ordinario vigente in caso di profonda crisi istituzionale e politica. Giorgio Agamben, acuto e infedele interprete del pensiero schmittiano, definisce lo stato d'eccezione come "la forma legale di ciò che non può avere forma legale"¹³. Lo spazio americano, questa allora la tesi da indagare, sembra rappresentare il corrispettivo geografico moderno dello stato d'eccezione; non nel senso di sospensione temporanea del diritto, ma piuttosto in quello di sua assenza, luogo in cui le logiche nichiliste si spazializzano e si fanno pienamente geografia.

Questa chiave di lettura non si ottiene semplicemente facendo retroagire la definizione schmittiana di spazio vuoto, ma emerge da alcuni classici del canone filosofico moderno che si sono confrontati con il tema del Nuovo Mondo. Lo spazio americano, come affermato in precedenza, è stato almeno fino al XIX secolo una sorta di reagente chimico delle teorie filosofiche e politologiche prodotte dalla cultura europea. Ecco che emergono due modi attraverso cui il Nuovo Mondo è stato filosoficamente utilizzato, finendo con il diventare un vero e proprio concetto e, in questo senso, contribuendo alla struttura della "macchina" della modernità.

In primo luogo, nella modernità si sviluppa l'idea dello spazio americano come qualcosa di cui la storia della filosofia europea ha già parlato *in quanto tale*. Lo spazio americano non è stato scoperto da Colombo, ma al massimo riscoperto, poiché per un certo periodo è stato semplicemente dimenticato. Questa strategia interpretativa sfrutta sostanzialmente l'ineliminabile ambiguità di alcuni passi biblici, oppure mette capo a una complessa ermeneutica dei saggi platonici che vede nell'Atlantide narrata dal *Crizia*, dal *Timeo* e dalla *Repubblica* nient'altro che la descrizione delle terre sulle quali approderà Colombo¹⁴.

Un secondo uso del Nuovo Mondo non è storico ma prettamente concettuale, ed è ciò che maggiormente rileva in questa sede. Divenuto una vera e propria categoria sotto la quale sussumere tutte le proprietà e le caratte-

12 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 100.

13 G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II 1*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 10.

14 Sul punto si veda la ricostruzione di S. Dušanić, *Plato's Atlantis*, "Antiquité Classique", 51, 1982, pp. 25-52.

ristiche che dovevano essere espulse dalla società civile per poterla rendere tale¹⁵, lo spazio americano assume nei classici della filosofia moderna, nella forma di una sistematica forclusione, il ruolo di leva teorica per una determinata filosofia della storia e di grimaldello ermeneutico per la teoria politica della sovranità moderna.

Nella letteratura filosofica moderna vi sono almeno tre casi paradigmatici che vale la pena ripercorrere e analizzare, in quanto in essi lo spazio americano viene assunto, nella sua specificità geografica e geofisica, come autentico momento concettuale di fondamento negativo della modernità europea. In queste proposte filosofiche, declinare concettualmente lo spazio americano permette di certificare ora una teoria dello Stato (Hobbes), ora una pratica economica di dominio (Locke), ora una filosofia della storia (Hegel). Contemporaneamente infanzia e morte dell'uomo, secondo queste posizioni filosofiche l'America mostra all'uomo europeo ciò che egli era ieri, ma ancor più tragicamente ciò che potrebbe essere domani. I viaggi di scoperta sono, in questo senso, autentici viaggi nel tempo. La nave su cui salpano gli esploratori diventa una sorta di macchina del tempo che permette di raggiungere quello spazio infantile che la filosofia e la letteratura avevano solamente potuto immaginare. Muoversi sullo spazio americano significa allora ripercorrere d'un colpo la storia dell'umanità, ritrovando un genere umano non ancora – o non più – del tutto umano. L'America diventa per il pensiero europeo moderno la traduzione, illegittima, del concetto spaziale di “fuori” in quello metafisico-antropologico di “altro” e in quelli temporali di “prima” e “dopo”.

Il soggetto moderno così, lungi dall'essere fondato in quel cogito cartesiano di cui già Mersenne vedeva nelle *Seconde Obbiezioni* da lui raccolte tutta la problematicità¹⁶, produce la propria rappresentazione a partire

15 Per quanto riguarda la costruzione nella prima modernità del concetto di società civile si veda G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 87-111.

16 Si vedano le *Seconde Obbiezioni* in Cartesio, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte* (1641), trad. it. A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 115-122. Il punto critico sottolineato da Mersenne è che nelle prime due *Meditazioni* non è presentata alcuna evidenza per cui l'Ego e il Cogito debbano rimandarsi a vicenda; ossia, per dirla con Hegel, non c'è alcuna continuità logica fra il dubbio radicale e la considerazione della certezza del sapere intesa come “unità del pensare e dell'essere” (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, cit., pp. 73-74). Il cogito, semplicemente, pensa, e fra gli oggetti pensati pensa l'io. Dall'abissale incertezza a cui conduce il dubbio radicale non se ne può legittimamente trarre un pensiero in relazione a un soggetto (*Ego*), ma al più una terza persona impersonale (“nevica”, “piove”). Così anche recentemente R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013, p. 179.

da quella radicale alterità che ne costituisce il fondamento negativo¹⁷. Se esiste un soggetto pienamente umano (europeo), è perché esso è prodotto mediante l'esclusione del non-umano (americano)¹⁸, e non mediante un processo di auto-posizionamento e auto-fondamento; allo stesso modo, se esiste un impianto razionale, politico, metafisico tipicamente moderno, esso si modula, si bilancia, si articola a partire da una differenza che, togliendosi, ne costituisce l'origine, ne accompagna lo sviluppo e ne determina il carattere destinale¹⁹ o, se si vuole utilizzare una meno compromessa terminologia, l'"orizzonte storico".

Le proposte filosofiche che analizzeremo tentano di mediare in forma razionale un disordine politico e una crisi spaziale, facendo funzionare lo spazio americano come una cartina di tornasole per verificare la cesura fra la dimensione politica statalizzata europea e uno stato precedente, regno naturale nel quale ha luogo ogni forma possibile di barbarie. *Grand Guignol* di ogni disordine immaginabile, lo spazio americano diventa la certificazione concreta e materiale dell'efficacia normativa dello spazio europeo.

Hobbes: l'America come stato di natura

Le pagine che compongono il XIII capitolo del *Leviatano* di Thomas Hobbes rappresentano probabilmente uno dei luoghi più importanti dell'intera storia della filosofia. A partire da esse, infatti, viene fondato un determinato paradigma della filosofia politica, ossia un modello ermeneutico dell'essere umano e delle istituzioni che ne regolano i rapporti con gli altri

17 In questa produzione dell'umano per difetto e per eccesso si annida il processo di deumanizzazione/animalizzazione discusso dal saggio di C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

18 In questo senso Giorgio Agamben parla di "macchina antropologica" in *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

19 Sul carattere destinale del moderno cfr. B. de Giovanni, *Apologia del moderno contro il pensiero debole*, "Il Centauro", 17-18, 1986, pp. 65-87. Spunti interessanti in queste guise si trovano in G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli, 1993 (in particolare si veda il capitolo dedicato a Dilthey e Troeltsch, dove vengono esplicitamente messi in relazione comprensione storica della genesi, essenza e destino del mondo moderno). Da un punto di vista cattolico, secondo Augusto Del Noce il destino del moderno è affidato al progetto di autoaffermazione autonoma del soggetto, inteso come processo di acquisizione di una verità che non può che darsi nella forma dell'autoreferenzialità (cfr. A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, Rizzoli, Milano, 2007).

conspicifici. Il *Leviatano* è, da questo punto di vista, una sorta di manuale di antropologia politica, e Hobbes un antropologo oltremodo cinico nei confronti del suo oggetto di studio.

Il *Leviatano* è un testo scomodo e maledetto nella storia della filosofia politica, in particolare per l'antropologia negativa che ne accompagna l'argomentazione. Schmitt, che lo concepì per tutta la vita come un testo esoterico, consigliava in una lettera del 1945 all'amico Jünger di leggerlo con estrema cautela, al fine di non provocarsi un eccesso di rabbia nocivo per la salute²⁰. La pericolosità del testo, (forse) eccessivamente enfatizzata da Schmitt, consiste nell'*arcanum imperii* che svela: la costituzione della società civile, delle istituzioni e dell'apparato statale, si fonderebbe interamente sulla paura di una morte violenta. La passione politica per eccellenza, questa la tesi sconvolgente e inaccettabile che il testo di Hobbes consegna in eredità al pensiero occidentale, è la paura²¹.

Se pur letto un'infinità di volte dai suoi contemporanei e dai posteri, vi è un aspetto dell'opera hobbesiana costantemente messo in ombra e negletto, forse perché rappresenta la testimonianza filosofica della vocazione intrinsecamente imperialista e colonialista della moderna società europea. Nel *Leviatano*, infatti, lo spazio americano, per quanto compaia in pochissimi

20 Così Schmitt: “[q]uesto è un libro da cima a fondo esoterico e il suo immanente esoterismo aumenta quanto più profondamente si penetra in esso. Levatelo dalle mani! È meglio lasciar il libro dove si trovava. [...] Non tuffarti negli *arcana*, ma aspetta; almeno fino a quando non sarai stato introdotto a essi in una forma appropriata ed eventualmente ammesso. Altrimenti potresti essere colto da un accesso di rabbia, che risulterebbe nociva per la tua salute, e provare a distruggere qualcosa che è al di là di ogni distruzione” (citato in G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 36).

21 Per un'analisi storico-culturale della paura cfr. J. Bourke, *Paura: una storia culturale* (2005), trad. it. B. Bagliano, Laterza, Roma-Bari, 2007. Sulla paura come tecnologia del potere si veda C. Robin, *Paura: la politica del dominio* (2004), EGEA, Milano, 2005. Sul cambiamento nella percezione della paura nell'epoca contemporanea è importante il testo di Z. Bauman, *Paura liquida* (2006), trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari, 2008, per quanto l'idea di *liquid modernity* proposta da Bauman sia agli occhi di scrive, e come verrà argomentato alla fine del saggio, da maneggiare con estrema cautela. È particolarmente interessante la prospettiva criminologica proposta in R. Cornelli, *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè, Milano, 2008, soprattutto per quanto riguarda la tematizzazione della paura del crimine come legittimazione dell'apparato di controllo statale. La tesi di Cornelli è in ogni caso debitrice delle riflessioni di Giddes sul rischio e la sicurezza come nozioni autoriflesse dell'età moderna (cfr. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, cit.). Sull'uso politico della paura ma, più in generale, sull'uso politico delle passioni, si veda il saggio oramai classico di R. Bodei, *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991.

punti del testo, assume il ruolo fondamentale di localizzazione geografica di un'ipotesi, quella dello stato di natura, che in altro modo sarebbe rimasta mero esperimento logico.

Ricapitoliamo brevemente alcuni passaggi della teoria hobbesiana. Hobbes inizia la sua analisi sulla formazione della macchina statale stabilendo una sostanziale uguaglianza fra tutti membri del genere umano allo stato di natura, ossia precedente l'istituzione di una forma stabile e duratura – ma non permanente, non eterna – di società civile. Questa uguaglianza, fisica e mentale, pone però necessariamente tutti quanti gli individui nella stessa condizione di venire uccisi in qualsiasi istante:

[I]a natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.²²

Il cuore del discorso hobbesiano è, dunque, l'uguaglianza fra tutti gli individui della specie umana. Essa genera negli uomini una diffidenza reciproca, poiché nessuno è abbastanza forte da potersi difendere da solo senza il rischio di venire ucciso²³. Questa condizione conduce l'individuo ad agire preventivamente al fine di non essere violentemente ucciso. La dimensione propria di questa condizione naturale, nella quale ogni individuo si fa carico della propria sopravvivenza e dell'uccisione impunita degli altri, è allora quella di una guerra di tutti contro tutti: “appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo”²⁴. Lo stato di guerra permanente, che secondo Hobbes qualifica la condizione naturale, non si identifica solamente nell'atto bellico, ma è più in generale la diffusa ten-

22 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 99.

23 Si veda su questa uguaglianza e sulla violenza mimetica da essa prodotta R. Girard, *Il capro espiatorio* (1982), trad. it. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1987 (sul meccanismo di espulsione del conflitto intestino attraverso la pratica del sacrificio), e Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), trad. it. R. Damiani, Adelphi, Milano, 1997 (segnatamente, sullo svelamento compiuto dal Cristianesimo del rimosso della vittima sacrificale).

24 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 101.

denza degli individui a muovere guerra agli altri, per cui “la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario”²⁵. La condizione naturale è quindi, essenzialmente, stato di guerra: la passione che domina l’uomo è la paura della morte violenta per mano altrui, e la sua vita è “solitaria, misera, ostile, animalesca e breve”²⁶.

La fuoriuscita da questa condizione viene tematizzata nei capitoli successivi del testo. Essa coincide con l’espulsione del conflitto, ossia con l’immunizzazione dello spazio attraverso la sua spoliticizzazione²⁷. Poiché nella condizione naturale tutti gli individui hanno diritto a tutto e su tutto, ed è solamente l’uso della forza a determinare per un brevissimo lasso di tempo la predominanza del singolo sugli altri, il primo passo per fuoriuscire da questa condizione in cui la vita è costantemente esposta al pericolo della morte violenta è precisamente l’alienazione dei propri diritti su tutto. L’unico diritto che non può essere alienato, poiché è il motivo stesso per cui l’uomo rinuncia alla propria onnipotenza nella condizione naturale, è il diritto alla “sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla in modo tale che non ci si stanchi della vita stessa”²⁸. Gli individui, quindi, attraverso un patto comune trasferiscono i loro diritti, accordandosi *artificialmente* per dirigere funzionalmente le proprie azioni verso la sopravvivenza. Lo Stato è una macchina, la “macchina delle macchine” (*machina machinarum*), giacché la sua comparsa nella storia dell’umanità non è né un parto dello spirito, né tantomeno un evento naturale, bensì un artificio, un gioco di prestigio.

Tuttavia, senza una coazione sovrana, ossia senza un potere coercitivo che abbia la capacità di fare rispettare il patto, l’alienazione dei propri

25 *Ibidem*.

26 Ivi, p. 102.

27 Faccio riferimento ovviamente all’interpretazione del pensiero hobbesiano proposta in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 3-31; in queste guise si confrontino anche le osservazioni sull’impolitico come “opposizione diretta a ogni forma di spoliticizzazione” presentate in Id., *Categorie dell’impolitico*, il Mulino, Bologna, 1999 (la citazione è a p. 20); su Hobbes in particolare si veda: sulla depoliticizzazione della società rispetto al sovrano pp. 8-9, 16-17; sull’espulsione della verità trascendente p. 56; sul nodo Hobbes-Schmitt-Arendt pp. 81-82, 127-129. Sempre di Esposito, in particolare sul possibile nesso fra l’immunizzazione moderna hobbesiana e il nichilismo, è importante *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 102-104.

28 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 108.

diritti su tutto sarebbe assolutamente inutile. Se è vero che i patti senza spada sono semplicemente parole, ovvero che senza l'esercizio della forza è impossibile costringere i contraenti a rispettare l'accordo stretto in precedenza, allora è necessario individuare un soggetto che abbia la possibilità di farlo rispettare. In questa necessità si annida il tema dell'emergenza dell'apparato statale ossia, come ha mostrato da un'altra prospettiva l'analisi antropologica di Pierre Clastres, della possibilità di separare il potere dal corpo sociale²⁹, creando all'interno del tessuto sociale e istituzionale delle sacche di cristallizzazione del potere, che viene così alienato dai soggetti che naturalmente lo deterrebbero e consegnato artificialmente nelle mani di una persona giuridica. Secondo Hobbes "l'unico modo di erigere un potere comune [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini"³⁰. Ogni individuo che accetta il patto necessario per uscire dalla miseria della condizione naturale è come se affermasse di fronte a ogni altro: "do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni"³¹. Non rileva che il detentore del potere sia una persona singola o collettiva³²; quel che conta è che sotto di lui si ritrovi unita, nella forma del popolo, la moltitudine di uomini.

La distinzione fra popolo e moltitudine, fondamentale per la storia della filosofia politica³³, era già stata formulata da Hobbes in un passaggio del *De Cive*:

29 È da notare come Clastres rifiuti risolutamente ogni concezione progressiva di sviluppo: l'avvento dello Stato come divisione della società è catastrofica; i selvaggi non sono concepiti hegelianamente come uno stadio puro e infantile del genere umano, ma come un corpus unico e indiviso che scientemente avversa qualsiasi forma di statalizzazione del potere; l'economia primitiva di sussistenza è un deliberato rifiuto della logica capitalistica dell'accumulazione originaria. Il primitivismo clastresiano non è, insomma, un dato temporale, quanto una scelta rigorosamente politica. Si vedano P. Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), trad. it. L. Derla, ombrecorte, Verona, 2013, e Id., *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, trad. it. R. Marchionatti, Elèuthera, Milano, 2015;

30 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 142.

31 Ivi, p. 143.

32 Sulla nozione teologico-politica di persona che attraversa questi luoghi hobbesiani cfr. R. Esposito, *Due*, cit., (in particolare il capitolo II, "Il dispositivo persona").

33 Sulla distinzione popolo/moltitudine cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma, 2014. Per quanto nel dibattito scientifico italiano (e non solo) il concetto di moltitudine sia salito alla ribalta con l'opera di Antonio Negri (in particolare *L'anomalia sel-*

[i]l popolo è un'unità con una sola volontà, a cui si può attribuire una sola azione. Niente di tutto questo si può dire della moltitudine. Il popolo regna in ogni Stato: difatti anche nelle monarchie si può dire che il popolo sia sovrano, in quanto manifesta la sua volontà attraverso quella di un solo uomo. La moltitudine è costituita dai cittadini, cioè dai sudditi. Così negli Stati aristocratici e democratici i cittadini sono una moltitudine, mentre l'assemblea deliberante è il popolo. E, negli Stati monarchici, benché sembri un paradosso, i sudditi sono la moltitudine e il popolo è il re.³⁴

La persona che si trova, in seguito al patto e all'alienazione dei diritti di tutti su tutto, a detenere un potere assoluto, unificando la moltitudine sparsa nella forma del popolo, è lo Stato Leviatano, il "dio mortale al quale dobbiamo, sotto il Dio Immortale, la nostra pace e la nostra difesa"³⁵. Hobbes fornisce, quindi, la seguente definizione del Leviatano, ossia lo Stato, ossia il Sovrano: "una persona unica, dei cui atti [i membri] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune"³⁶. Lo Stato, ossia l'accentramento del potere nelle mani di un'unica persona, emerge da tutto ciò come il risultato di un esperimento mentale. Immaginando la condizione nella quale vivrebbero gli uomini nello stato di natura, Hobbes sviluppa la propria teoria della sovranità assoluta.

Vi è, tuttavia, un punto dell'opera hobbesiana in cui lo stato di natura dismette le vesti di esperimento mentale, diventando una concreta manifestazione della storia politica dell'umanità. Che una simile condizione naturale sia talmente misera da non potersi dare fenomenicamente è ammesso dallo stesso Hobbes il quale, tuttavia, poco oltre riconosce nello spazio americano l'inveramento geografico della sua teoria dello stato di natura:

[s]i può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale;

vaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza, Feltrinelli, Milano, 1981), che ne ha fatto il soggetto di un impulso immanente, rivoluzionario, emancipatore, è bene ricordare che Spinoza, padre putativo di tale concetto, lo introduce nella sua filosofia politica con estrema prudenza, distinguendo fra "una libera moltitudine" e "una moltitudine che si sia abituata a un'altra forma di stato". Si veda per una ricognizione equilibrata sul tema *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma, 2010.

34 Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino* (1642), trad. it. N. Bobbio, Utet, Torino, 1948, p. 262.

35 Id., *Leviatano*, cit., p. 143.

36 *Ibidem*.

ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato.³⁷

Affermare che non vi sia un luogo del mondo nel quale gli esseri umani abbiano mai vissuto in uno stato naturale, e immediatamente dopo assumere l'America come modello spaziale di tale condizione, comporta ovviamente tutta una serie di conseguenze. Per comprenderle bisogna innanzitutto sgombrare il campo dalla *lectio facillior* che vedrebbe in Hobbes un pensatore che esclude i selvaggi dal consorzio umano, come di contro aveva fatto e farà la maggior parte della filosofia europea³⁸. L'America come stato di natura è piuttosto utilizzata strategicamente come cartina al tornasole della necessità politica di alienare i propri diritti su tutto, stringendosi in un *pactum subiectionis* che per Hobbes coincide in ogni punto, è bene sottolinearlo per marcare una delle differenze decisive rispetto a Locke, con il *pactum unionis*. L'America descritta come una società priva del potere comune di soggezione serve, infatti, non solo a mostrare la condizione dell'umanità precedente il patto, ma soprattutto esibisce le conseguenze del suo eventuale annullamento, in particolare nel caso di guerre civili. Il confronto con lo spazio americano non disegna quindi in alcun modo una presunta superiorità naturale della forma politica europea – e diversamente non potrebbe essere, dato che lo Stato è una macchina, la macchina delle macchine –, ma serve piuttosto a “intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico”³⁹. La razionalità moderna, che ha in Hobbes uno dei suoi più lucidi corifei, è allora il prodotto della contingenza di un confronto con un momento irrazionale, nel senso di non ordinato, non formato, piuttosto che la fondazione *ex nihilo* di un ordinamento efficace e funzionale. È, insomma, un razionalismo spurio, mediato, vacillante, sempre sul punto di rovesciare nel suo contrario.

Lo spazio americano, dunque, allo stesso tempo produce una visione del mondo europea, conferma una teoria e agisce come monito. Infatti, come ha ricordato Giorgio Agamben commentando il frontespizio del *Leviatano*, “la guerra civile è sempre possibile nello Stato”⁴⁰; d'altronde,

37 Ivi, pp. 102-103.

38 Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

39 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 103.

40 G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 60.



se ben si osserva quella che è l'immagine più famosa della storia politica, si notano non solo girovagare per la città deserta due medici della peste – sui quali ha magistralmente richiamato l'attenzione Francesca Falk⁴¹ –, ma anche un manipolo di soldati *en garde*. Se invece si posa lo sguardo sulla distesa marina dalla quale sembra emergere il mostruoso gigante, alcuni vascelli in assetto da guerra sembrano in procinto di attaccare la *polis*. Il frontespizio, insomma, non svela uno scenario di pace e ordine – come troppo spesso viene sostenuto⁴² –, ma una guerra *in fieri*, e ciò svela per immagine che la neutralizzazione del conflitto non è mai realmente possibile una volta per tutte. Lo stesso Hobbes, nel capitolo XXIX del *Leviatano*, ricorda che la possibile dissoluzione dello Stato è un fantasma costantemente presente, uno spettro che alberga nella città semi-deserta. La tenuta della moltitudine non è data una volta per tutte, ma può essere continuamente messa in discussione. L'America è il simbolo concreto di questa possibilità mai sopita: essa mostra il dramma di una società priva di un potere statale centrale.

L'erosione violenta della forma-Stato può essere causata da una molteplicità di motivi (assenza di potere assoluto, subordinazione del potere sovrano alle leggi civili, imitazione di nazioni vicine etc.), ma in tutti i casi si ha a che fare con delle “infermità” strutturali “assimilabili alle malattie del corpo naturale causate da una procreazione difettosa”⁴³. Nel caso di una guerra civile, la dissoluzione diventa una realtà concreta, un punto di non ritorno del conflitto: “quando in una guerra (esterna o intestina) i nemici ottengono la vittoria finale, cosicché (essendo state sgominate le forze dello Stato) non ci sia più ulteriore protezione dei sudditi che si mantengano leali, allora lo Stato è dissolto, e ognuno diviene libero di proteggere sé stesso

-
- 41 F. Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, München, 2011, pp. 63-90. L'iconografia politica del frontespizio del *Leviatano* ha dato vita a una letteratura specialistica estremamente fiorente. Tra i contributi più significativi per la nostra interpretazione: M. Kristiansson, J. Tralau, *Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan*, “European Journal of Political Theory”, 13 (III), 2014 (dove si tematizza la natura acquatica del mostro); C. Ginzburg, *Rileggere Hobbes oggi*, in Id., *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano, 2015; da ultimo, C. Galli, *Due piccoli medici tra biopolitica e teologia politica. Congetture su un particolare del frontespizio del “Leviatano” di Hobbes*, “SCHIFANOIA”, 52-53, 2017.
- 42 Ad esempio, dalla prestigiosa penna di Quentin Skinner in *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, specialmente a pp. 280-282.
- 43 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 262.



*assumendo tutte le iniziative che a sua discrezione riterrà opportune*⁴⁴. Non è più il Sovrano a garantire la difesa del singolo, ma è il singolo a dover nuovamente provvedere alla propria sicurezza, ripiombando così nella condizione originaria dalla quale si era tirato fuori attraverso il patto.

Vi è, in questa doppia funzione assegnata all'America, un rimando autenticamente biografico, che ha a che fare con il turbolento periodo nel quale viveva Hobbes. Le guerre civili di religione che squassavano lo spazio europeo nel XVII secolo sono, in ultima istanza, il motivo profondo che spinse Hobbes a elaborare la sua dottrina della sovranità assoluta. Questa sovranità, però, non può che emergere come il contenimento di una condizione realmente conflittuale, che Hobbes individua nel Nuovo Mondo. Da un lato, il confronto di Hobbes con il Nuovo Mondo, descritto nei resoconti di viaggio come un mondo ostile, selvaggio, brulicante di violenza, conduce alla definizione dello spazio americano come *exemplum* dello stato di natura; dall'altro lato, lo spazio europeo, marchiato dalle devastanti conseguenze della guerra civile, portava Hobbes a vedere in esso una sostanziale comunanza con il Nuovo Mondo, una continuità strutturale. Il collasso della macchina statale risulta dunque perfettamente isomorfo rispetto allo stato di natura. Lo spazio americano, allora, è per Hobbes la concrezione spaziale della tensione fra stato di natura e guerra civile i quali, pur non aderendo perfettamente, rimandano continuamente l'uno all'altro: "lo stato di natura è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città"⁴⁵.

Locke: l'America come terra sprecata

Quando una teoria fa a gara con gli eventi, spesso perde. Che lo spazio euro-atlantico fosse il terreno pacifico dell'esclusione della guerra civile, riflesso in negativo dello spazio americano, era in fondo un'invenzione tutta hobbesiana. O forse, più che un'invenzione, era una speranza, un'utopia destinata a infrangersi contro l'evidenza della realtà, contro la nuda brutalità dei fatti. D'altronde la letteratura utopica all'epoca era particolarmente fiorente, e non è peregrino immaginare che Hobbes, al netto del suo spregiudicato realismo politico, ricavasse anche da questo genere lettera-

44 Ivi, p. 271.

45 G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 61.

rio materiale per le proprie teorie⁴⁶. Battezzata come genere letterario nel 1516 con *Utopia* di Thomas More, la letteratura utopica ha la funzione di immaginare un altrove felice. L'utopia era un esperimento di felicità che l'uomo moderno si concedeva⁴⁷, un rifugio nella fantasia, un riparo dalle intemperie politiche del tempo. Utopia, da questo punto di vista, è il "paese al quale l'Umanità anela sempre ad approdare"⁴⁸.

Ma se è possibile in qualche modo immaginare un mondo diverso e descriverlo con le suggestive parole della letteratura fantastica, le fredde discipline della filosofia politica e dell'antropologia politica non possono, ora come allora, fare a meno di partire dal dato empirico della realtà dei fatti. E la realtà dei fatti, che sempre possiede un diritto di veto sulla parola, è quella che lo stesso Hobbes non si esime dal descrivere con toni apocalittici nel *Behemoth*:

[s]e per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 ed il 1660. Chi, infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d'ogni specie d'ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com'esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l'una è doppia iniquità, l'altra doppia follia.⁴⁹

Lo spazio europeo, da questo punto di vista, non era affatto il luogo dell'esclusione della guerra civile, né tantomeno quello euro-atlantico era

46 Nega qualsiasi influenza del genere utopico l'interpretazione di Hobbes proposta da Carl Schmitt: "dello "Stato" così costruito per opera di uomini, e della situazione di pace "civile" da esso realizzata, Hobbes non fa per nulla un paradiso terrestre. Lo Stato hobbesiano è ugualmente assai lontano sia dall'Atlantide di Bacone sia dai sogni paradisiaci degli umanitari entusiasti del progresso, del Settecento e dell'Ottocento. Stato e rivoluzione, Leviatano e Behemoth, sono entrambi sempre presenti e potenzialmente sempre attivi. Introdurre l'immagine del Leviatano non ha affatto, in Hobbes, il recondito significato di aprire una segreta scappatoia su quel paese di sogno di sfrenate fantasticherie, che spesso in alcuni razionalisti costituisce l'altra faccia del loro razionalismo" (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 70-71).

47 Si veda il classico studio di F. Jameson, *Il desiderio chiamato utopia* (2005), trad. it. G. Carlotti, Feltrinelli, Milano, 2007.

48 O. Wilde, *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (1891), trad. it. L. Artabano, TEA, Firenze, 1989, p. 53.

49 Th. Hobbes, *Behemoth* (1681), trad. it. O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 5.

il luogo di un'economia interamente sottomessa all'autorità statale, come avrebbe voluto viceversa lo statalismo sovrano hobbesiano. Nella modernità il mare era, piuttosto, la via di traffico di masnade di pirati (*privateers*), ossia era uno spazio conteso fra corpi politici e corpi impolitici⁵⁰. Come ha puntualizzato acutamente Raffaele Laudani: “nella sua esistenza concreta lo spazio atlantico appariva meno governato dalla logica hobbesiana della sovranità statale e più il teatro di una negoziazione continua e conflittuale tra una pluralità di attori”⁵¹. Il giusnaturalismo hobbesiano non era dunque in grado di afferrare la complessità spaziale né europea, né americana, né delle vie di traffico fra i due spazi, perché l'uscita dallo stato di natura pre-statale teorizzata nel *Leviatano* semplicemente non era mai avvenuta – quantomeno non in quel modo e non in quei termini –, e strideva con la nuda realtà dei fatti. Lo spazio europeo non era affatto neutralizzato, e alla quieta società civile si contrapponeva una dimensione conflittuale, politica, con la quale la filosofia politica di John Locke, prendendo posizione rispetto a numerosi punti dell'impianto hobbesiano, fece lo sforzo di confrontarsi⁵².

Nel 1690 escono anonimi i *Due trattati sul governo*. Il primo trattato è dedicato alla confutazione della teoria elaborata da Robert Filmer in un testo del 1680, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, nel quale veniva sostenuta la tesi, derivata da argomenti perlopiù di natura biblica ed esegetica, che l'autentica libertà di un popolo consista nel vivere sotto un regno monarchico⁵³.

50 Sull'economia “informale” transatlantica si veda P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), trad. it. B. Amato, Feltrinelli, Milano, 2004. Particolarmente interessante sempre di Rediker, per la ricostruzione sociopolitica della pirateria in età moderna, *Canaglie di tutto il mondo. L'epoca d'oro della pirateria* (2004), trad. it. R. Ambrosoli, Elèuthera, Milano, 2005.

51 R. Laudani, *Mare e terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, “Filosofia politica”, 3, 2015, p. 521.

52 Sul rapporto Hobbes-Locke si veda C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1964, nonché W. von Leyden, *Hobbes e Locke: libertà e obbligazione politica*, trad. it. R. Casadei, il Mulino, Bologna, 1984 (importante il capitolo “Deliberazione, azione volontaria e determinismo” per quanto riguarda analogie e differenze fra i due autori, nel quale però il termine di confronto lockiano con Hobbes non è il *Secondo trattato* ma il *Saggio sull'intelletto umano*, in particolare per quanto riguarda il problema del nesso libertà-azione).

53 L'argomentazione filmeriana procede nel seguente modo: la legittimità del potere può essere conferita solamente da Dio, principio unico e trascendente di ogni potere sovrano. Il primo uomo a cui fu conferito il potere di governare sulla totalità

Nel *Secondo trattato* Locke abbandona la *vis* sfrontatamente polemica ed espone la sua teoria del governo, destinata a diventare uno dei più importanti modelli per la filosofia politica occidentale. Il problema di Locke è, come per Hobbes, quello di mostrare perché la sovranità statale, e le forme politiche ed economiche a essa implicate, sia razionalmente la forma più adeguata a governare una società complessa come quella europea e, più in generale, il consesso degli esseri umani; per quale motivo, insomma, lo strumento moderno di razionalizzazione e di messa in ordine del conflitto politico sia e debba essere l'apparato statale.

La specificità della teoria del governo lockiana è, come è noto, il suo costruirsi a partire da una rivoluzionaria concezione della proprietà, che vede nell'uso esclusivo delle cose il motore principale dello sviluppo politico dell'essere umano. Per Locke il passaggio da stato di natura a costituzione civile ruota interamente intorno alla sua teoria della proprietà. Questo aspetto è stato ampiamente sviluppato dalla letteratura sul tema⁵⁴. Tuttavia, come ha notato Barbara Arneil, a proposito della teoria del governo lockiana "ciò su cui si è sorvolato sono le ragioni coloniali"⁵⁵. Da quando questa sentenza è stata pronunciata sono trascorsi diversi anni, e una nuova generazione di studiosi ha colmato in parte questa lacuna, insistendo sulla presenza di una logica coloniale nel pensiero politico lockiano o, in ogni caso,

delle cose fu Adamo e, inoltre, il potere conferito dalla divinità può essere trasmesso solo per diretta discendenza. Al monarca, dunque, essendo l'erede legittimo del potere patriarcale adamitico, viene conferito direttamente da Dio il potere di governo sugli uomini. Filmer è a tal punto un radicale sostenitore di quello che chiama il "diritto naturale del potere regale" da dichiarare *contro natura* che il popolo governi o che elegga governanti. Nessuna legge umana infatti, ovvero nessun diritto positivo, può limitare il potere del re, giacché esso ha la propria unica matrice costitutiva nel comando divino. Sull'opera di Filmer cfr. J. Daly, *Sir Robert Filmer and English political thought*, University of Toronto, Toronto, 1979; L. Pareyson, *Introduzione*, in J. Locke, *Due trattati sul governo* (1689), in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino, 1982, pp. 9-41. Sulla critica di Locke a Filmer cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica* (2008), trad. it. V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano, 2009 (sull'argomento, fondamentale nell'analisi di Rawls, della necessaria derivazione dell'autorità politica da un patto: p. 152 ss.).

- 54 Il rimando obbligatorio, per quanto datato, è J. Tully, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, cui adde la bibliografia riportata alla voce "Locke's Political Philosophy" della Stanford Encyclopedia of Philosophy (liberamente consultabile alla pagina web plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/locke-political/).
- 55 B. Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 61.

sulla sua profonda e strutturale ambiguità⁵⁶. All'interno di questo quadro critico, non è peregrino insistere su come lo spazio americano assuma un ruolo fondamentale nella costruzione della teoria della sovranità politica proposta da Locke. Nello specifico, l'America emerge in quanto problema filosofico, concettuale e categoriale, nel V e nel XIII capitolo del *Secondo Trattato*, dedicati rispettivamente al problema della proprietà e a quello della conquista coloniale.

Locke, com'è noto, dimostra la legittimità della proprietà privata a partire dal lavoro svolto dall'individuo sulle cose. L'analisi lockiana riprende e sviluppa una serie di indicazioni proprie del giusnaturalismo moderno, percorrendo alcune linee guida del diritto naturale che possiamo ritrovare in una linea diacronica che va idealmente da Cicerone fino almeno a Hegel. James Tully rileva come uno dei punti di partenza di Locke sia la constatazione che "la Scrittura rivela che il mondo è un dono, dato da Dio all'umanità in comune"⁵⁷, e che la ragione naturale deve dar conto di questa comunanza primigenia. Nella condizione naturale lo spazio dell'individuo è, dunque, costituito unicamente da *communia*. Il mondo che precede la società civile, l'istituzione della proprietà privata e delle forme politiche conosciute, è comune. Il problema fondamentale da risolvere è, allora, come emerga in maniera legittima l'istituto della proprietà privata nella storia politica dell'umanità; una legittimazione quantomeno problematica se, come lo stesso Locke sostiene, tutti quanti sono "obbligati" dalla legge di natura⁵⁸. Detto in altri termini: in che modo la legge naturale, che stabilisce la comunanza dei beni, e la società civile, che istituisce a proprio fondamento la proprietà privata, possono legittimamente coesistere? Si tratta, apparentemente, di un problema insolubile, poiché la sua soluzione equivarrebbe a tenere insieme due categorie economico-politiche che si contrappongono punto per punto e che risultano in linea di principio incompatibili. Se uno spazio è originariamente di tutti, come è possibile che il suo uso esclusivo

56 Osservazioni puntuali in questo senso in M. Goldie, *Locke and America*, in *A Companion to Locke*, a cura di M. Stuart, Wiley Blackwell, London, 2015. Carl Schmitt era stato lapidario sul rapporto fra colonialismo e modernità: "la colonia è il dato spaziale fondamentale del diritto internazionale europeo durato fino a oggi" (C. Schmitt, *L'ordinamento dei grandi spazi*, cit., p. 171).

57 J. Tully, *A discourse on property*, cit., p. 95.

58 Sul carattere obbligante del diritto naturale fa osservazioni interessanti W. Euchner, *La filosofia politica di Locke* (1976), trad. it. K. Tenenbaum, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 37-42 (in particolare per la messa a fuoco della linea genealogica Cicerone-Grozio-Pufendorf-Kant per quanto concerne la tensione tra diritto naturale e istituti positivi).



non sia fondato su un'usurpazione del diritto naturale e sul mero uso della forza? Com'è possibile che si dia una topolitica, se non pacifica, quantomeno compatibile con il diritto naturale?

La risposta di Locke a questo classico dilemma è che la proprietà di una cosa si acquista mediante il lavoro su essa. Avendo l'individuo una proprietà naturale sul proprio corpo, allora tutto ciò che in qualche modo è stato oggetto di un'attività, ossia di un lavoro (*labour*) da parte sua, diviene proprietà di colui che, agendo su di esso, lo ha strappato al primitivo stato naturale.

Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua.⁵⁹

Lasciemo sullo sfondo un problema generale della teoria lockiana, rispetto al quale prenderà posizione soprattutto Kant della *Metafisica dei costumi*, ossia il fatto che Locke non dimostri, ma semplicemente assuma, il principio per cui possa esistere prima dell'istituzione della proprietà privata l'idea giuridica di *corpo proprio* (*own body*)⁶⁰. Ci concentreremo, piuttosto, sul carattere "agricolo" e "tellurico" della prospettiva lockiana, poiché esso, fungendo da ponte con il ragionamento sullo spazio americano, investe direttamente la riflessione topolitica moderna.

Locke utilizza esplicitamente esempi e riferimenti tipici di una società povera, tellurica, agricola, che ha nella terra la propria fonte di sostentamento: la casistica contemplata riporta frutti della terra, animali selvaggi, ghiande, querce, mele etc. Tutto ciò rimanda, così come lo stesso Locke riconosce, al problema generale della "terra stessa": il soggetto lavora la terra, se ne prende cura e, nel far ciò, la sottrae dalla condizione naturale attraverso il lavoro del proprio corpo. Se non ci fosse questa operazione laboriosa, il mondo rimarrebbe così com'è. Lo scarto fra il mondo verginale e il mondo agito e prodotto attivamente dal soggetto legittima dunque la proprietà privata.

59 J. Locke, *op. cit.*, p. 249.

60 L'argomento kantiano sviluppato nella prima parte della *Metafisica dei costumi* riguardo la fondazione trascendentale del possesso, in polemica con Locke, è discusso con dovizia in K.R. Westphal, *A Kantian Justification of Possession*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, a cura di M. Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 89 e *passim*.



Vi è tuttavia, nell'economia generale del trattato lockiano, un'ambiguità di fondo. Per quanto infatti nella tradizione filosofica e politica europea Locke sia stato considerato a buon titolo il teorico della concezione moderna di proprietà privata, la visione globale del rapporto tra spazio e politica emerge in Locke unicamente come uno scarto rispetto a un *prius* temporale, che rimane ineliminabile al lordo del cristallizzarsi della società civile e delle sue logiche liberali. I *communia* infatti, e qui Locke mostra tutta la sua dipendenza dalla tradizione giusnaturalista groziana, non vengono espulsi una volta avviato il processo di accumulazione proprietaria. Vi sono parti di mondo che resistono a questo processo, in forza della loro struttura, potremmo dire, ontologica. Ritorna così quell'ontologia topolitica che aveva monopolizzato la prima parte del dibattito moderno sulla sovranità dei mari; nel contesto lockiano l'onto-topolitica viene però applicata alla dimensione territoriale e tellurica. Se, infatti, è certamente vero che Dio "introduce necessariamente possessi privati"⁶¹, è altrettanto vero che "non c'è lavoro umano che possa sottomettere o appropriarsi tutto, né fruizione che possa consumare più che una piccola parte"⁶². Locke, dunque, sembra immaginare una zona che resti esclusa dal diritto proprietario, uno spazio nel quale l'apparato giuridico-economico come dispositivo privativo esclusivo venga disattivato, mantenendo intatto il semplice uso dello spazio stesso, la cui natura fisica è ontologicamente sottratta alla logica proprietaria⁶³.

Che una tale posizione faccia parte di un sistema teorico e politico esplicitamente fondato sul diritto proprietario non è affatto un hapax. Anche Adam Smith, nelle *Lectures on Jurisprudence* tenute a Glasgow fra il 1763 e il 1764, sostiene che "vi sono ancora alcune cose che per spirito di equità debbono continuare a restare comuni"⁶⁴. Detto con i termini propri del diritto romano, che sta alla base di tutta questa trattatistica, non è possibile che tutte le *res communes* diventino *res nullius*, cose abbandonate (*derelictae*) in attesa di diventare proprietà di qualcuno. Solamente un processo di imposizione tirannica del potere sovrano da parte del signore consentirebbe a tali entità di accomodarsi nella sfera del diritto proprietario: originariamente esse ne sarebbe immuni – per quanto l'immunità di cui parla Smith non riposa sulla trama del reale: è assiologica e non ontologica.

61 J. Locke, *op. cit.*, p. 253.

62 Ivi, p. 254.

63 Sulla nozione di semplice uso si veda G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011, che la interpreta sulla scia della *regula* francescana.

64 A. Smith, *Lezioni di Glasgow (1763-1764)*, trad. it. E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano, 1989, p. 24.

La stessa istanza teorica smithiana, ovvero il mantenimento di una serie di entità destinate all'uso comune, testimoni di un insuperato e insuperabile passato primigenio e saldamente ancorate alla loro dimensione "naturale", apparteneva dunque già a Locke, sostenuta in realtà dal convincimento dell'esistenza sulla terra di ampi spazi vuoti (*vast wilderness of the earth*): "vi è terra sufficiente nel mondo da bastare al doppio di abitanti"⁶⁵.

Questo brevissimo *excursus* ci permette di ritornare al tema fondamentale. È infatti proprio nello scarto fra *res nullius* e *res communes* che si annida la strategia colonialista del pensiero di Locke. Locke infatti rubrica a *res nullius* le "foreste vergini" e gli "incolti deserti dell'America"⁶⁶, ovvero territori di nessuno in quanto spazi non lavorati, non coltivati, non dissodati. Lo spazio americano è vuoto nel senso che non vi è su di esso, presumibilmente per una pigrizia o un'arretratezza degli indigeni, ossia per una loro mancanza, per un loro difetto, un adeguato lavoro che faccia "rendere", nel senso più smaccatamente produttivo del termine, quel territorio:

le stesse misure regolavano anche il possesso della terra: tutto ciò che uno coltivava e raccoglieva, conservava e usava prima che andasse perduto, era suo particolare diritto, e in tutto ciò che uno recingeva, traendone nutrimento e facendone uso, anche il bestiame e i prodotti erano suoi. Ma se l'erba del suo recinto marciva per terra, o la frutta della sua piantagione andava in rovina senz'essere raccolta e conservata, questa parte della terra, malgrado che l'avesse recinta, doveva continuare ad esser considerata come un deserto, e poteva esser possesso di un altro.⁶⁷

Il ragionamento lockiano è molto sottile: se ciò che definisce il valore di una *res* è il lavoro su di essa, allora gli europei possono legittimamente impossessarsi dei territori lasciati incolti dagli indiani. Il Nuovo Mondo è, da questo punto di vista, l'esempio di un uso immorale, pigro e barbaro dello spazio, mentre lo spazio europeo, ordinato dall'apparato statale, ne rappresenta un impiego civile, nel senso di razionale e funzionale, e cioè economicamente produttivo⁶⁸.

L'impianto argomentativo di Locke è dunque radicalmente differente rispetto alla concezione hobbesiana delle nuove terre come materializza-

65 J. Locke, *op. cit.*, p. 255.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 256.

68 Si veda sul punto Th. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford, 2015, pp. 120-121.

zione dello stato di natura. Locke, infatti, legittima il colonialismo subordinandolo a un utilizzo economico, ossia produttivo, della terra. Il potere d'occupazione dello spazio si rispecchia, così, piuttosto che nei principi della conquista legittima, in una teoria etica del lavoro. Questa è un'abile mossa argomentativa, che aggira la questione pur sempre aperta della conquista come mero esercizio della forza.

Nel XVI capitolo del *Secondo Trattato* Locke tratteggia la sua dottrina della conquista, che si rivela però essere una piccola summa politico-giuridica di diritto dei vinti. Il conquistatore, infatti, non detiene diritti di possesso sulle terre, sui beni, sulle vite delle mogli e dei figli dei conquistati, per quanto possa pur sempre far valere un potere assoluto e dispotico sui corpi di coloro sconfitti in guerra. Il diritto proprietario e il diritto ereditario sono le armi da far valere contro i soprusi, sempre possibili e storicamente realizzati, della forza bruta dei conquistatori⁶⁹. La condizione di legittimità dell'occupazione di uno spazio non è quindi la conquista, bensì il lavoro. Per questa ragione, Locke può affermare che le nazioni americane

sono ricche di territorio, ma povere di ogni conforto della vita: esse, sebbene la natura le abbia fornite, con altrettanta generosità che qualsiasi altro popolo, delle materie dell'abbondanza, cioè a dire di un suolo fertile e atto a produrre in quantità tutto quanto può servire per il nutrimento, il vestiario e il piacere, tuttavia, per mancanza dell'incremento apportatovi dal lavoro, non hanno neppure la centesima parte delle comodità di cui noi godiamo, e il re di un ampio e fertile territorio in America mangia e alloggia e veste peggio che un operaio in Inghilterra.⁷⁰

La terra *vacant* è, nel caso degli spazi americani, allo stesso tempo terra *wasted*. Lo spazio vuoto non è più uno spazio libero, nel quale l'ordine giuridico è sospeso o assente, ma è piuttosto uno spazio sprecato, privo di qualsivoglia forma di produzione. Nell'annullamento di questa sottile distinzione prende forma compiuta la strategia lockiana, che individua nel lavoro, e nell'istituzione della proprietà privata che da esso germina, l'impianto teorico del colonialismo inglese. Lo spazio americano diventa, in questo modo, il corrispettivo dello spazio europeo *prima* che si consolidassero i meccanismi propri dell'impianto statale e della società civile, *prima* che prendesse vita

69 Locke è esplicito su questo punto: "le società politiche non possono essere fondate su nient'altro che sul consenso del popolo; tuttavia, tali sono i disordini con cui l'ambizione ha riempito il mondo che nel frastuono della guerra, che costituisce tanta parte della storia dell'umanità, a questo consenso si fa poco caso. Per questo, molti hanno confuso la forza delle armi con il consenso del popolo e riconosciuto la conquista come una delle fonti del governo" (J. Locke, *op. cit.*, p. 295).

70 Ivi, p. 258 (leggermente modificata).

il mondo del lavoro produttivo. È questo, insomma, l'autentico significato della celebre formula lockiana per cui "in principio tutto era America"⁷¹.

Hegel: l'America come spazio immaturo

Per quanto non propriamente "moderna", nel senso che non si produce a partire da un confronto puntuale con la dimensione conflittuale propria dell'Europa seicentesca⁷², la riflessione hegeliana sull'America recepisce alcune istanze tipiche della razionalità moderna riverberandole di dialettica, ed è per questo motivo di particolare interesse all'interno di una teoria topolitica. Il tema del rapporto dello spirito europeo con il Nuovo Mondo trova il suo momento tipico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, e in particolare in quelle pagine che Enrique Dussel ha significativamente definito tra "le più insultanti della storia della filosofia mondiale"⁷³.

Non è, tuttavia, questo il primo luogo nel quale Hegel fa i conti con la questione del rapporto fra spazialità e forma politica. Il nucleo teorico della dottrina hegeliana, che mette sistematicamente in stretta correlazione determinazione geografica e sviluppo politico e spirituale, affonda infatti le proprie radici nella concezione della natura elaborata nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, pubblicata nel 1817.

Come è stato notato dalla letteratura scientifica maggiormente sorvegliata, fondamentale per la maturazione del pensiero geografico di Hegel fu l'incontro con Carl Ritter, del quale Hegel divenne collega a Berlino nel 1820⁷⁴. Sarà solo dopo la lettura degli scritti di Ritter, fondatore

71 Ivi, p. 263.

72 Non le guerre civili di religione come nel caso di Hobbes, ma la Rivoluzione francese colpisce le corde di Hegel, che nella *Fenomenologia* ne parla significativamente nella sezione "La libertà assoluta e il terrore" come di quell'atto della volizione causante "la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), 2 voll., trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1973, vol. II, p. 130). Su Hegel critico della rivoluzione si veda il classico J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese* (1957), trad. it. A. Carcagni, Guida, Napoli, 1970 (utile in particolare per la messa a fuoco del nesso filosofico-storico fra negatività della Rivoluzione e Restaurazione, determinato dal carattere epocale di scissione proprio della libertà determinata dalla Rivoluzione: soprattutto pp. 52-60).

73 E. Dussel, *L'occultamento dell'altro*, cit., p. 35.

74 Si veda il classico studio di P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975, cui adde i seguenti lavori: J. Ortega y Gasset, *Hegel e*

dell'*Erdkunde*, che Hegel teorizzerà la relazione deterministica fra ambiente geografico e sviluppo politico e culturale di un popolo. Se la storia è la manifestazione dello Spirito nel tempo, la geografia ne è l'iscrizione nello spazio. Questa relazione fra lo stadio intellettuale e spirituale raggiunto da un popolo e la sostanza geografica nella quale empiricamente si manifesta e dispiega, tuttavia, non deve essere appiattita su un piano di mera dipendenza o interdipendenza. Hegel sostiene piuttosto che vi sia uno statuto di conformità del piano spirituale rispetto a quello naturale, e che questa compresenza dei due piani disegni una filosofia della storia nella quale alla dimensione spaziale viene assegnata un'importanza fondamentale, una vera e propria filosofia della storia *more geografico demonstrata*.

Nella storia del mondo, ossia nella serie di configurazioni empiriche assunte dallo Spirito, la natura assume esplicitamente la maschera della "determinatezza geografica"⁷⁵. Se nell'*Enciclopedia* la natura era definita come "un tutto vivente in sé"⁷⁶, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* questa definizione viene rielaborata a partire dalla interconnessione fra popolo abitante e spazio abitato, diventando così il vettore della filosofia della geografia hegeliana.

Se la ragione governa il mondo e, di conseguenza, anche la storia universale – che comprende ciò che è e ciò che è stato –, allora essa, in quanto manifestazione concreta dello spirito incarnato, deve aver conosciuto uno sviluppo razionale. Questo presupposto teorico è necessario per cogliere l'argomentazione hegeliana. Ogni popolo, afferma Hegel, si sviluppa su una base geografica che costituisce il sostrato materiale della storia del mondo. Nella sezione dedicata alla "Situazione di natura" leggiamo: "quel che importa è conoscere non il suolo come luogo estrinseco, ma il tipo naturale della località, che coincide esattamente col tipo e col carattere del popolo che di tale suolo è figlio"⁷⁷. In questione nelle *Vorlesungen* non

l'America (1928), in Id., *Lo Spettatore*, trad. it. C. Bo, Guanda, Milano, 1984; S. Günzel, *Philosophische Geographien: Nietzsche und Hegel*, "Hegel-Jahrbuch. Phänomenologie des Geistes", Akademie Verlag, Berlin, 2002; G. Rametta, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (II), 2002, pp. 781-799; M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 49-76; D.W. Bond, *Hegel's Geographical Thought*, "Environment and Planning D: Society and Space", 32 (I), 2014, pp. 179-198.

75 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), 4 voll., trad. it. G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1961, vol. I, p. 207.

76 Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. V. Cincero, Bompiani, Milano, 2000, §251.

77 Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 208.



è, dunque, la natura intesa *in sé* – messa a tema già nell’*Enciclopedia* –, ma il suo essere condizione di possibilità dello sviluppo di un determinato popolo. Vi è, insomma, una perfetta corrispondenza storica fra la forma geografico-empirica assunta dallo spazio e lo stadio di sviluppo di un popolo: “in quanto i popoli sono spiriti di un particolare tipo di formazione, la loro determinatezza è determinatezza spirituale, cui d’altra parte corrisponde la determinatezza naturale”⁷⁸.

In ragione di questo nesso necessario fra substrato geografico e sviluppo spirituale, vi sono zone nel mondo nelle quali, essendo particolarmente disagiata la vita, lo spirito non ha modo di esprimersi. Il lungo cammino fenomenologico di avanzamento dello spirito, infatti, trova la propria corrispondenza nel concreto piano geografico, materiale, nel quale si esplica – per quanto questo tema sia in larga misura estraneo alla *Phänomenologie*. Nelle zone eccessivamente calde e in quelle eccessivamente fredde, ad esempio, non è possibile quel moto di libertà che spinge il soggetto a considerarsi come qualcosa di superiore rispetto al semplice ordine naturale e ad auto-trascendersi, in un processo di costante sviluppo spirituale.

Il Nuovo Mondo, in questa filosofia della storia geografica dello spirito, si contrappone allora al Vecchio da un punto di vista essenziale. Non è la scoperta in sé a rendere questo mondo nuovo, bensì la sua “caratteristica configurazione, fisica e politica”⁷⁹. La novità dello spazio americano è da Hegel assimilata al suo carattere di immaturità; questa dimensione infantile non coinvolge però solamente il popolo americano, ma la struttura stessa della spazialità ch’esso abita. Sia, a titolo di esempio paradigmatico, la descrizione che Hegel fornisce dell’arcipelago che divide America meridionale e continente asiatico:

[i]l mare insulare tra l’America del Sud e l’Asia manifesta una immaturità fisica (*physische Unreife*) anche quanto alla sua origine: la più gran parte delle isole giace sui coralli, ed è conformata in modo da non esser che un rivestimento di terra per gli scogli che emergono da immense profondità, e che hanno il carattere di qualcosa di sorto solo posteriormente.⁸⁰

Analoga è la descrizione della Nuova Olanda, ossia dell’Australia, che presenta “immensi corsi d’acqua” i quali, invece che trasformarsi in fiumi, si riversano in zone paludose, inadatte al pieno manifestarsi dello spirito.

78 *Ibidem.*

79 Ivi, p. 220.

80 Ivi, p. 221.



In virtù della coestensione di natura e spirito messa a tema nelle *Lezioni*, l'immatunità geografica viene estesa da Hegel ai soggetti che abitano lo spazio americano. La filosofia della storia hegeliana, insomma, ha bisogno dello spazio americano come *concetto* al fine di dimostrare l'effettiva storicità progressiva dello sviluppo dello spirito culminante nell'*idea*, nel *sapere assoluto*; per questo motivo, come si può rilevare sulla scia delle osservazioni di Ortega y Gasset (e del già citato Dussel), l'America è da Hegel collocata nella preistoria e non nella storia, primo gradino della scala dello Spirito, ma proprio per questo motivo il valore dello spazio americano è quanto di più fondamentale e necessario possa esserci, giacché in tal modo l'America diventa la preparazione dello spirito a liberarsi come autocoscienza nella forma etico-politica dello Stato. Così Ortega y Gasset:

[p]assato, in Hegel, sono solo quei popoli che formarono chiaramente uno Stato. La vita pre-statale è irrazionale, e Hegel, nella sua razionalizzazione della storia, non arriva alla generosità di salvarla e di giustificarla interamente. È ancora troppo razionalista. Prima dello Stato non c'è storia, ma solo preistoria, la quale si occupa dell'uomo-natura, senza autentico passato, come non l'hanno gli atomi. I popoli primitivi, interi continenti, non entrano nella storia.⁸¹

Non entrano nella storia perché non hanno un passato, ma con la loro esistenza spaziale è necessario farci i conti. È per questo motivo che l'emanciparsi della libertà come fuoriuscita dal mondo puramente naturale viene da Hegel concretamente spazializzata; lo Spirito, per dirla con i nostri termini, in Hegel è un agente topolitico che si dispiega nel tempo come storia, ma nello spazio come geografia. Il soggetto americano infatti, essendo un tutt'uno con la natura, non può ambire alla dimensione spirituale che caratterizza lo sviluppo dello spirito. L'America è una specie di asilo nido della storia dello spirito, "una infanzia della Ecumene"⁸². I popoli americani, afferma Hegel, sono come quei "minorenni ai quali i Gesuiti prescissero dei compiti giornalieri", nei confronti dei quali non si poteva che "assumere la posizione di genitori rispetto a bambini"⁸³. Gli Americani sono, da questo punto di vista, degli imberbi esseri naturali, animali domestici piuttosto che

81 Ortega y Gasset, *Hegel e l'America*, cit., p. 211, *cui adde* le considerazioni sul rapporto America-modernità in senso autofondativo e mitologico di E. Dussel, *L'occultamento dell'altro*, cit. (soprattutto pp. 32-41, dedicate all'eurocentrismo e alla *falacia desarrolista* della teoria hegeliana).

82 Ortega y Gasset, *Hegel e l'America*, cit., p. 217.

83 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 224.



animali politici⁸⁴, abitanti uno spazio esso stesso fisicamente immaturo ma, diversamente dai corpi e dalle anime, non plasmabile. Non è, quindi, la violenza dei *conquistadores* ad avere causato lo sterminio delle popolazioni indigene, ma il cortocircuito prodotto dall'interazione fra la dimensione interamente naturale degli americani e quella spirituale degli europei, un incontro conflittuale che non poteva che vedere i primi soccombere:

della civiltà americana [...] sappiamo solo che essa era del tutto naturale, e che doveva quindi scomparire al primo contatto con lo spirito. L'America si è sempre mostrata, e si mostra ancora, impotente tanto dal punto di vista fisico quanto da quello spirituale. Dal tempo in cui gli europei son approdati in America, gl'indigeni sono scomparsi a poco a poco, al soffio dell'attività europea.⁸⁵

Vivendo in una dimensione naturale immatura e infantile, “dove c'è troppa geografia”⁸⁶, alle popolazioni americane è inibito quello sviluppo della coscienza che, solo, avrebbe permesso loro di resistere alla conquista europea. L'uso teorico che Hegel fa dello spazio americano è, quindi, sintomatico della violenza nemmeno troppo celata che determina la sua filosofia della storia. Lo sterminio è ineluttabile, necessario, implacabilmente fondato nel substrato geografico piuttosto che nell'uso brutale della forza da parte dei *conquistadores*.

Se vi è davvero un avanzamento dello spirito, esso non può che misurarsi rispetto a un'infanzia che l'America testimonia nella sua concretezza geografica. A questo punto non è altro che una mera descrizione, priva di qualunque giudizio di valore agli occhi di Hegel, la considerazione per cui “questi popoli di costituzione debole tendono a scomparire al contatto di popoli più civilizzati, di cultura più intensa”⁸⁷. Per Hegel, dunque, non vi è un'assiologia della violenza, ma una mera necessità storico-spirituale: se l'inferiorità americana è fondata nello spazio geografico, allora la superiorità europea non è altro che un mero e necessario tassello nel cammino “materiale”, e cioè spaziale, dello spirito.

84 Sull'ipotesi della politica come addomesticamento e dell'essere umano come animale domestico è imprescindibile E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano, 2006 (in particolare la sezione dedicata al “Comando”: pp. 365-403), ma si veda anche M. Abensour, *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*, in É. De La Boetie, *Discorso della servitù volontaria* (1576), a cura di E. Donaggio, Feltrinelli, Milano, 2015, pp. 114-115.

85 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 222.

86 M. Tanca, *op. cit.*, p. 65.

87 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 223.





EXCURSUS: L'ALTRA MODERNITÀ

L'auto-narrazione del moderno come epoca di messa in forma del disordine mediante l'introduzione nella storia politica del mondo di determinati strumenti di razionalizzazione dello spazio quali l'apparato statale, la sovranità popolare, l'idea del soggetto-cittadino, è un'eredità che segna profondamente il pensiero filosofico primo novecentesco e, in particolare, quei pensatori che tratteggiano la crisi dello spazio europeo a cavallo fra le due guerre, tentando in modi differenti di corrispondervi. Il pensiero geofilosofico al quale attingono è quello di una modernità europea consapevole – o, forse, sarebbe meglio dire illusa – di essere il culmine spirituale e politico di un'epoca. L'immaginario novecentesco è attraversato profondamente dall'idea, tipicamente moderna e illuministica, di uno “spazio moderno europeo”, ossia dell'Europa come unico punto del globo nel quale il processo di modernizzazione del buio impianto medioevale si sia realizzato senza un'imposizione dall'esterno, ossia in una forma non coloniale, immediata¹. La colonizzazione non è, da questo punto di vista, unicamente fisica, ma coinvolge tutto un universo simbolico e discorsivo. “In qualunque parte del mondo ci troviamo – scrive Dipesh Chakrabarty – è impossibile pensare il fenomeno della “modernità politica” – la presenza di istituzioni moderne quali lo Stato, la burocrazia e l'impresa capitalistica – senza ricorrere a categorie e concetti che affondano le radici nelle tradizioni intellettuali, e perfino teologiche, europee”².

- 1 Con la significativa anomalia di De Tocqueville (da considerarsi in ogni caso un tardomoderno, assumendo che questo genere di “etichette” possa avere un significato teorico rilevante), per il quale “l'America è l'unico paese in cui si è potuto assistere a un'evoluzione naturale e tranquilla della società” (A. De Tocqueville, *La democrazia in America* (1835), trad. it. A. Vivanti Salmon, Einaudi, Torino, 2006, p. 32). L'indicazione su Tocqueville è ripresa da R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino, 2016, p. 54 (in generale sul nesso fra l'Europa e il suo “fuori” si veda il primo capitolo, “Il dispositivo della crisi”, ma sul tema il saggio è comunque da leggere per intero).
- 2 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), trad. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004, p. 16.

Per quanto sospetta possa sembrare allo sguardo contemporaneo l'ipotesi hegeliana di una perfetta corrispondenza di spazio geografico e progresso spirituale – ossia culturale, politico ed economico – di un popolo, essa riemerge con forza nell'Europa devastata, o in procinto di farsi devastare, dalle guerre mondiali. Come reazione alla destabilizzazione prodotta dal disastro bellico e, in seguito, dalla follia genocida nazista, viene fatta valere, nuovamente e in maniera assolutamente paradossale, una presunta superiorità del “tipo umano” europeo, che abita una terra rischiarata e illuminata in virtù del dispiegarsi della ragione; ma è pur sempre una terra che, riprendendo l'apertura di *Dialektik der Aufklärung*, “splende all'insegna di trionfale sventura”³. In questo pezzo di storia lastricato di disastri, l'Europa continua a essere pensata e a pensarsi, cioè ad auto-rappresentarsi, in perfetta continuità con la dottrina hegeliana: non unicamente come uno “spazio”, come una regione del mondo, ovvero non solo dal punto di vista della geografia. Un'eccedenza, tipicamente europea, ne determina *ab origine* la superiorità intellettuale.

Si respira questa eredità hegeliana, ad esempio, nella straordinaria conferenza husserliana *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*. Qui Husserl affronta di petto il tema della forma *spirituale* dell'Europa, che per l'appunto non coincide con lo spazio europeo descritto dalle carte geografiche:

[c]ome si caratterizza la forma spirituale dell'Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l'umanità europea. In un senso spirituale rientrano nell'Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa.⁴

Il riferimento dell'*idea* di Europa è, dunque, non al suo sostrato geografico – e questo è perfettamente accettabile –, bensì ad una “unità di vita, di azione, di lavoro spirituale”⁵, che disegna l'arco crono-spirituale fra il pensiero greco e l'epoca contemporanea; perciò, commenta appropriatamente Biagio de Giovanni, per Husserl “nel carattere originario dell'identità eu-

3 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944, ma l'ultima edizione tedesca è del 1969), trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1997, p. 11.

4 E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), trad. it. E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 1968, p. 332. Insiste sull'influenza hegeliana sulla conferenza di Husserl B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., p. 267 e *passim*.

5 E. Husserl, *op. cit.*, p. 332.

ropea era inscritta la forma della sua presenza nella storia del mondo, e in un certo senso il legame fra destino d'Europa e destino del mondo"⁶.

Che cos'è da questo punto di vista l'umanità se non "un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e poi scompaiono, alcune sfrangiate, complesse, le altre più elementari"⁷? Eppure, è proprio in quel tratto di mare che è l'epoca moderna che Husserl individua le cause scatenanti della crisi delle scienze europee, del "disagio europeo", e in particolare nel suo "obiettivismo", ossia in una "concezione psicofisica del mondo" che si condensa nel "presunto essere spazio-temporale nella natura"⁸ dello spirito. Ma lo spirito non è affatto un mero esserci spaziale nel mondo, quanto piuttosto quella spinta al realizzarsi di compiti infiniti – l'eco della *Sittenlehre* fichtiana ci sembra qui evidente – a cui allude l'atteggiamento teoretico dei primi pensatori greci i quali, inaugurando il pensiero filosofico, segnano anche il destino del popolo europeo. L'Europa è così per Husserl un tutt'uno con l'emergere della filosofia autentica – ed è questa autenticità a fare problema –, ed è precisamente a partire dalla riscoperta della *theoria* che è possibile illuminare la "*teleologia della storia europea*"⁹, il darsi storico di compiti e di fini affidati allo sviluppo dello spirito.

Il rischio concreto cui allude Husserl è dunque quello di un tramonto dell'Europa, ovvero di una ricaduta nel regno barbarico, incivile, ostile allo spirito. La mancata europeizzazione coincide punto per punto con la barbarie. Ma se tale regno è proprio del fuori europeo, allora il discorso husserliano appare pienamente coerente con quella razionalità moderna dalla quale vorrebbe staccarsi, e della quale si presenta come critico impietoso. Per Husserl infatti la superiorità dell'Europa è incisa nelle sue carni sin dalle origini, come un marchio, come una "spina" (Canetti): una sorta di peccato originale in positivo incistato nello spirito europeo. Husserl si spinge a sostenere che l'umanità europea sia segnata da una "innata entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale"¹⁰. Il compito del destino europeo è, dunque, la più alta realizzazione dei fini dell'umanità ideale; se gli altri popoli vogliono "preservarsi spiritualmente", allora non possono che "sentirsi indotti al

6 B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., p. 251.

7 E. Husserl, *op. cit.*, p. 333.

8 Ivi, p. 353.

9 Ivi, p. 357.

10 Ivi, p. 333.

tentativo di europeizzarsi”, mentre “noi (europei), se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani”¹¹. È, grossomodo, la versione spiritualizzata del celebre passo del *Capitale* di Marx per cui “il Paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare al meno sviluppato l’immagine del suo avvenire”¹²: al netto, ovviamente, del fatto che al pensiero husserliano rimane estranea qualsivoglia forma di materialismo dialettico, per cui non è affatto ovvio che lo “spirito extra-europeo” (*contradictio in adiecto* che riflette l’ineleganza del concetto) possa riuscire, lungo la sua storia, a “europeizzarsi” e così a uscire dal regno della barbarie.

Anche in un pensatore come Carl Schmitt, assolutamente distante per approcci e interessi dalle riflessioni filosofiche husserliane, è possibile ritrovare una simile interpretazione della modernità, per quanto la sua genealogia dell’Europa moderna e delle categorie che le ineriscono rappresenti, a parere di chi scrive, una delle più lucide ricostruzioni del nesso che lega rappresentazioni spaziali e concetti politici. Nel suo commento al *Leviatano* di Hobbes, infatti, Schmitt insiste sull’interpretazione della statualità come macchina – ossia un artificio prodotto, tramite patto, dall’ingegno umano, e non una struttura concettuale storica – che espelle la guerra civile dal proprio spazio. Per essere funzionante e per poter pretendere obbedienza da coloro che lo abitano, secondo la massima *protego ergo obligeo*, lo Stato deve essere in grado di porre fine alla guerra civile. Lo Stato mette al sicuro, preserva, impedisce la rottura del patto che lo determina e lo mantiene in vita; qualora non vi riuscisse, interviene garantendo la punizione dei ribelli.

Tuttavia, e questo è uno dei passaggi che rende l’opera di Schmitt intrinsecamente “moderna”, per quanto di una modernità oramai decadente e tramontante¹³, secondo il giurista tedesco lo Stato non ha semplicemente la funzione di neutralizzare il conflitto intestino: esso è, più radicalmente, l’unica struttura politica formale – ovvero retta da principi giuridici – orga-

11 *Ibidem*.

12 K. Marx, *Il Capitale. Critica dell’economia politica* (1867-1910), 3 voll., a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1970, vol. I, p. 16.

13 Sulla decadenza del moderno e sulla sua comprensione filosofica si veda J. Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d’une catégorie de l’expérience humaine*, Sirey, Paris, 1984, in particolare: pp. 152-169 (sull’analisi nietzscheana della decadenza), pp. 200-227 (sul rapporto tutto occidentale tra decadenza e rivoluzione), e per finire pp. 264-318 (sulla decadenza europea). Ha insisto sul possibile confronto tra Nietzsche e Schmitt intorno alla nozione di *décadence* C. Galli, *Nichilismi a confronto: Nietzsche e Schmitt*, “Filosofia politica”, 1, 2014, pp. 99-120.

nizzata in modo tale da poterlo fare *efficacemente*. Lo Stato non impedisce il conflitto, che è connaturato alla dimensione antropologica dell'essere umano e, dunque, ineliminabile. Esso lo *organizza* e lo *governa*. All'interno del territorio statale modernamente inteso l'insicurezza, endemica e connaturata all'essere umano in quanto corpo vulnerabile¹⁴, ha come contrappeso la punibilità dell'azione violenta; al di fuori dello Stato, o fra uno Stato e un collettivo non statale (ad esempio una masnada piratesca) regnano il disordine, il caos, la violenza, la panoplia di ogni forma possibile di terrore. E, per quanto Schmitt rifiuti un'interpretazione teleologica della storia – lo Stato è una risposta contingente, storicamente data, a una crisi, mai un prodotto necessario dello Spirito –, vi è comunque una superiorità strategica, e cioè politica, in quei popoli riuniti nella forma-Stato; di riflesso, un'inferiorità degli altri:

[i] popoli e i territori che non sono in grado di dotarsi dell'organizzazione interna tipica degli Stati moderni sono “non civilizzati”; [...] essi non sono capaci di governarsi da sé: divengono così colonie, protettorati, o comunque oggetti di tutela e di dominio da parte di Stati che sono in grado di produrre quelle prestazioni tecnico-organizzative e che hanno quindi la qualità di “soggetti” di questo diritto internazionale.¹⁵

Questo per quanto concerne l'auto-rappresentazione europea della modernità e, chiasmicamente, moderna dell'Europa. Negli ultimi decenni si è levato un coro diffuso contro queste forme elogiative e irriflesse della modernità europea, intonato da una messe di studiosi che ha indagato le relazioni fra lo spazio europeo e quello extraeuropeo guardando, per così dire, non dal dentro verso il fuori, ma dal fuori verso il dentro. O, più radicalmente ancora, rifiutando e decostruendo la dialettica dentro-fuori, criticando cioè la gerarchia spirituale ch'essa presuppone. Ridare la parola ai subalterni, ai colonizzati, alle loro logiche, utilizzando i loro linguaggi, tentando di accoglierli in maniera neutra, senza il filtro epistemico della ragione moderna europea, è stato il loro obiettivo; obiettivo che definire meritorio sarebbe riduttivo, giacché ha permesso di ricostruire una modernità “altra” rispetto a quella propriamente europea e, di conseguenza, rompere quel binomio Europa-moderno storicamente e politicamente connotato, come abbiamo visto, da una profonda logica colonialista di dominio, conquista e sopraffazione.

14 Sull'essere umano come corpo vulnerabile e sulla politicizzazione strategica di questa condizione cfr. J. Butler, *Vite precarie: contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo* (2004), trad. it. O. Guaraldo, Meltemi, Roma, 2013.

15 C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 83.

Uno degli esponenti di maggior rilievo dei *Subaltern Studies*, Dipesh Chakrabarty, ha sostenuto con fermezza e acume la tesi per cui quella europea sia solamente una delle possibili forme attraverso cui concepire l'età moderna e le strutture che da essa emergono; lo studio analitico di altri contesti geografici, territori che è innegabile abbiano storicamente subito processi coloniali, mostra come in essi si verificarono dinamiche pressoché simili (costituzione di una sovranità popolare, processo democratico di suffragio universale, valorizzazione del nazionalismo, l'idea del soggetto come cittadino ecc.) senza, tuttavia, che il diagramma che la modernità europea, nella sua auto-narrazione perfettamente funzionale all'imposizione e alla reiterazione di un rapporto di potere con l'altro non europeo, aveva imposto ai processi storici e politici globali, vi aderisse perfettamente. Infatti, tali contesti extraeuropei, se pur in età moderna comincino ad affacciarsi su una dimensione globale, in ultima analisi rimangono perlopiù affare locale, e rimangono incomprensibili se analizzati mediante le chiavi ermeneutiche della razionalità moderna europea.

Valga un esempio su tutti. La modernità politica indiana, oggetto specifico dell'analisi di Chakrabarty, non può essere giustificata con le categorie della filosofia politica moderna né, tantomeno, con l'impianto marxista classico (che nella sua tradizione s'inscrive), poiché la sua emergenza storica coinvolge attivamente strati di popolazione provenienti dal ceto contadino rurale e povero che, per la sensibilità filosofica europea, dovrebbe appartenere a un orizzonte di senso prepolitico.

La comprensione delle altre modernità non è dunque possibile mediante gli strumenti concettuali della modernità europea. La logica postcoloniale è innanzitutto un problema di "igiene concettuale", al fine di impedire che l'auto-rappresentazione dell'Europa fagociti, con la sua volontà di potenza teorica, anche la dimensione extra-europea; "è proprio l'universalità dell'autorappresentazione filosofica a creare – sottolinea de Giovanni – un insidioso rapporto fra l'Europa, che si rappresenta così, e lo spazio del mondo, giacché quell'universalità tende a coprire con la propria forza, con la propria volontà di comprensione, l'intero mondo"¹⁶.

La liberazione, insieme necessaria e impossibile – giacché ogni ferita, anche la più lieve, lascia una cicatrice –, da questo orizzonte di senso dominato dalle logiche di potere europee, coincide per Chakrabarty con il processo che dà il titolo al suo saggio più celebre, e che si basa per l'appunto su una decostruzione concettuale e filosofica della volontà di onnicomprensività propria della modernità europea:

16 B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., p. 12.

chiamiamo questo progetto *provincializzare l'Europa* (*provincializing Europe*), quell'Europa che l'imperialismo moderno e il nazionalismo (del Terzo mondo) hanno reso universale combinando progetti e violenza. Dal punto di vista filosofico il progetto deve fondarsi sulla critica e il superamento radicali del liberalismo (e cioè delle costruzioni burocratiche della cittadinanza, dello Stato moderno e della *privacy* borghese prodotte dalla filosofia politica classica).¹⁷

Prendiamo come esempio dell'articolato saggio di Chakrabarty l'analisi del soggetto, generalmente considerato come l'autentico punto di rottura della modernità a partire dalla sua formulazione cartesiana¹⁸. Secondo Chakrabarty, che a dire il vero semplifica a sua volta moltissimo il processo di costituzione della soggettività moderna, dalla riflessione filosofica moderna rampolla una serie di caratteristiche che la separa drasticamente da quella premoderna, immettendo nel *continuum* temporale e concettuale – per quanto né vuoto né omogeneo, per usare una celebre espressione di Benjamin – una frattura, uno iato, uno scarto. La cesura fra premodernità e modernità si situa nell'affermazione di una soggettività disincarnata, ottenuta tramite l'espulsione della componente specifica propria di ogni essere umano singolare, per riconsegnare l'immagine di un soggetto universale: della storia, della politica, della conoscenza. Un progetto lungo, faticoso, tortuoso, che comincerà ad incrinarsi significativamente con la critica di Kierkegaard alla nozione hegeliana di umanità, rispetto alla quale il filosofo danese farà valere le nozioni di singolo e di concretezza, per crollare definitivamente con la critica post-strutturalista di matrice francese – Foucault, Deleuze, Guattari e Lacan in particolare¹⁹ – alle categorie che compongono il pensiero sulla soggettività moderna. Che sia l'Ego cogitante cartesiano, l'Io penso kantiano, il sussistere nel tempo dell'identità personale attraverso la memoria – un'intuizione di Locke –, il soggetto pensato dalla modernità è un punto fondamentale inesteso, ricavato per via argomentativa piuttosto che dalla constatazione empirica di singolarità concrete. È un universale che sussume i particolari, un orizzonte trascendentale che esplica e permette l'esperienza dei singoli, il riconoscimento di “un osservatore generalizzato e inevitabilmente disincarnato”²⁰. Ed è l'attività razionale, la cui sineddoche è la decisione cartesiana di dubitare

17 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 64 (primo corsivo nostro).

18 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it. M. Galzigna, Rizzoli, Milano, 2004, p. 115 e *passim*.

19 Cfr. F. Rambeau, *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann, Paris, 2016.

20 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 161.

del tutto per poi ricomporlo nelle vesti di una solida certezza, a permettere l'emergere di questa soggettività universale e impersonale.

Chakrabarty mostra come questa griglia ermeneutica non sia applicabile all'affermarsi della soggettività propria della modernità politica bengalese. È certo un caso specifico, circoscritto, ma vale come negazione di una totalità europea presente solo nelle pagine dei filosofi (europei): non tutti i cigni sono bianchi.

Il fenomeno su cui si concentra l'analisi di Chakrabarty è la vedovanza nelle classi medie bengalesi. Nelle biografie, nei resoconti, nelle interviste, nella letteratura indiana sul tema, non vi è traccia di quel soggetto universale proprio del pensiero moderno europeo. Il soggetto, questa la specificità indiana secondo Chakrabarty, emerge piuttosto come momento di *compassione*: l'empatia, il sentire come dolorosa la sofferenza altrui, il far parte di quello stesso dolore, è ciò che segna il soggetto propriamente inteso. Il soggetto non è dunque il punto inesteso che unifica i dati empirici per fornire un'esperienza conoscitiva, ma un corpo che è un coacervo di sentimenti, passioni, pulsioni, affezioni. Il soggetto è spirito, corpo, carne, nella sua ineludibile relazione con l'altro da sé. Ma questa capacità empatica non è una proprietà di tutti gli esseri umani, quanto piuttosto un dono che rende l'uomo che lo detiene un dio mortale, una pietà (*hriday*) che asintoticamente avvicina l'essere umano al divino.

La modernità indiana esibisce insomma quella che Chakrabarty definisce "la spiritualizzazione dell'esperienza del soggetto"²¹. Questa dinamica di interiorizzazione di un sentimento produce, allo stesso tempo, una profonda contraddizione nel soggetto, retaggio dell'ineliminabile influenza coloniale sul pensiero e sulla prassi politica indiani. L'idea che sia l'intimità privata a definire il soggetto è, infatti, tipicamente europea, e viene concettualizzata almeno a partire dalla teoria lockiana della proprietà e da quella hobbesiana della libertà intima di fede. Il soggetto indiano moderno così rappresentato è, dunque, scisso fra un moto patetico intimo che non può essere fatto tacere in quanto espressione singolare del corpo proprio, della sua carnalità non categorizzabile, e un ordine sociale patriarcale che impone la repressione di questo sentimento originario. E tuttavia, questa tensione conflittuale interna, piuttosto che essere normalizzata in vista dell'elezione del soggetto a universale trascendentale, viene esibita dalla produzione culturale e dalla prassi politica indiane nella sua irrisolvibile complessità. L'Io scisso proprio della classe media bengalese è una forma specifica della soggettività che emerge a partire da una precisa condizione

21 Ivi, p. 186.

storica, sociale, culturale, politica, e non il prodotto di una serie di sottrazioni (Cartesio) o di generalizzazioni trascendentali (Kant). Non vi è un Cogito che nasce dal rintanarsi in una stanza, né un Io dimostrato grazie alle armi della ragione, ma un soggetto singolare del quale è possibile unicamente riconoscere l'ineffabilità ultima, e accettarne quindi l'insondabilità mediante l'impianto categoriale della mentalità europea. "La modernità bengalese – scrive ancora Chakrabarty – riflette alcune tematiche fondamentali della modernità europea [...] e tuttavia l'idealizzazione della famiglia parla di un soggetto significativamente diverso"²².

Le medesime contraddizioni che vertebrano la sfera individuale rimangono intatte quando ci si affaccia alla dimensione pubblica e politica della collettività. Il soggetto collettivo, nella tradizione filosofica moderna, coincide pressappoco con l'idea del soggetto-cittadino: un Io "qualificato", che germoglia da quella specifica comunità che è lo Stato-nazione, emersa nel panorama europeo in forme embrionali a partire dal XIV secolo, ma cristallizzatasi in una forma definitiva solamente in seguito alla pace di Vestfalia del 1648, all'interno di un processo storico che vedrà un'altra tappa decisiva nella *Déclaration* del 1789. Di contro, nel processo di modernizzazione politica indiana, estraneo a quella secolarizzazione dei rapporti sociali che ha costituito uno dei pilastri della riflessione europea sullo spazio politico, il soggetto collettivo e discorsivo "era costituito di pratiche multiple e incommensurabili, alcune delle quali palesemente non moderne secondo gli standard del pensiero politico moderno"²³.

Un'altra cesura fondamentale fra i due orientamenti la si ritrova nel differente uso del soggetto "eccezionale", di colui che viene posto all'esterno dell'ordine sociale "normale": nel caso europeo, come hanno mostrato in maniera più che efficace le analisi di Michel Foucault sul "dispositivo sessualità"²⁴, l'eccezione tende a essere o normalizzata o esclusa: in entrambi i casi il rapporto fra normale ed eccezionale produce un ordine repressivo. Nel panorama della modernità politica indiana, di contro, l'interesse per l'eccezione è l'empatica risposta a un reale disagio sociale, per quanto amministrato e governato all'interno di un quadro ideologico profondamente teologico, estraneo alla logica di emancipazione del femmini-

22 Ivi, p. 189.

23 Ivi, p. 192.

24 Il riferimento è ovviamente alla trilogia foucaultiana sulla storia della sessualità: *La volontà di sapere* (1976), trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2004; *L'uso dei piaceri* (1984), trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2002; *La cura di sé* (1984), trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2001.

le, pregno di una narrazione maschilista e patriarcale. A questo differente uso del soggetto eccezionale corrisponde una differente dialettica fra il corpo biologico del singolo e la sua qualificazione sociale: mentre nell'ordine di discorso della modernità europea il soggetto portatore di diritti è il cittadino in quanto tale, per cui la logica dell'esclusione biopolitica si situa nell'opposizione cittadino/non cittadino, nella modernità bengalese soggetto e cittadino non coincidono affatto, e la garanzia di standard minimi di diritti finalizzati a una vita buona è interamente affidato alla dimensione privata (il marito, i figli, le nuore, la famiglia, il villaggio) e non alle istituzioni pubbliche.

Ciò che rende particolarmente significativa e rilevante la critica di Chakrabarty all'egemonia simbolica e discorsiva della modernità europea è l'assenza di una esplicita prospettiva assiologica: non è in discussione un ribaltamento gerarchico, per cui l'autentica modernità sarebbe quella extraeuropea, ma il riconoscimento di una differenza inaggrabile. Le relazioni di parentela che si stabiliscono fra i soggetti della comunità bengalese sono strutturalmente non sussumibili sotto le categorie del pensiero moderno europeo poiché, precedendo il ruolo istituzionale e sociale del soggetto, suturano quella separazione fra privato e pubblico che è un caposaldo dell'individualismo moderno. "Il soggetto della modernità bengalese – scrive Chakrabarty – è dunque un soggetto intrinsecamente multiplo, la cui storia produce significativi punti di resistenza e intrattabilità quando viene affrontata mediante le categorie analitiche secolari radicate nell'autointerpretazione del soggetto della modernità europea"²⁵. Tradurre nella logica europea l'emergere del soggetto proprio della modernità indiana sarebbe allora un illegittimo trasferimento di categorie appartenenti a un'altra dimensione spaziale e politica, una superfetazione di un apparato di governo circoscritto e determinato storicamente. Esistono, insomma, altre modernità, potenzialmente infinite, imparentate sotto alcuni aspetti con quella europea, radicalmente estranee sotto altri, ma comunque sempre differenziali.

Una delle pioniere dei *Subaltern Studies*, la filosofa bengalese naturalizzata statunitense Gayatri Chakravorty Spivak, nel suo testo fondamentale, *Critica della ragione postcoloniale*, ha fornito una raffinata e complessa critica della modernità filosofica europea, decostruendo alcuni testi fondamentali del pensiero filosofico occidentale, nonché della letteratura europea, facendone emergere i non detti, esibendone le contraddizioni interne e decostruendone i presupposti ideologici. Senza pretendere di ricostruire

25 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 197.

l'articolato percorso argomentativo di Spivak²⁶, può essere utile ricapitolare per sommi capi alcuni momenti significativi del suo gesto radicalmente de-costruttivo nei confronti della narrazione della modernità europea. A tal fine è necessario richiamare preliminarmente le due nozioni che Spivak mette a fondamento della sua proposta: la forclusione e l'informante nativo.

“Forclusione” è un termine della psicoanalisi, coniato da Jacques Lacan per tradurre la nozione freudiana di *Verwerfung*. Lacan lo utilizza per individuare il processo mediante cui un soggetto viene incluso in un ordine di discorso per esserne immediatamente escluso²⁷. Ciò che viene forcluso – nella psicoanalisi lacaniana specificamente il nome-del-padre – continua però ad agire come un marchio, un timbro, una spina nell'ordine del reale: la sua dislocazione produce psicosi – e non nevrosi, causata invece dalla rimozione del desiderio –, poiché opera tracciando un precario crinale fra la dimensione soggettiva, interna, e l'esterno, il reale propriamente detto. Il soggetto forcluso, anzi, continua incessantemente a determinare e a strutturare il Reale. La forclusione produce, per così dire, un'assenza performante.

Il soggetto forcluso nel discorso della modernità è l'informante nativo, una nozione che Spivak riprende dall'etnografia e dall'antropologia culturale. Spivak definisce l'informante nativo (*native informant*) come il “nome di quel marchio di espulsione dal nome di Uomo [...]. Lui (e occasionalmente lei) è un vuoto, per quanto generativo di un testo di identità culturale che solo l'Occidente (o una disciplina sul modello occidentale) potrebbe inscrivere”²⁸.

L'informante nativo rappresenta un'assenza, un venire meno che permette di costruire un'identità, nella fattispecie l'identità del soggetto europeo, che si costituisce come un'eccedenza rispetto a un soggetto non europeo, pensato sempre nei termini di ciò-che-non-è. In questo senso la sua non è tanto un'esclusione pura quanto, appunto, una forclusione, un'esclusione includente, nel senso che l'assenza del soggetto forcluso rappresenta la condizione di possibilità della costruzione di una presenza. La

26 Si vedano A. Varadharajan, *Exotic parodies: subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, pp. 75-112; P. Childs, J.P. Williams, *An introduction to post-colonial theory*, Longman, Harlow, 1997, pp. 157-184.

27 Cfr. J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* (1958), in Id., *Scritti*, 2 voll., a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 1974, p. 554 ss.

28 G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* (1999), trad. it. A. D'Ottavio, Meltemi, Roma, 2004, p. 31.

forclusione è quindi in primo luogo una potente macchina antropologica. Essa dà luogo alla figura di una soggettività umana in virtù di un movimento che è contemporaneamente generativo ed escludente, che è generativo *perché* escludente: se non ci fosse l'escluso, non potrebbe esserci un incluso. L'esclusione non è semplice rimozione, ma produzione di senso e affermazione identitaria: il positivo si fonda sul togliimento del negativo.

Spivak denuncia questa sottile strategia argomentativa in tre testi fondamentali del canone filosofico europeo: la *Critica del giudizio* di Kant, l'*Estetica* di Hegel, *Il Capitale* di Marx. In tutte queste prestazioni il momento affermativo, positivo, produttivo (autonomia del giudizio riflettente; superamento da parte dello Spirito del momento inconscio; affermazione della diversità dei modi di produzione) si iscrive in ciò che, in un movimento circolare e tautologico, si situa *al di fuori* di questi movimenti (il soggetto extraeuropeo; l'arte extraeuropea; il modo di produzione extraeuropeo, ossia asiatico). Secondo Spivak, il rigetto e il rifiuto, la dislocazione dell'informante nativo in uno spazio che non gli apparteneva, "è servito e serve da energica ed efficace difesa della missione civilizzatrice"²⁹, poiché ha costruito la misura di una superiorità (spirituale, estetica, morale, economica) a partire da parametri che appartengono unicamente al soggetto che produce – testualmente e praticamente – una gerarchia fra differenti forme di vita:

[i] testi di cui do una lettura non sono etnografici e quindi non celebrano questa figura [l'informante nativo]. Essi danno per scontato che l'"europeo" sia la norma dell'umano e ce ne offrono descrizioni e/o prescrizioni. E tuttavia, anche qui, l'informante nativo è necessario e forcluso. In Kant si rende necessario come l'esempio per l'eteronomia del determinante, per mettere in risalto l'autonomia del giudizio riflettente, che concede libertà alla volontà razionale; in Hegel come prova del movimento dello spirito dall'inconscio alla coscienza; in Marx come ciò che conferisce normatività alla narrazione dei modi di produzione. Questi movimenti, in varie guise, continuano ad abitare e inibire i nostri tentativi di superare le limitazioni imposteci dalla più recente divisione del mondo, al punto che, mentre il Nord continua apparentemente ad "aiutare" il Sud – così come in precedenza l'imperialismo "civilizzava" il Nuovo Mondo – l'apporto cruciale del Sud nel sostenere lo stile di vita del Nord, famelico di risorse, è forcluso per sempre.³⁰

In Kant, ad esempio, la figura dell'individuo non europeo funziona come un indicatore dell'antinomia del giudizio determinante dettata dal suo ca-

29 Ivi, p. 30.

30 Ivi, pp. 31-32.

rattere eteronomo, antinomia che può essere superata solamente mediante l'intervento della ragione e dell'autonomia del giudizio riflettente; sia la logica della forclusione, sia la sua capacità di penetrare le strutture stesse del ragionamento filosofico, sono qui particolarmente evidenti³¹.

Gli studiosi che si inscrivono in questa linea di ricerca pongono insomma questioni decisive e cruciali che invitano, quando non a un radicale ripensamento, quantomeno a un riposizionamento rispetto alla riflessione autorappresentativa e autointerpretativa della modernità. Lo ha sottolineato molto bene Peter Sloterdijk in *Il mondo dentro il capitale*: “ciò che consideravamo l'ordine eterno delle cose è solamente un insieme locale e immanente che ci fa da supporto – prova a lasciarlo e vedrai che nel mare navigano altre zattere dell'ordine, costruite in modo completamente diverso”³². Questioni che sono, in fondo, secche domande. L'Europa è stata superiore, ma rispetto a cosa? L'uomo europeo è un “tipo spirituale” di ordine superiore, ma rispetto a chi? In base a quali parametri? A partire da quali griglie assiologiche? Secondo quali canoni? Attraverso quali strategie argomentative il pensiero europeo ha prodotto e utilizzato il suo “fuori” per legittimarne la conquista?

Nel caso questa messe di questioni non bastasse a incrinare una visione radicalmente eurocentrica della modernità e della sua eredità politica e filosofica, si rilevi che nel momento in cui l'espressione “modernità europea” viene pensata habermasianamente non come un accidente, un'increspatura della storia, sì nella forma di un sinolo, vengono così fatte avanzare di pari passo, con un ultimo colpo di coda del pensiero dialettico, la modernità e “l'autocomprensione della modernità stessa”³³, la cosa e il pensiero. Ciò che questo movimento (che è anzitutto un movimento concettuale) implicitamente dichiara è che l'Europa è il centro del Moderno perché solo nel pensiero europeo la modernità dispiega sé stessa e la sua autoriflessione

31 In un passaggio molto poco illuminista della *Critica del giudizio*, Kant afferma quasi ironicamente che sarebbe molto difficile spiegare per quale motivo è necessario che esistano gli uomini “se si pensa agli abitanti della Nuova Olanda o a quelli della Terra del Fuoco” (I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), trad. it. A Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 2008, § 67, p. 439); tuttavia, la loro inspiegabile esistenza considerata fuori dalla natura come sistema di fini dimostra che il principio per cui tutto al mondo è utile a qualcosa non dipende dal giudizio determinante, bensì da quello riflettente: questo, secondo Spivak, è un tipico esempio di forclusione dell'informante nativo.

32 P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), trad. it. S. Rodeschini, Meltemi, Roma, 2007, p. 58.

33 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 3.

(ossia: solo in Europa il moderno è “speculativo”); tuttavia, ciò comporta logicamente pensare insieme al Centro anche la Periferia che lo definisce in quanto tale, e quindi riconoscere che l’Europa contiene, se pur in maniera forcludente, il suo Fuori e la sua negazione.

Spivak ha mostrato in che modo tre capisaldi della modernità filosofica europea abbiano fondato la legittimità del loro impianto categoriale a partire da una svalutazione e da un degradamento – morale, economico, politico, giuridico – dello spazio extraeuropeo; Chakrabarty ha mostrato le contraddizioni in seno a una concezione monoliticamente europea dei processi politici propri dell’età moderna. L’attacco al “discorso della modernità” che arriva da questi autori invita senza alcun dubbio a una certa prudenza rispetto alla ricostruzione storica della modernità proposta da autori europei, ed euristica rispetto all’uso dell’apparato concettuale prodotto in età moderna. E un simile monito lo ritroviamo anche in autore “impregnato” di modernità europea quale Charles Taylor, che in chiusura del suo saggio sugli immaginari sociali moderni mette in guardia:

dobbiamo riuscire a smettere di considerare la modernità come un unico processo di cui l’Europa costituirebbe il modello paradigmatico, e a comprendere l’esempio europeo senza dubbio come il primo, naturalmente come l’oggetto di un’imitazione creativa, ma, in definitiva, solo come un modello tra gli altri, una provincia di quel mondo multiforme che ci auguriamo (nonostante tutto) possa emergere ordinatamente e pacificamente.³⁴

Tuttavia, al netto del ruolo fondamentale svolto da questi autori nel dibattito scientifico degli ultimi decenni, riteniamo utile e opportuno sottolineare alcuni aspetti critici della prospettiva post-coloniale, giacché il nostro saggio non proseguirà giovandosi, se non in minima parte, del suo impianto decostruttivo.

Innanzitutto, come risulterà evidente al termine della ricerca, le categorie emerse dal canone filosofico moderno sono tuttora vigenti, produttrici di senso, politicamente operative anche in contesti extra-europei. Disconoscerle equivarrebbe, dunque, a precludersi la possibilità di analizzare criticamente e strategicamente le loro concrete e materiali conseguenze sulla vita, nonché il loro impatto effettivo nel processo di costruzione delle soggettività politiche che abitano lo spazio del contemporaneo. Inoltre, questa constatazione è da porsi in immediata relazione con la virulenta presenza nella storia politica dell’umanità del pensiero europeo come veicolo di lo-

34 C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni* (2004), trad. it. P. Costa, Meltemi, Roma, 2005, p. 186.

giche di dominio e di potere. Si può certamente negare, criticare, vagliare e decostruire l'immagine che il discorso moderno ha offerto di sé stesso, in modo da restituirne l'opacità che lo contraddistingue. Questo però implica necessariamente l'urgenza di fare i conti con esso e, allo stesso tempo, il suo riconoscimento come agente effettivamente performante. È proprio Chakrabarty a riconoscere che “una certa visione dell'Europa, reificata e celebrata nel mondo concreto e quotidiana delle relazioni di potere come la culla del moderno, continua a dominare il discorso della storia”³⁵. Non si tratta insomma di eliminare una cicatrice, ma di comprendere le cause della ferita.

Tiriamo le fila di questo *excursus*. Essere consapevoli della necessità di un percorso genealogico non obbliga, a parere di chi scrive, all'utilizzo dell'ordine discorsivo proprio degli studi postcoloniali. Essi funzionano piuttosto come un monito a non lasciarsi affascinare dalle sirene dell'Europa come spazio della compiuta modernizzazione. L'Europa, intesa come una somma di categorie elaborate in sede teorica e concretizzate nello spazio politico, forse non è trasparente nemmeno a sé stessa. Eppure, come vedremo nel prossimo capitolo, la critica genealogica del moderno, delle sue strutture, delle sue categorie, del suo impatto politico a livello globale, della sua ideologia più o meno sotterranea, può essere svolta attraverso la ripresa critica di autori che appartengono pienamente all'orizzonte teorico della modernità europea e del suo canone filosofico.

In questo senso, l'ipotesi teorica che terremo ben salda è l'idea che l'apparente esaurimento e tramonto dell'impianto moderno con il quale ci confronteremo siano dovuti a una serie di istanze presenti già nella sua origine, nei suoi “miti fondativi”, nei suoi gesti sorgivi, nelle sue contraddizioni interne. La modernità europea è dunque sì relazionale, differenziale, nel senso sostenuto dagli autori postcoloniali – ma, come abbiamo visto, anche da autori pienamente “moderni” –, ma allo stesso tempo “monadica”. Essa, proprio come la monade descritta da Leibniz, contiene in sé tutti i suoi predicati, compresi quelli che ne sanciscono il presunto esaurimento. Dopotutto, nessuno narra una malattia meglio di chi ne è affetto.

35 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 46.



CRISI E FINE DELLA MODERNITÀ



LA POSTMODERNITÀ COME PROBLEMA

In un saggio del 1985 dall'eloquente titolo *Fine della modernità*, Gianni Vattimo diagnosticava il tramonto di un'epoca, ne spiegava le ragioni, e salutava l'emergere, da quelle rovine, dell'ormai conclamato postmoderno o postmodernità¹, "categoria" già al centro del testo spartiacque di Jean-François Lyotard *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, la cui prima edizione è del 1979. Si trattava per Vattimo, sulla scia di Nietzsche, d'imbastire una critica profonda e radicale del moderno e del suo progetto, e dunque della constatazione – che stava già al centro del progetto sul "pensiero debole", condiviso con altri – d'essere entrati nell'epoca della impossibilità di qualsiasi fondamento. E con ciò, sulla velata scia della francofortese dialettica dell'illuminismo – e del suo tentativo di mostrare, secondo Vattimo, la dissoluzione stessa del pensiero dialettico, la sua irreversibile crisi² –, quella che viene esercitata nel contesto del pensiero debole inteso come "smascheramento" è una critica della ragione (borghe-se) moderna vista non più come possibilità d'emancipazione, sì come strumento di dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura, dominio da decostruire e, per l'appunto, "smascherare". Va da sé che, in questa cornice concettuale in cui ne va niente di meno che della stabilità dell'essere, i fenomeni obbrobriosi che costellano il Novecento non vanno letti come

-
- 1 I due termini d'ora in avanti saranno utilizzati come sinonimi, mentre non verrà adoperato il termine "postmodernismo", preferibilmente riconducibile ai movimenti avanguardistici novecenteschi. Sulla difficoltà di uso dei tre termini, che non si limita a questioni stilistiche ma abbraccia una più ampia prospettiva teorica che considera il ruolo epocale dell'arte e della relativa riflessione estetica come momenti di frattura del *continuum* storico, si veda T. Maldonado, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano, 1992, in particolare il saggio "Il discorso sul moderno e la questione 'post'".
 - 2 In sintesi: "nello sviluppo del pensiero dialettico novecentesco, si fa luce una tendenza dissolutiva che lo schema dialettico non riesce più a controllare" (G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 17).

sbandamenti rispetto al corso ordinato della ragione calcolante, ma come il suo inveramento, come il suo esito destinale.

Il saggio di Vattimo, per quanto presenti una serie di significativi accorgimenti e di raffinate posizioni teoriche – come ad esempio la tensione che anima la sua nozione di superamento, tesa tra la *Überwindung* del pensiero dialettico e la *Verwindung* heideggeriana, tra il superamento e l'oltrepassamento (ma anche, letteralmente, la “torsione”) –, rimane per noi il simbolo nobile di un caratteristico fraintendimento che ha accompagnato prima la vulgata postmoderna, poi – come mostreremo – quella mondializzante e globalizzante. Si tratta a questo punto di mostrare le fondamenta concettuali della problematicità della speculazione vattimiana sul Moderno, per poi in un secondo momento poterle decostruire.

I termini di confronto fondamentali del ragionamento vattimiano, ossia l'affermazione nietzscheana del nichilismo attivo e la tesi heideggeriana dell'oltrepassamento della metafisica – e della volontà di potenza nietzscheana come compimento e consumazione della metafisica occidentale –, dovrebbero mettere a fuoco una serie di elementi precipui dell'epoca postmoderna. Rappresentano gli snodi finali di un tragitto che la modernità ha compiuto e che, agli occhi di Vattimo e dei teorici del postmoderno, andava svanendo, in un processo di irreversibile decadenza. La postmodernità si presentava come il luogo del tramonto della modernità. Questi elementi caratteristici della postmodernità, attraversati anche del Gadamer di *Wahrheit und Methode* (1960), sono i cavalli di battaglia dell'ermeneutica ontologica vattimiana: il profilo debole dell'essere, l'ontologia come carattere storico dell'esperienza, la gettatezza (*Geworfenheit*) storico-destinale dell'Esserci, la sostituzione della metafisica scienziata – tipicamente moderna – con il progetto ermeneutico di una prevalenza dell'elemento retorico³ – sviluppata attraverso un confronto con le rivoluzionarie filosofie della scienza di matrice kuhniana e feyerabendiana⁴; in questa cornice, rileva anche il forte interesse verso l'antropologia culturale intesa come disciplina dell'incontro con l'alterità e come gioco delle differenze. Da

3 “La verità ermeneutica, cioè l'esperienza di verità a cui l'ermeneutica si richiama e che essa vede esemplificata nell'esperienza dell'arte – è essenzialmente retorica” (G. Vattimo, *Fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985, p. 143). Sul pensiero di Vattimo si veda almeno *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, a cura di S. Zabala, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007.

4 Cfr. P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* (1975), trad. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 2002; Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit.

questo articolato set concettuale Vattimo traeva quella che è probabilmente la tesi centrale del suo pensiero, la sostituzione dell'idea scientifica di verità – anch'essa denunciata, con Kuhn e con Foucault, come un prodotto sociale e politico, come l'immagine mascherata delle traiettorie potere di cui è la risultante – con l'arte della persuasione: una tesi che implicava, senza eccessive mediazioni, la ripresa del motivo heideggeriano dell'opera d'arte come disvelamento della verità e il riconoscimento dell'epoca post-moderna come pienamente “estetica”.

All'interno di questo quadro teorico, nel quale il momento estetico si configura come la dimensione precipua dell'agire umano, come viene a configurarsi l'assetto più specificamente topolitico dell'epoca? Come si organizzano i rapporti intersoggettivi nello spazio? Quali disposizioni topolitiche del mondo emergono? Possiamo comprenderle a partire da una loro specificità storica, materiale e concreta che le separa dalle vecchie forme spaziali della modernità? Possiamo scorgere in questa separazione epocale i tratti di quel passaggio dal premoderno al moderno che abbiamo letto come radicale frattura politica, storica e concettuale? E soprattutto: l'impianto che abbiamo visto germogliare e maturare dalle pratiche e dai discorsi che strutturano l'età moderna dovrebbe coerentemente venire meno con l'entrata nell'epoca postmoderna?

Secondo Vattimo, in perfetta coerenza con i presupposti del suo discorso, la risposta a quest'ultima, cruciale domanda, è senz'altro affermativa. Il postmoderno individua una nuova stagione dell'essere e della trama del mondo. Se la postmodernità si configura sostanzialmente come il cedere, il venir meno, lo s-fondamento dei fondamenti che hanno strutturato la macchina della modernità, allora questo collasso categoriale non può che investire ogni sfera dell'agire umano. Il postmoderno, rileva Galli, si presenta come “un congedo, una presa di distanza, un oltrepassamento non catastrofico, esperito non tragicamente, ma con “pudica”, “debole” e “rammemorante” leggerezza, come un compimento che è soltanto un indebolimento delle categorie ‘forti’ dell'orizzonte moderno”⁵.

La correttezza di questa diagnosi è ancor più evidente se si prendono in esame le parole con cui Vattimo commenta alcuni passaggi de *La crisi dell'avvenire* di Krzysztof Pomian, e in special modo laddove Vattimo scrive che bisogna prendere atto

di una crisi del valore-futuro nella cultura attuale, parallela alla crisi e alle tendenze dissolutive che colpiscono proprio le istituzioni, lo Stato moderno

5 C. Galli, *La “macchina” della modernità*, cit., p. 130.

anzitutto, che avevano condizionato il suo affermarsi. Le istituzioni in cui si incarnava l'orientamento futurista del mondo moderno appaiono in preda a gravi disfunzioni, dall'inflazione che rende precario il potere d'acquisto della moneta, al complicarsi e appesantirsi della macchina dello Stato, e così via.⁶

La conclusione è pressoché ovvia date le premesse: fine della modernità come consumazione, anche ma non solo, di quella particolare disposizione topolitica del mondo, di quella peculiare configurazione del rapporto tra spazio e potere che aveva determinato il moderno e l'emergere delle sue categorie, e dunque eclissi di ogni fondamento "forte" dell'impianto moderno.

Si potrebbero muovere numerose critiche alla pur importante mossa strategica vattimiana, che mirava, è bene ricordarlo, a liberare il potenziale di emancipazione del soggetto, sottraendolo alle opprimenti catene della verità (vista, con Foucault, come portatrice di istanze di dominio) e della scienza (anch'essa latrice di pratiche di potere). In ciò, la critica del Moderno da parte del postmoderno è interamente figlia del suo tempo, e sconta questo momento contingenziale e fortemente ideologico. Stante dunque la necessaria contingenza di qualunque operazione critica, almeno tre obiezioni appaiono filosoficamente rilevanti.

La prima viene mossa in generale alla *koinè* postmoderna da Tomás Maldonado, il quale sottolinea che la comprensibilità del postmoderno deriverebbe dalla sua capacità di offrire, attraverso una contrapposizione chiara e distinta, categorie sostitutive rispetto a quelle moderne. Non basta decretare la fine dello Stato-nazione, ma bisogna mostrare quale esperienza politica prenda il suo posto, ovvero quale realtà fattuale e quale insieme di discorsi che la rende possibile agiscano una volta venuta meno la macchina della modernità:

se il postmoderno si propone di negare o superare il moderno, ci sembra almeno opportuno sapere quali siano le categorie culturali e progettuali che la nozione di moderno effettivamente copre. Dopodiché, si deve anche saper individuare quali siano le categorie che, in modo inequivocabile, sono tipiche (e addirittura archetipiche) del postmoderno. In poche parole: esse devono essere capaci di esprimere una chiara contrapposizione con le categorie proprie del moderno. Se l'operazione di verifica non riesce, o riesce solo in parte, l'idea di postmoderno risulta scarsamente comprensibile. È quanto, in realtà, accade.⁷

6 G. Vattimo, *Fine della modernità*, cit., p. 114.

7 T. Maldonado, *Il futuro della modernità*, cit., p. 20.

Si potrebbe tuttavia replicare a Maldonado che il postmoderno è precisamente il venir meno della logica moderna, è la fine delle grandi narrazioni, e per questa ragione il ricorso a rigidi impianti categoriali e concettuali è rifiutato sin dal principio, giacché giudicato privo di qualsivoglia potere esplicativo.

Rileva comunque che l'effettiva legittimità teorica, politica, progettuale del postmoderno discenda necessariamente dal tramontare fattuale del moderno. Ed è questo, in realtà, il punto decisivo e problematico. Giacché in epoca contemporanea, questa la nostra tesi, non si registra affatto un superamento delle logiche della modernità, quanto piuttosto un loro riposizionamento e, per certi versi, financo un loro intensificarsi e rinvirorirsi. L'epoca contemporanea non è semplicemente influenzata dalle logiche moderne, che premendo dal passato sul presente lo spingono verso il futuro, ma ne è interamente attraversata, se pur secondo modalità altamente problematiche quando non contraddittorie. Non vi è, insomma, alcun post-, come argomenteremo nel capitolo finale del nostro saggio.

Una seconda critica che potrebbe essere mossa a Vattimo è quella di appiattare su un'unica dimensione, ossia l'estetico inteso come sostituzione del carattere fortemente scienziato della modernità, una molteplicità di forme di vita, di esperienze individuali e collettive, di processi politici decisivi che paiono avere poco o nulla a che fare con il carattere propriamente "destinale" dell'opera d'arte. La semplificazione vattimiana è, insomma, quantomeno "debole", se pur coerente con il recupero da Heidegger dell'idea del carattere destinale di un'epoca. E, per quanto questa surdeterminazione dell'estetico non sia immediatamente e del tutto convincente, e a patto di chiarire con efficacia cosa si intenda con "destino" e "destinale", nonché con "epoca", su questo punto la linea Schelling-Nietzsche-Heidegger-Vattimo non appare affatto peregrina, ma anzi dotata di una sicura coerenza.

La terza obiezione, meno lungimirante, in un certo senso completa e sviluppa quella di Maldonado. Rilevare che un determinato concetto subisca un indebolimento, un diverso orientamento, un uso differente, uno spostamento in differenti ordini di discorso, non equivale in alcun modo a dimostrare la consumazione storica del suo riferimento. Tracciare questa equivalenza rappresenta il grande errore strategico e teorico del pensiero postmoderno. Reinhart Koselleck in *Il vocabolario della modernità* ha richiamato a tal proposito una classificazione dei rapporti logici fra stato di cose e concetto proposta da Heiner Schultz. Due combinazioni risultano in questo senso particolarmente interessanti:

il significato di una parola resta uguale, ma lo stato di cose cambia. Esso sfugge al significato corrente. La realtà che muta deve dunque essere colta e

afferrata in modo nuovo sul piano linguistico. [...] Il significato di una parola muta, ma la realtà di essa precedentemente colta rimane la stessa. Perciò, la semantica che muta deve trovare nuove forme espressive per rendere conto della realtà.⁸

Il fatto che un concetto muti forma, passi a indicare altro, o addirittura non venga più utilizzato, non significa in alcun modo che il suo referente reale sia svanito. L'universo linguistico descrive senza dubbio l'universo extralinguistico, ma le due dimensioni non dipendono l'una dall'altra, anzi: la seconda il più delle volte sopravanza la prima, la eccede, la sfonda. Non esiste un mondo costruito dal linguaggio, ma esiste un linguaggio che è in grado, nella sua organizzazione collettiva – ossia: nel riconoscimento da parte della comunità dei parlanti –, di restituire in maniera adeguata lo stato di cose a cui fa riferimento. Come scrive ancora Koselleck: “sul piano linguistico si dice sempre di più o di meno di ciò che era ed è contenuto nella storia reale. E nella storia c'è sempre di più o di meno di quanto possa essere detto linguisticamente”⁹.

Detto in altri termini: il postmoderno è un'etichetta che si applica su una realtà che non dipende dai modi attraverso cui viene indicata. Il diritto di veto sulla realtà linguistica è sempre in mano alla realtà extralinguistica. La postmodernità, così come è stata pensata e compresa dai suoi teorici, indica una non-realtà, è un significato senza significante, un contenitore vuoto. Beninteso: l'oggetto della critica che stiamo imbastendo è, ovviamente, circoscritto al percorso concettuale intrapreso in questo saggio, il rapporto tra spazio e potere; ma se il postmoderno indica un'epoca, un destino, un orizzonte storico di senso, allora deve essere in grado di sussumere e comprendere ogni aspetto che concorre nel definirlo.

La questione può allora essere formulata anche nel seguente modo: se la postmodernità indica lo sfondamento del moderno, come si può rendere conto di elementi materiali e immateriali topolitici pienamente statali, territoriali e sovrani – ossia: interni a una logica moderna – che ancora strutturano l'ordinamento politico globale, e che quotidianamente investono e condizionano le nostre vite? Se accettassimo il quadro offerto dai teorici del postmoderno, come potremmo, ad esempio, venire a capo di quel consolidamento territoriale dei confini statali a cui assistiamo ogni giorno e di cui daremo conto in sede teorica nella parte finale del saggio? Come potremmo spiegare e comprendere la logica complessa e contraddittoria che

8 R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 33.

9 Ivi, p. 41.

attraversa la dialettica tra il locale e il globale, tra la dimensione territoriale statale e quella deterritorializzata delle potenze sovranazionali, dei poteri indiretti e “selvaggi” (per usare un’espressione di Luigi Ferrajoli)?

Una tesi provvisoria da avanzare in tal senso è che il consolidamento materiale degli apparati sovrani, dal quale con sempre maggior forza sembrano rampollare “nuovi fantasmi del sangue e del suolo”, come li definiva Derrida, lungi dall’essere espressione di una declinazione fluida, debole, postmoderna appunto, della forma topolitica del moderno, ne rappresenta una rivendicazione vigorosamente e violentemente tellurica. La vita politica è più che mai ancorata al suolo, alla terra.

Se, come verificheremo più avanti, non vi è stato in realtà alcuno sfondamento della razionalità politica moderna, allora il discorso postmoderno appare come un contenitore vuoto, un’espressione che non riflette alcuna realtà, un’immagine distorta del mondo, una narrazione retorica che impedisce di cogliere, in tutta la sua violenza e tragicità, il cuore pulsante dell’impianto topolitico contemporaneo.

Tuttavia, è bene sottolineare una volta di più che la critica che portiamo alla narrazione postmoderna non deve essere confusa con la tesi della conservazione della modernità nella sua integrità. È certo vero che le strutture moderne si sono mantenute nonostante tutti i processi che storicamente hanno concorso nello stressarla; ma è altrettanto vero che tali processi hanno lasciato strascichi ed echi profondi, come un’onda che, ritirandosi, lascia schiuma, bagna la sabbia, crea risacche. Il risultato, come vedremo in seguito, è stato allo stesso tempo un *indebolimento* e un *rafforzamento* delle categorie moderne, e la complessità della nostra epoca può essere compresa solo a partire da questo movimento apparentemente contraddittorio e paradossale. L’affermarsi, ad esempio, di organismi sovranazionali di controllo e gestione di fondi economici non ha certo prodotto il dissolvimento degli stati, ma ha senz’altro altamente influito sulla loro pretesa di veder riconosciute prerogative che classicamente ne avevano prodotto l’emergere, ovvero i loro fondamenti. Non vi è quindi alcuno sfondamento del moderno, bensì un suo violento e reattivo ri-fondamento delle logiche topolitiche territoriali.

Come si vedrà in seguito, questo doppio movimento comporta una serie di istanze profondamente conflittuali, che trovano la loro espressione più cristallina soprattutto in quegli spazi peculiari che determinano spazialmente la fine di una sovranità e l’inizio di un’altra. Tali spazi sono carichi di modernità, giacché la loro persistenza determina l’impossibilità di fare a meno di tutta quella serie di categorie moderne che ha strutturato la vita consociata dei soggetti, individuali e collettivi, quantomeno a partire

dal consolidamento seicentesco dello spazio europeo con l'affermarsi del sistema pluralistico statale e la sua relativa articolazione spaziale. È decisivo riconoscere che proprio nella difesa o nell'abbandono, nel presidio o nella rinuncia ai dispositivi di governo dello spazio quali confini inter-statali, frontiere, linee territoriali, si giocano le partite politiche decisive dell'epoca contemporanea. Sono proprio questi spazi privilegiati, autentici laboratori politici, sedimentazioni di processi secolari, ad aver dato vita a forme politiche che non sono state in alcun modo abbandonate, e che rappresentano la massa critica della topolitica contemporanea, ossia la sua posta in gioco.

Per il momento non possiamo fare altro che assumere come postulato questa complessa dialettica appena accennata. Nel capitolo conclusivo del saggio approfondiremo il tema della spazialità contemporanea, tentando di comprenderne le logiche mediante la nozione di ultramodernità. Riteniamo tuttavia che i pochi punti segnalati siano sufficienti, almeno momentaneamente, per rifiutare le semplificazioni proprie della retorica postmoderna. Essa, a bene vedere, segnala l'effettiva crisi della modernità – che sarebbe sterile e ingenuo non riconoscere –, ma allo stesso tempo misconosce e ignora i processi storici e le condizioni materiali che hanno condotto a tale crisi; processi che possono essere vagliati e compresi in quanto problema teorico, e che sono contenuti nella stessa origine aporetica del moderno che abbiamo discusso nel precedente capitolo. Indagare la crisi del moderno significa, in questo senso, coglierne le cause e le origini, ovvero ricostruirne criticamente la genealogia.

I SOVRANI DEL MARE: METAFISICA E GEOGRAFIA

Non ci si stupirà mai abbastanza della sovraesposizione che ha subito negli ultimi decenni il termine globalizzazione. Usata e abusata, questa “orribile parola”, come la stigmatizzava Ulrich Beck, copre ormai uno spettro semantico tale da risultare pressoché intrattenibile. È dunque opportuno provare a districarsi nel labirinto tessuto dai teorici della globalizzazione, per vedere in che modo essa si rapporti con la modernità: se ne rappresenti una fase di passaggio, l’origine, o ciò che si apre al suo tramontare.

Beck definisce la globalizzazione “una collocazione del politico al di fuori del quadro categoriale dello Stato-nazione, e perfino al di fuori dello schema che assegna i ruoli di ciò che vale come azione politica e non-politica”¹. Da questo punto di vista, la globalizzazione varrebbe precisamente come la negazione del moderno: se la prima mette da parte lo schema dello Stato-nazione e della sovranità come elementi centrali dell’agire politico o, per meglio dire, li degrada sino a renderli un’inutile appendice, il secondo ha con queste categorie un rapporto privilegiato di sintomatica correttezza. Questo punto di vista ha, tuttavia, tutte le sembianze della *lectio faciliior*, della semplificazione storica e della banalizzazione concettuale.

Innanzitutto, preme porsi la questione su quali siano le origini di questo processo globalizzante. Fiumi di inchiostro sono state versati per rispondere a questa domanda. Come che sia, vi sono certo pochi dubbi sul fatto che la globalizzazione sia un fenomeno che affonda le radici in un’epoca ancora moderna. Sembra impossibile negare che una delle esperienze fondamentali dell’età moderna, ossia i viaggi di scoperta – vale a dire: il processo di ampliamento del “mondo” europeo –, non abbiano contribuito attivamente a stabilire geograficamente il processo di globalizzazione che sembra trasformare il mondo in uno spazio liscio monodimensionale, solcato unicamente dalle logiche della circolazione economica.

1 U. Beck, *Che cos’è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), Carocci, Roma, 2009, p. 13.

Da questo punto di vista, la globalizzazione mondiale che germina in età moderna è affare di cartografi, e ha più le vesti di “un’avventura per marinai”² che di un consapevole processo politico di *reductio ad unum* spaziale; un’avventura, però, che ha fatto di geografi, cartografi, navigatori e pirati dei veri e propri attori filosofici. Essi, offrendo del mondo un’immagine globale, ossia percorribile, solcabile, hanno decretato la fine della rappresentazione della superficie terrestre come oggetto puramente metafisico, rendendola piuttosto il sostrato concreto dell’esperienza umana. I viaggi moderni, insomma, agiscono nella forma di un operatore concettuale che ribalta la metafisica in geografia.

La definizione di Beck, da questo punto di vista, perde interesse e operatività. La modernità non solo non è in contrapposizione con il movimento globalizzante, ma ne costituisce anzi il motore fondamentale. La globalizzazione s’innesca all’interno dell’impianto moderno, che contribuisce a ingigantire, a gonfiare, a consolidare. Peter Sloterdijk ha così descritto questo passaggio: “ciò che alla fine del XX e all’inizio del XXI secolo viene magnificato e screditato dai mass media con il nome di “globalizzazione” – come se fosse una novità, che si è abbattuta su di noi da poco tempo – rappresenta, da questa prospettiva, un momento tardivo e confuso di eventi la cui vera dimensione diverrà visibile quando si comprenderà la Modernità in tutte le sue conseguenze come passaggio dalla meditativa speculazione sulla sfera alla prassi del suo rilevamento”; e chiosa: “si capisce che cosa significa globalizzazione terrestre se in essa si riconosce la storia di un’alienazione spazio-politica”³.

Alienazione spazio-politica, ossia alienazione topolitica; ma da che cosa? Precisamente da quell’immagine a metà strada fra l’estetico e il metafisico di cui il pensiero filosofico si era nutrito da Anassimene a Dante. Vi è un’affinità profondissima fra l’appiattimento del mondo su carta, il suo riferimento esterno in quanto oggetto navigabile, spazio solcabile, attraversabile, e il gesto geometrico-politico che dà inizio alla macchina moderna. In tutti i casi si tratta infatti per il soggetto di riacquistare un primato sul mondo, di farne l’oggetto del proprio agire, di impadronirsene. Come Cartesio si appropria della propria facoltà conoscitiva assicurandola al saldo terreno dell’Io cogitante ottenuto dopo l’esperienza del dubbio radicale; come Hobbes assicura la sicurezza dello spazio interno statale attraverso l’espulsione della dimensione naturale nel Fuori americano; allo stesso modo, le basi dell’impresa epocale di Magellano – ancor più che di

2 P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, cit., p. 45.

3 Ivi, p. 58.

Colombo – risiedono da un lato nel suo coraggio, quindi in una caratteristica e in una prassi individuale, e dall’altro lato nelle mappe di cui si dota per effettuare la traversata, quindi in un “discorso” di ordine visuale prodotto dai detentori del sapere cartografico⁴. Se il garante della conoscenza certa è per Cartesio il Dio benigno, la bontà del viaggio di scoperta è assicurata dalla fedeltà della produzione cartografica rispetto al mondo. Si tratta in ogni caso in entrambi i casi di un soggetto che aspira a conquistare il mondo e a padroneggiarlo. L’*Ego conquiro* di cui ci parla Dussel è qui un agente allo stesso tempo metafisico, politico, geografico ed epistemologico. I pirati moderni, le cui scorribande sono oramai leggendarie, erano sapientemente definiti “sovrani dei mari”, e la metafora politica è concettualmente tutt’altro che peregrina, laddove coglie un punto nodale della modernità: la produzione di un soggetto politico sovrano coincide con l’epoca filosofica della conquista del mondo da parte del soggetto.

Questo processo ha una fondazione non solo metafisica, riconducibile in ultima analisi alla grande stagione del razionalismo europeo, bensì materiale. Se l’alienazione topolitica di cui parla Sloterdijk è stata resa possibile dalle discipline *lato sensu* geografiche e dalle attività marinesche, è precisamente perché in età moderna la superficie marina diviene l’elemento conduttore della nuova politicizzazione dello spazio. Questo significa che l’età moderna inaugura un rapporto “elementare” radicalmente nuovo rispetto all’età premoderna, e le categorie che da essa rampollano possono essere colte nella loro specificità solo se messe in rapporto con l’equilibrio fra elementi – assunti, come vedremo, nel loro significato metafisico e politico – che la strutturano e articolano. Il ruolo assolto nella modernità dall’elemento acquatico è dunque senza dubbio decisivo, ma deve in ogni caso essere compreso all’interno di un equilibrio dialettico rispetto all’elemento tellurico. Sloterdijk, da questo punto di vista, commette un errore prospettico quando afferma che “il vero terreno su cui si svolge l’esperienza moderna è quello delle navi e non più la ‘terra’”⁵, giacché il referente politico ultimo di questa “sfera liquida” rimane sempre l’apparato statale con la sua pesantezza terranea.

Nel leggere il testo di Sloterdijk peraltro, i lettori più accorti hanno la sensazione di un *déjà-vu*: la tesi fondamentale della prima parte de *Il mon-*

4 Sull’ordine di discorso del sapere cartografico sono fondamentali gli studenti pionieristici di Brian Harley, raccolti ora in *The new nature of maps. Essays in the history of cartography*, a cura di P. Laxton, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2001.

5 P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, cit., p. 128.

do dentro al capitale, in effetti, ha già fatto la sua comparsa nella storia del pensiero filosofico grazie a un autore centrale per la riflessione geofilosofica sulla modernità e sul suo eventuale superamento. L'età moderna, nelle parole di Sloterdijk, è la storia di una "rivoluzione dello spazio in direzione di un esterno omogeneo"⁶. Il momento fondamentale del moderno coincide dunque con la sua svolta ad ovest, ossia con l'ampliamento dell'orizzonte topolitico europeo reso possibile dalle grandi esplorazioni geografiche. Questo *spatial turn* interessa ogni dimensione del regno dello spirito: è una questione esistenziale, metafisica, simbolica, che abbraccia tutto un universo di significati. Secondo Sloterdijk, solo a partire da questa messe di problemi spaziali è possibile cogliere la configurazione propria dell'attuale ordine globale. Ma questa, a ben guardare, non è altro che una riproposizione – se pur liberata dal pesante fardello di una scienza giuridica e di una visione della storia pericolosamente compromesse con l'obbrobrio delle politiche nazionalsocialiste tedesche – della ricostruzione del moderno proposta da Carl Schmitt lungo tutto il corso della sua opera.

Carl Schmitt è un pensatore imprescindibile per qualsiasi tentativo di comprendere le dinamiche dell'età moderna, la sua affermazione e il suo sfaldamento. Il punto fondamentale del pensiero spaziale di Schmitt, che come vedremo più avanti rappresenta una delle più lucide riflessioni sulla crisi della modernità, è la discussione della svolta epocale che portò a ricondurre un'entità metafisicamente incerta come il mondo – inteso nell'accezione antica, in special modo eraclitea (FR B30), di *kosmos* – a uno spazio geografico misurabile, ordinabile, divisibile. Non si comprende né la modernità né il suo apparente superamento – per meglio dire: la sua complessa ri-articolazione, il suo continuo ri-assemblaggio – se non si afferrano le cause e gli effetti spaziali e politici di tale passaggio, se non se ne fa l'oggetto di un'indagine genealogica⁷.

Nel fondamentale saggio *Il nomos della terra*, pubblicato per la prima volta nel 1950, leggiamo: "non appena la terra fu compresa nella forma di globo reale, non solo miticamente, ma quale dato di fatto scientificamente esperibile e quale spazio praticamente misurabile, si aprì subito un pro-

6 Ivi, p. 60.

7 Imprescindibile da questo punto di vista il monumentale saggio, ormai un classico della letteratura schmittiana, di C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 2010 (nuova edizione aggiornata e accresciuta). Importante, sempre all'interno della letteratura critica in lingua italiana, anche il saggio di G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996, che traccia un quadro generale ma puntuale dei rapporti di Schmitt con la tradizione politica moderna.

blema del tutto nuovo e sino ad allora inimmaginabile: quello di un ordinamento spaziale di diritto internazionale del globo terrestre⁸. Dunque, è nella necessità di ordinare giuridicamente il nuovo spazio globale, ossia di rendere possibile la messa in forma dei rapporti internazionali fra le diverse entità statali, che va situata l'esperienza fondamentale della modernità, che si presenta quindi primariamente come un'epoca di razionalizzazione e organizzazione spaziale.

La prestazione schmittiana è di primaria importanza, presentandosi come un momento di autentica svolta nell'approccio geofilosofico al tema del potere. Schmitt è il pensatore che con maggior lucidità ha registrato e tematizzato il momento di crisi che, nella forma di una *Raumrevolution* percepita *in quanto tale*, ossia speculativamente, inaugura l'età moderna. Allo stesso tempo, Schmitt ha fornito un quadro concettuale di riferimento per analizzare il rapporto tra spazio e potere una volta esaurita, per i motivi che andremo in seguito ad analizzare, la capacità tipicamente moderna di mettere in forma, di dare un ordine, allo spazio politico globale e al disordine che lo attraversa da parte a parte.

È bene sottolineare sin da subito che la filosofia schmittiana non può essere considerata come un superamento del moderno, se con questo termine intendiamo quella specifica relazione fra spazio e potere che si iscrive nel processo di formazione degli apparati statali e nell'uso sovrano del potere politico. Schmitt è un biografo e un cartografo della modernità, ne traccia le coordinate geografiche e ne ricostruisce l'albero genealogico. Egli prende il corpo morente della modernità e lo viviseziona, ne fa l'autopsia. Come è stato giustamente scritto, egli è il "critico della forma politica moderna in crisi, che non sa andare oltre il rimpianto per essa"⁹. In questo rimpianto mai sopito nel grande vecchio della politologia, in questo attaccamento nostalgico a quell'esperienza propriamente moderna dello *jus publicum Europaeum*, vanno ricercate le chiavi ermeneutiche per una comprensione dell'impianto topolitico che si è sovrapposto e sovrascritto alle classiche strutture moderne.

8 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 81.

9 C. Galli, *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 9.



L'AMBIGUITÀ DEL MOSTRO

Abbiamo finora sostenuto che il centro nevralgico del moderno è costituito dalla macchina tellurica statale; ma essa è pur tuttavia la risultante di un equilibrio metafisico precario, sempre sul punto di rovesciarsi, fra l'elemento terrestre e l'elemento acquatico. O, detta diversamente, il moderno è un gioco a somma zero fra le potenze continentali e le potenze atlantiche.

Questo precario equilibrio, questa dialettica non ulteriormente sintetizzabile, è centrale nell'interpretazione che Schmitt fornisce del *Leviatano* di Hobbes. Equilibrio precario in quanto ambiguo, presente solo in forma di assenza, a partire dalla scelta biblica compiuta da Hobbes per il titolo dell'opera. Il Leviatano, il mostruoso e gigantesco pesce che compare nel libro di Giobbe, è per l'appunto bestia acquatica, fiera marina, e dunque non può in alcun modo esprimere adeguatamente quella che è la vera essenza della macchina statale moderna, ovvero il suo radicamento territoriale. Eppure, Hobbes deliberatamente nomina "Leviatano" il dio mortale sotto cui si riunisce nella forma del popolo la moltitudine degli individui, destinando il ben più pertinente toro Behemoth a simbolo della guerra civile di religione inglese del XVII secolo. Si tratta quindi di sciogliere *via Schmitt* questa ricca e profonda ambiguità.

Schmitt dedica numerosi luoghi della sua riflessione al filosofo di Westport¹; di questa messe di interpretazioni, il saggio del 1938 *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* rappresenta senza dubbio la prestazione teoreticamente più profonda e ragionata. Se altrove Hobbes assume a pensatore decisionista per eccellenza, qui l'interesse schmittiano è perlopiù giocato fra il riconoscimento di una artificiale genealogia dello Stato – il patto come gioco di prestigio e il Leviatano come macchina, come artefatto, in analogia "epocale" con la metafisica cartesiana – e la tesi per cui proprio nel suo carattere artificiale, e quindi in ultima istanza

1 Sul punto cfr. C. Galli, *Schmitt e Hobbes*, cit., pp. 7-32; G. Preterossi, *op. cit.*, pp. 219-225.

nichilista, vanno cercate le cause della consumazione storica dello Stato come momento ordinatore dello spazio politico.

Schmitt legge nelle pagine hobbesiane il tentativo di dare forma politica, attraverso una normazione giuridica, a quell'universo caotico e informe, dominato dalla paura e in cerca di sicurezza, che è lo stato di natura. Lo Stato è qui presentato come il punto finale di una negoziazione interindividuale che conduce dall'assedio alla vita all'assicurazione dell'incolumità fisica: "punto di partenza della costruzione dello Stato è in Hobbes la paura dello stato di natura, scopo e punto terminale è la sicurezza della condizione civile e statale. [...] Nella condizione "civile" e "statale" tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la propria esistenza fisica; qui regnano pace, sicurezza e ordine"². Ma questo dio mortale prodotto dal *pactum* è, appunto, una macchina, il risultato di un fabbricare. Potrebbe addirittura essere inteso come il lavoro meglio riuscito dopo una serie di tentativi e di esperimenti falliti, il che allontanerebbe lo spettro del puro esperimento mentale, ridando concretezza esistenziale a quello che è il fenomeno politico fondamentale della storia dell'umanità. L'apparato statale è insomma un artefatto, un "prodotto artificiale istituito dagli uomini"³; non è il parto necessario dello spirito, bensì l'invenzione di una via d'uscita contingente, ossia non necessaria, da una situazione critica di stallo. Ma questa concretezza riporta, come si è detto, il testo hobbesiano alla sua nuda realtà storica e geografica. Nel leggere Hobbes, Schmitt non ha in mente una specie di *Urstaat* astratto e fuori dal tempo, bensì esplicitamente "lo Stato che sorse e si affermò in Europa nel Seicento"⁴. Questo punto è concettualmente cruciale: se lo Stato è un artificio umano, allora esso condivide alcune proprietà con il suo creatore. Esso è precario, transeunte, storicamente e geograficamente determinato, imperfetto, finito, mortale. Lo Stato moderno deve essere dunque pensato semplicemente come un momento del *nomos*, ossia una forma determinata, per quanto privilegiata, per quanto in grado di produrre una "epoca", del rapporto fra ordinamento giuridico e localizzazione spaziale. E forse non è illegittimo percepire a questa altezza una lontana eco marxista nel saggio schmittiano, laddove il destino dello Stato è identificato precisamente nel suo sottrarsi, come si evince chiaramente dall'opposizione tracciata fra Hobbes e il Condorcet dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: "ci si aspetta che lo Stato stesso, col tempo, si renda superfluo. In altre paro-

2 C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 65.

3 Ivi, p. 69.

4 *Ibidem*.

le: si vede già albeggiare il giorno in cui il grande Leviatano potrà essere macellato”⁵. Se pur sostenitori di una opposta concezione antropologica – illuminista, ossia pienamente ottimistica, quella di Condorcet; pessimista quella di Hobbes e Schmitt –, paradossalmente la conclusione logica del ragionamento hobbesiano-schmittiano non può che essere, in accordo con Condorcet, l'estinzione e la consumazione storica dello Stato come unica articolazione geopolitica del mondo.

Questa contingenza della statualità come forma di articolazione spaziale della sovranità è uno dei punti fermi del pensiero di Schmitt. Infatti, già il saggio del 1932 *Il concetto di 'politico'* si apriva con la biforcazione fra Stato e politico, mostrando come il primo presupponesse il secondo e, quindi, sottintendendo la sua esposizione alle contingenze della situazione storica: “il concetto di Stato presuppone quello di “politico”. Per il linguaggio odierno, Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso”⁶. Lo Stato dunque non è nient'altro che una particolare, specifica e storica forma territoriale del politico. Nel saggio dedicato a Hobbes, tuttavia, questa biforcazione assumeva i connotati di una geofilosofia dispiegata nella fredda concretezza dei tempi storici.

In primo luogo, Schmitt ci ricorda che il lento consumarsi dello Stato deve essere storicamente situato. Il Settecento è il secolo in cui lo Stato contrae la malattia mortale della “distinzione fra interno ed esterno”⁷. La potenza catecontica dello Stato, potere frenante rispetto alle insidie della guerra interstatale – che se per Hobbes ha tutto l'aspetto dello stato di natura, per Schmitt è l'oggetto di una messa in forma giuridica perseguita attraverso l'“invenzione” del diritto internazionale –, si traduce in un meccanismo burocratico, in una prestazione amministrativa razionale e in uno stato di polizia inteso come la salvaguardia della sicurezza interna: “Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme, e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza è la polizia”⁸.

Questa riduzione è sintomatica della perdita di concretezza spaziale del *nomos*, che assume sempre più le sembianze di una legge positivisticamente intesa, perdendo dunque la sua funzione originaria di ordinamento spaziale. A questa deriva legalistica – nel senso deterioro del termine che le assegna Schmitt – è connessa l'entrata in scena della sfera privata, auto-

5 Ivi, p. 71.

6 Id., *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2013, p. 101.

7 Id., *Sul Leviatano*, cit., p. 103.

8 Ivi, p. 65.

ma, indipendente, borghese, la cui tutela è sempre meno nelle mani del potere del sovrano, centrale, diretto, assoluto, e sempre più il contenzioso di una serie di poteri indiretti, dell'economia e della tecnica in particolare, che contribuiscono, con il loro potenziale sradicante e sconfinante, a rompere quella rigida grana territoriale che definiva la macchina della modernità. Per Schmitt dunque la distruzione del Leviatano è il prodotto della sostituzione del potere politico diretto con una serie di irresponsabili – nel senso di non riconducibili immediatamente a una persona giuridica, acefale, impersonali – istanze di dominio indiretto. Schmitt, dimostrandosi in questo un discepolo fedele di Hobbes, constata la pericolosità dello sfaldamento del Leviatano in un passaggio oltremodo importante:

appartiene all'essenza di un potere indiretto offuscare la inequivoca convergenza di comando statale e rischio politico, di potere e responsabilità, di potere e obbedienza: così, grazia all'irresponsabilità di un dominio soltanto indiretto – ma non per questo meno intenso – si ottengono tutti i vantaggi del potere politico e se ne evitano i rischi. Questo tipico metodo indiretto *à deux mains* permise ai poteri indiretti di presentare la propria azione come qualcosa di diverso dalla politica, cioè come religione, cultura, economia o come una faccenda privata, e tuttavia di sfruttare a proprio tornaconto tutti i vantaggi della statualità. Così i poteri indiretti poterono lottare contro il Leviatano e al contempo se ne poterono servire, finché non ebbero distrutto la grande macchina.⁹

La distinzione di potere diretto e potere indiretto che Schmitt riprende da Hobbes è decisiva: se il primo è spazialmente determinato in un senso immediatamente politico, ossia è l'espressione di un rapporto di dominio ben determinato, localizzato con precisione su base territoriale, il secondo sfonda la rigida territorialità delimitata dell'apparato statale e, letteralmente, s-confina, articolando il mondo secondo una disposizione topolitica che risulta incompatibile con quella rigidamente delimitata propria della modernità. I poteri indiretti di cui già Hobbes percepiva le insidie, ossia la tecnica, l'economia, la religione, ovviamente possono essere determinati spazialmente, possono avere "luogo", ma la loro potenza coincide propriamente con la loro capacità di disarticolarsi da uno spazio determinato, di non appartenere unicamente a "quello" spazio, di non essere una volta per tutte "confinabili". I poteri indiretti non si lasciano "contenere" territorialmente.

In Hobbes il rifiuto dei poteri indiretti era talmente radicale da risolversi nell'eliminazione logica del diritto di resistenza. L'argomentazione hobbesiana può essere così sintetizzata: poiché l'illimitatezza del potere politico

9 Ivi, p. 116-117.

deve poter essere esercitata concretamente, allora essa necessita di spazi limitati, di confini ben tracciati, di rigide partizioni dello spazio: la limitatezza spaziale è una funzione materiale dell'illimitatezza sovrana, giacché ne costituisce la possibilità di esercizio concreto. Il potere sovrano, agendo senza mediazioni, deve poter coincidere punto per punto con lo spazio sul quale agisce: il paradigma topolitico è quello di un potere illimitato, un *mortal God* che, in nome della sicurezza e della pace interna, dispone a proprio piacimento dei corpi e delle vite dei sudditi; l'unità teorico-pratica di tale modello è lo Stato territoriale. Coincidendo il potere con il suo spazio d'esercizio, il diritto di resistenza, ossia le forme di opposizione diretta al potere sovrano, è letteralmente "utopico", vale a dire non rappresentabile spazialmente:

[i]l tentativo di resistere al Leviatano, meccanismo tecnicamente perfetto di comando, strapotente e capace di annientare ogni opposizione, è praticamente del tutto privo di speranza. Ma la formulazione giuridica di un diritto a una siffatta resistenza è impossibile già come questione o come problema. Manca ogni possibilità di impostare un diritto di resistenza (*Widerstandsrecht*), non importa se debba essere un diritto soggettivo oppure oggettivo: per esso non c'è assolutamente posto (*keinen Platz*) nello spazio dominato dall'irresistibile grande macchina. Quel diritto è privo d'impostazione, privo di ubicazione e di punto fisso di consistenza: è *utopico* nel senso proprio del termine (*im eigentlichen Sinne des Wortes utopisch*).¹⁰

L'assoluta impossibilità di spazializzazione del diritto di resistenza, ossia l'impossibilità di porsi fuori dall'onnipotente mano del sovrano, significa precisamente che lo spazio politico entro il quale si muovono gli individui *in quanto* sudditi è completamente saturo. Il potere permea ogni interstizio della vita pubblica, riservando all'individuo uno spazio di manovra realmente libero solamente per quel che concerne la vita privata, lo spazio interiore, l'anima. L'uomo può dubitare privatamente dei miracoli, può persino non crederci, ma pubblicamente dovrà rinunciare a questa libertà, poiché dovrà concordare con le credenze imposte dall'autorità del sovrano: *auctoritas, non veritas*: le libertà, scrive Hobbes, "dipendono dal silenzio della legge"¹¹.

Nell'interpretazione fornita da Schmitt, la possibilità che questa autorità sopravvanti financo la verità è data dal fatto che l'*auctoritas* viene pensata da Hobbes nei termini di *summa potestas*. In Hobbes non vale il celebre

10 Ivi, p. 82.

11 Th. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 183.

motto per cui *le roi règne mais ne gouverne pas*, ossia non si dà uno scarto fra il diritto e la sua applicazione; poiché Hobbes “non distingue più fra *aucltoritas* e *potestas*, e fa della *summa potestas* la *summa aucltoritas*”¹², allora nel suo modello teorico tutti i modi attraverso cui il potere viene esercitato devono combaciare punto per punto con il loro spazio d’applicazione. Massimo Cacciari sostiene giustamente che in una prospettiva teologico-politica – alla quale appartiene ovviamente Schmitt – “ogni potere è chiamato ad esprimersi come *mediazione*”¹³, nel senso ch’esso è rappresentativo dell’*aucltoritas*, e perciò, a meno di non essere assolutamente infondato – questo lo scarto decisivo con lo Hobbes di Schmitt –, non può risolversi in una cieca autarchia. Il potere, infatti, assume “sempre dal *rappresentato* la propria autorità”¹⁴, cosicché la “*potestas* mondana non può pretendere autentica *aucltoritas*”¹⁵. In questo senso, l’*aucltoritas* non è qualcosa che semplicemente si aggiunge al potere, un *plus* del potere, una sua eccedenza, quanto piuttosto ciò che “ne costituisce il *fondamento*” e “la garanzia di stabilità”¹⁶.

Tuttavia, nell’Hobbes di Schmitt non ritroviamo tutto ciò. Piuttosto, in lui è presente l’idea che l’origine dell’agire politico moderno stia in una sostanziale aporeticità, in una in-fondatezza, ossia nella scissione fra stato di natura e stato civile e nel passaggio logico, temporale e spaziale dal primo al secondo. Se il passaggio allo Stato è pura contingenza, allora è impossibile fondarlo razionalmente. Da questo carattere di in-fondatezza deriva quella forma politica contingente, storicamente determinata, particolare, che è la forma statale. Essa c’è, ma questo esserci non è affatto necessario. Poiché la sua origine è irrazionale e aporetica, la *potestas* deve potersi innalzare, per così dire, fino a rivendicare il valore di *aucltoritas*. Questa equivalenza di *aucltoritas* e *potestas* implica immediatamente la saturazione sovrana dello spazio, perché chi esercita legittimamente la forza e colui che conferisce l’uso della forza legittima coincidono, sono la stessa persona: la libertà viene così, da un lato, relegata a forma intima e privata (libertà di coscienza), dall’altro lato – come abbiamo visto in precedenza – espulsa nello spazio esterno del conflitto interstatale. Ciò che Hobbes riesce a debellare *all’inter-no*, deve mantenerlo come necessaria possibilità logica *all’esterno*.

12 C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 80.

13 M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013, p. 18.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 19 (leggermente modificata).

16 C. Galli, *Modernità*, cit., p. 20.

Il leviatanico Stato, in quanto figura storicamente determinata – perché infondata, contingente e prodotto della finitezza umana – può essere storicamente distrutto. Abbiamo visto che secondo Schmitt la consumazione storica dello Stato è da mettere in conto a quei poteri indiretti che hanno, per così dire, spolpato dall'interno il mostro fino a esibirne la meccanica e ormai innocua struttura. Questi poteri indiretti, in particolare economici e tecnologici, ma anche sociali e religiosi, sono agenti spoliticizzanti che hanno plasmato lo spazio sul quale hanno agito, o quantomeno hanno contribuito a produrre una certa immagine topolitica del mondo. Ciò che in questa sede preme sottolineare è come a questo spostamento dell'asse principale del potere, da diretto a indiretto, corrisponda un mutamento del suo spazio d'esercizio. Nel modello hobbesiano, essendo lo Stato l'unica forma legittima di esercizio del potere una volta usciti dallo stato di natura, esso è anche l'unica forma possibile di gestione, controllo e governo dello spazio. Questo implica che nel modello teorico del potere diretto legittimo elaborato in età moderna un territorio, ossia uno spazio agito politicamente, sia sempre un'entità statale. Ma la spazialità sulla quale insiste un potere indiretto, ovvero un potere che non opera mediante un dominio immediato sui corpi e che è sovra-territoriale e trans-territoriale, è radicalmente differente dall'articolazione spaziale dello Stato hobbesiano.

In via preliminare, possiamo ipotizzare un principio euristico per cui se a poteri diretti corrispondono spazi rigidamente segnati da confini, e quindi localizzabili e individuabili, a poteri indiretti corrispondono spazi illimitati e difficilmente localizzabili: spazi, come vedremo in seguito, microfisici e macrofisici allo stesso tempo, sovrapposti, interconnessi, frammentati. Questo principio va inteso come un grimaldello ermeneutico piuttosto che come una teoria. Gilles Deleuze e Felix Guattari, ad esempio, hanno elaborato una distinzione fra spazi striati e spazi lisci particolarmente efficace per chiarire la differente articolazione topolitica di poteri diretti e poteri indiretti. Secondo i due autori francesi lo spazio striato, sul quale si istituisce l'apparato statale, è uno spazio “necessariamente delimitato”¹⁷, uno spazio sedentario che “annette alla casa immobile ora il corpo, ora lo spazio”¹⁸. Lo spazio liscio, sul quale secondo i due autori si gioca la possibilità del divenire nomadico¹⁹, è viceversa uno spazio che “non assegna dei fissi e

17 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. G. Passerone, Cooper&Castelvecchi, Roma, 2003, p. 664.

18 Ivi, p. 665.

19 Cfr. C. Di Marco, *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995.

dei mobili, ma distribuisce piuttosto una variazione continua”²⁰. “Il mare è lo spazio liscio per eccellenza”²¹, in quanto costituito da materia uniforme che purtuttavia non si organizza una volta per tutte, che non si fa ricondurre a forma mediante rigide definizioni, mediante limiti; di contro, il territorio statalmente organizzato, ripartito, sezionato, è sineddoche dello spazio striato. Il punto fondamentale della fenomenologia del liscio e dello striato descritta da Deleuze e Guattari è allora che la superficie striata si presenta spazialmente ripartita e segmentata, mentre la superficie liscia risulta piuttosto una distribuzione omogenea su spazi aperti. Deleuze e Guattari, pur utilizzando espressamente il termine *nomos* in riferimento al rapporto fra terra e mare, non pensano qui al *nomos* in senso schmittiano, quanto piuttosto alla *Histoire de la racine NEM en Grec ancien* di Emmanuel Laroche, a cui pure il giurista tedesco fa riferimento, per quanto con toni fortemente critici²². Per tirare le somme: striato e liscio rappresentano rispettivamente gli spazi del politico in senso moderno, ossia dell’apparato statale territorializzato, e della sua negazione elementare, ossia la dimensione marittima del commercio, del mondo come via di traffico e dei rapporti internazionali come rapporti fra agenti perlopiù economici.

Come vedremo seguendo alcune indicazioni di Schmitt, i poteri indiretti che si muovono lungo lo spazio liscio non sono affatto innocui. Non sono certo le spade del Leviatano, ma possono dividerne il fine, ovvero il controllo attivo sulle vite dei dominati; inoltre, il carattere propriamente umbratile dei vertici della scala gerarchica, non più immediatamente identificabile come nel caso del potere sovrano, è tale da rendere tali forme di potere irresponsabili. Questi poteri indiretti, subdoli perché invisibili, defi-

20 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 664.

21 Ivi, p. 668.

22 Analizzando la radice comune di *nemein* e *nehmen* Schmitt scrive: “[n]on sarebbe del tutto vano controbattere le opinioni contrarie e ridurre particolarmente la posizione fortemente contraria di E. Laroche ad un impressionismo semantico [...]” (C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome* (1959), trad. it. G. Solla, appendice a C. Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*. Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 132). Cfr. anche il saggio di Schmitt, *Appropriazione, divisione, produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal “nomos”* (1958), in *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 310. Sul rapporto fra Laroche e Schmitt si veda la lettera di Gianfranco Miglio contenuta in appendice a P.P. Portinaro, *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiale per una teoria del “nomos”*, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 169-171, cui adde E.C. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, “Rivista di filosofia”, 2, 2018, pp. 245-264 (insiste sul rapporto Schmitt-Laroche soprattutto a pp. 250-253).

niscono l'orizzonte di ciò che alcuni teorici contemporanei hanno definito bioeconomia, vale a dire una invasione monopolizzante della dimensione economica nell'esperienza quotidiana del vivente.

Tuttavia, per comprendere in quale dimensione spaziale si eserciti il potere bioeconomico, è necessario primariamente rilevare in che modo l'affermarsi dei poteri indiretti, ossia della forma mediale del potere, abbia contribuito a determinare una *Raumrevolution*, una rivoluzione spaziale, la quale “comporta il mutamento non solo delle misure e dei parametri, non solo dell'orizzonte esterno degli uomini, ma anche della struttura del concetto stesso di spazio”, realizzando così “la vera essenza del grande mutamento politico, economico e culturale”²³. In che modo, ossia, l'imporsi dell'orizzonte della bioeconomia sia da mettere in relazione con le disposizioni topolitiche della nostra epoca.

Inoltre, stante il carattere “epocale”, paradigmatico di questa nuova articolazione topolitica dello spazio globale, è opportuno misurarla con il destino storico dell'impianto categoriale e concettuale elaborato nella modernità. Ciò su cui bisogna riflettere, dunque, è in che modo il fatto che tali poteri indiretti abbiano presentato “la propria azione come qualcosa di diverso dalla politica, cioè come religione, cultura, economia o come una faccenda privata”²⁴, abbia influenzato una determinata articolazione spaziale del potere che eccede e oltrepassa quella propriamente moderna, e come essa si sia riflessa sulle esistenze dei singoli soggetti, sulle loro vite, sui loro corpi.

23 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 58-59.

24 Id., *Sul Leviatano*, cit., p. 116.



LO SRADICAMENTO DELLA TERRA

Lo sfaldamento dell'impianto rigidamente territoriale della modernità, e il conseguente venir meno della sovranità statale come dispositivo di ordinamento dello spazio, come *nomos*, sono il prodotto dell'imporsi storico delle istanze dell'economia e della tecnica, autentici vettori dello sradicamento e dello sconfinamento. Esse, poiché non necessitano di un deciso ancoramento alla dimensione territoriale per esercitare la loro influenza, contribuiscono a quella distensione, a quella diluizione dei confini interstatali come determinazione spaziale dell'esercizio del potere. Lo stato tellurico, la salda certezza del diritto, perde così il suo ruolo centrale e si avvia alla consumazione storica perché preso all'interno di una dinamica topolitica di s-confinamento.

Quale immagine del mondo sostituisce lo spazio politico pluralistico della statualità moderna? "Il linguaggio vittorioso dell'economia e della tecnica esige un unico spazio, – scrive Massimo Cacciari – un unico *concetto* di spazio, come *forma a priori*, "libera" da ogni differenza di luogo"¹. Il punto centrale che Cacciari individua discutendo il problema dell'origine radicalmente antinomica dello Stato moderno è dunque quale ri-articolazione spaziale si produce *in funzione* dell'avvento delle *potestates indirectae* dell'economia e della tecnica. La questione può essere posta anche nel seguente modo: se lo spazio sezionato, determinato, striato dello Stato viene letteralmente scavalcato dallo spazio liscio della tecnica e dell'economia, quali saranno le unità del *nomos* che instaureranno e manterranno rapporti di potere in questa sovra-iscrizione spaziale? Chi o che cosa prenderà in carico le prerogative dello Stato-nazione?

Schmitt tenta di fornire una risposta alla domanda su quale possa essere il nuovo principio ordinatore dello spazio globale, venuta meno l'epoca dello Stato come *Raumordnungsbegriff*, in un saggio del cosiddetto "periodo nazista", *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot*

1 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 126 (corsivo dell'autore).

für raumfremde Mächte, nel quale discute il concetto di Grande spazio e ne “scopre” un prodromo nella Dottrina Monroe. Al fine di fondare attraverso un ordinamento spaziale concreto il reciproco riconoscimento fra i popoli, supplendo così all’assenza dello Stato come tramite di riconoscimento politico e giuridico, Schmitt introduce il concetto di *Großraum*, di “grande spazio”, ripreso dalla geografia politica di Friedrich Ratzel – che aveva sviluppato l’incandescente concetto di *Lebensraum* –, ma depurandolo delle connotazioni biologistiche tipicamente ratzeliane.

Secondo Ratzel lo spazio, in quanto determinante fondamentale dell’esistenza biologica degli individui, non può che essere terreno di aspro conflitto politico: “[I]o spazio è la primaria condizione della vita e ad esso si misurano tutte le altre condizioni della vita umana, prima di tutto quella del nutrimento”²; in un saggio recente, Patricia Chiantera-Stutte, dopo aver mostrato come la teoria ratzeliana sia debitrice delle letture sul diffusionismo e sulla teoria delle migrazioni dei Fratelli Grimm e di Franz Bopp, ne offre una puntuale sintesi: “la condizione umana è determinata dalla ristrettezza del territorio e dalla conseguente lotta dei popoli, o dalla loro migrazione per mantenere o conquistare il proprio *Lebensraum*”³. La politicità dello spazio in Ratzel coincide insomma con la sua connotazione biologica; lo spazio è politico in quanto è la dimensione privilegiata per il dispiegamento delle possibilità biologiche del popolo, ossia della sua espansione e conservazione.

Solo letture superficiali, poco sorvegliate o ideologicamente orientate hanno potuto banalizzare il concetto schmittiano di *Großraum* fino a farlo coincidere con quello ratzeliano di *Lebensraum*⁴. Il grande spazio schmit-

2 F. Ratzel, *Der Lebensraum*, in *Festgabe für Albert Schäffle zur Siebzigsten Wiederkehr seines Geburtstages*, Verlag der H. Lappschen Buchandlung, Tübingen, 1901, p. 152.

3 P. Chiantera-Stutte, *Il pensiero geopolitico. Spazio, potere e imperialismo tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma, 2014, p. 55.

4 È necessaria una precisazione su questo punto. Per quanto non sia possibile assegnare un valore biologista al concetto giuridico di *Großraum*, è innegabile l’adesione in quegli anni da parte di Schmitt al regime nazionalsocialista tedesco. La questione non è semplicemente risolvibile in termini storici, ma ha anche una serie di implicazioni teoriche. Ad esempio, Schmitt è convinto che la teoria dei grandi spazi imperiali trovi “nell’azione del Führer realtà politica, verità storica e un grande futuro nel diritto internazionale” (C. Schmitt, *L’ordinamento dei grandi spazi*, cit., p. 165); senza contare la celebre teoria del Führer come *Hüter der Verfassung*, come colui che custodisce la Costituzione, ossia che la difende e impedisce che essa capitolino. Il rapporto di Schmitt con il nazismo è stato oggetto di un lungo dibattito non ancora esaurito. I due dioscuri della filosofia politica francese, Yves Charles Zarka e Jean-François Kervégan, hanno riflettuto ancora di recente sul tema (cfr. Y.C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*:

tiano infatti è un concetto giuridico e politico, e dunque tutto lo separa dall'idea ratzeliana della conquista progressiva di spazio vitale come condizione di possibilità dell'esistenza stessa di un popolo. Chiarisce molto bene la distinzione tra le due nozioni David Cumin: "il *Großraum*, in opposizione al *Lebensraum*, non è un derivato dell'ideologia del *Blut und Boden*. È l'idea dell'Impero (*Reich*), non l'idea *völkisch*, il concetto centrale del nuovo diritto imperiale dei popoli"⁵. Un *Großraum* è uno spazio politico che sfonda le rigide categorie statali territorialmente definite per andare, anzi, "al di là dell'idea stessa sia della terra di un popolo, sia del territorio di sovranità di uno Stato inteso in senso stretto"⁶.

Il grande spazio schmittiano interviene come principio ordinatore in seguito alla seconda epocale *Raumrevolution*, il cui innesco è individuato nell'esplosione della tecnica. Essa produce uno spazio globale liscio e omogeneo. In *Terra e mare* leggiamo la diagnosi "metafisica" di questo nuovo stadio spaziale che pretende nuovi ordinamenti topolitici:

[I]lo sviluppo industriale e la nuova tecnica non si lasciarono bloccare al livello del XIX secolo. Non si fermarono alla nave a vapore e alla ferrovia. Il mondo si trasformò più rapidamente di quanto avessero presagito perfino i più fervidi profeti delle machine, ed entrò nell'epoca dell'elettrotecnica e dell'elettrodinamica. Elettricità, aviazione e radiotelegrafia produssero un tale sovvertimento di tutte le idee di spazio da portare chiaramente a un nuovo stadio della prima rivoluzione spaziale planetaria, se non addirittura a una seconda, nuova rivoluzione spaziale.⁷

la giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935, trad. it. S. Regazzoni, Il Melangolo, Genova, 2005; J.F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?* (2011), trad. it. F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari, 2016). Bisogna inoltre riconoscere che il dibattito sul nazismo di Schmitt, e non poteva essere altrimenti data la difficoltà a maneggiare un tema così ingombrante, non è sempre stato esente da interpretazioni ideologiche da ambo gli "schieramenti". La domanda fondamentale sul rapporto teorico fra Schmitt e i principi della filosofia nazista la pone Volker Neumann in un saggio dedicato all'opera giuridica di Carl Schmitt: "come mai un uomo con una tale formazione universale (*universalen Bildung*) ha ripetuto a papagallo il più stupido dei proclami antisemiti?" (V. Neumann, *Carl Schmitt als Jurist*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, p. 374). Per provare a rispondere a questa cruciale domanda, si vedano almeno i seguenti testi: G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit.; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich* (1983), trad. it. M. Ghelardi, il Mulino, Bologna, 1989; O. Beaud, *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes&Cie, Paris, 1997; D. Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, CERF, Paris, 2005, pp. 135-182.

5 D. Cumin, *op. cit.*, p. 200.

6 C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, cit., p. 207.

7 Id., *Terra e mare*, cit., p. 106.

Un grande spazio si origina nel momento in cui la potenza di un'unità statale eccede i propri confine territoriali, aggregando le potenze confinanti e costituendosi nella forma dell'impero, del *Reich*, che viene dunque definito come "la potenza egemonica la cui influenza politica si irradia su un determinato grande spazio"⁸. Il primo esempio storico di *Großraum* come principio di ordinamento spaziale è rappresentato dalla dottrina Monroe del 1823, con la quale gli Stati Uniti d'America imponevano alle potenze europee una politica di non-intervento nello spazio di competenza americano, uno spazio cioè presentato come eccedente rispetto alla rigidità del confine statale. Il nucleo centrale della dottrina dello Stato, ossia il principio di inclusione-esclusione, veniva dunque mantenuto, se pur declinato nella forma di una non ingerenza negli affari economici statunitensi. La dottrina Monroe, rivelatasi in un secondo momento fallimentare, agli occhi di Schmitt avrebbe dovuto rappresentare una forma di resistenza nei confronti dell'istanza marittima britannica che tendeva a trasformare l'intero spazio globale in una monodimensionale via di traffico, antepoendo il principio del libero commercio a tutte le altre classiche categorie dell'impianto moderno; se, infatti, una serie di grandi spazi stria e segmenta lo spazio politico, di contro la concezione marittima britannica assume come immagine del mondo un modello globale di spazio ininterrotto, sul quale le merci e i capitali possono circolare in assoluta libertà, indipendenti da tutto meno che dalla loro stessa capacità di circolare. In questo modo l'istanza economica tende a frantumare i confini, intesi come i limiti spaziali d'azione del potere politico, sovrano, diretto; essa, di contro a tale "fissità spaziale", abbisogna e reclama l'assoluta mancanza di ostacoli spaziali, così da poter predisporre e organizzare una circolazione assolutamente libera di merci e capitali.

Il concetto di *Großraum* rimane tuttavia profondamente ambiguo, e Schmitt, come mostreremo in seguito, non riuscirà mai a fornirne una connotazione giuridica puntuale ed esaustiva, sostituendolo pochi anni dopo con la dottrina degli ordini concreti e del *nomos*. Per Schmitt l'imporre della logica marittima britannica, stante il tramonto dell'unità statale, ormai totalmente inadeguata a bilanciare la spinta sradicante dell'economia e della tecnica, rendeva inafferrabile un'immagine globale del mondo dal punto di vista del *nomos*.

Dunque, il *nomos*. In *Der Nomos der Erde* Schmitt definisce il *nomos* come "la prima misurazione, da cui derivano tutti gli altri criteri di misura; la prima occupazione di terra, con relative divisione e ripartizione

8 Id., *Il concetto imperiale di spazio*, cit., p. 207.

dello spazio; la suddivisione e distribuzione originaria”⁹; *nomos* è, insomma, un termine che esprime la connessione originaria di ordinamento e localizzazione, di *Ordnung* e *Ortung*. Esso si articola nella triplice forma della presa (*Nehmen*), della divisione (*Teilen*), e del pascolo (*Weiden*). Tre movimenti che determinano la struttura economica, politica e culturale di un’epoca:

ciascuno di questi tre processi – prendere, dividere, elaborare – appartiene completamente all’essenza di ciò che finora, nella storia umana, è apparso come ordinamento giuridico e sociale. In ogni stadio della vita associate, in ogni ordinamento economico e di lavoro, in ogni settore della storia del diritto, finora, in un modo o nell’altro, si è preso, diviso e prodotto.¹⁰

Le coordinate storico-politiche e le condizioni materiali di un’epoca determinano dunque lo specifico rapporto che intercorre fra questi tre movimenti spaziali, per quanto il primo riferimento è da sempre stata “la terra, il fondo e il campo”¹¹, che diventa in questo modo la determinante fondamentale della storia politica dell’umanità, come Schmitt afferma in un denso passaggio che suggerisce una forma lenta e morbida di filosofia della storia, se pur radicalmente non hegeliana, non marxista, lontana dallo storicismo borghese e radicalmente non progressista¹²: “la storia dei

9 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 156.

10 Id., *Appropriazione/divisione/produzione*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 299.

11 *Ibidem*.

12 Se la storia del *nomos* schmittiana contenga un residuo di filosofia della storia è una matassa concettualmente complessa. Per provare a sbrogliarla, è necessario tenere a mente il dialogo “a distanza” ch’egli intrattenne con Walter Benjamin. Entrambi sviluppano una visione politica non progressiva della storia, condividendo inoltre il riconoscimento del valore autenticamente teorico delle figure della singolarità. L’intellegibilità della storia, secondo Schmitt, non si dà affatto nella linearità del processo, bensì negli scarti e nelle contrapposizioni che si concretizzano nella figura dell’epoca. La storia del *nomos* europeo, ad esempio, non è solamente racchiusa nella figura teologico-politica della decisione sovrana, ma trova la propria ragione nello scarto messo in atto dall’Inghilterra, rispetto al resto del Continente, di votarsi all’esistenza marittima. Nel ricostruire la storia del concetto di sovranità Schmitt insiste sulla sua non progressività: “le tappe della sua storia sono caratterizzate da diverse lotte politiche per il potere e non da una crescita dialettica progressiva in base all’immanenza dei suoi concetti” (C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1934), in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 43). Schmitt e Benjamin convergono quindi, dal punto di vista della metodologia storica, nel rifiuto sia dello storicismo borghese sia di quello di matrice marxista. Se, però, entrambi i pensatori convergono sul

popoli, con le loro migrazioni, colonizzazioni e conquiste è una storia di appropriazione della terra. [...] L'appropriazione di terra è l'ultimo titolo giuridico per tutte le divisioni e distribuzioni successive e quindi per ogni successiva produzione"¹³.

Questa centralità della dimensione tellurica per l'esistenza umana viene meno nel XVII secolo, equilibrata dalla "decisione" britannica per l'esistenza marittima. Secondo Schmitt, dunque, la modernità deve essere interpretata nella forma di un equilibrio elementare, di un'epoca in bilico fra la concezione eurocentrica, ctonia, statalista propria del Continente, e le istanze atlantiche, marittime, commerciali della potenza inglese. È opportuno notare come questa sorta di "metafisica elementare" elaborata da Schmitt non eviti di misurarsi sempre con la concretezza storica degli eventi. La "decisione" britannica per l'esistenza marittima coincide infatti con il periodo di maggior sviluppo della marina e della grande industria inglese; lo storico dell'economia Pierre Dockès, ad esempio, ci informa che "nel 1713 la marina inglese possedeva più navigli di tutte le altre potenze europee riunite"¹⁴. Le cifre sono imponenti: dal 1671 fino agli albori

ruolo fondamentale dell'eccezione rispetto alla norma (che, per entrambi, si condensa nell'evento catastrofico), differenti sono gli esiti di tale presa di posizione. In Schmitt, infatti, non è in alcun modo presente quell'afflato alla trascendenza, riconducibile a una dimensione messianica esplicitamente dichiarata nella prima delle tesi sul concetto di storia, che appartiene alla ricostruzione storica benjaminiana. L'irruzione del politico come evento, come ciò che irrompe, frattura e segna in maniera discontinua il divenire storico, si risolve per Schmitt nel qui e ora, è immanente alle forze che lo producono e agli effetti che produce. Entrambe sono teologie-politiche dell'eccezione, ma mentre quella benjaminiana vede nell'eccezione l'attimo che, ricapitolando la storia e mostrandone le macerie, permette l'avvento del Messia e dunque la crisi di ogni ordinamento costituito, quella schmittiana pensa l'eccezione come la possibilità per la ricostituzione di un ordine entrato in crisi o per la costituzione di un ordine radicalmente nuovo. L'unico residuo di "filosofia della storia" che è possibile intravedere nel pensiero schmittiano ci pare essere, da questo punto di vista, l'ambigua figura del *katechon*. Cfr. C. Galli, *Il trauma dell'indecisione*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* (1956), a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2012; M. Lievens, *Singularity and Repetition in Carl Schmitt's Vision of History*, in "Journal of the Philosophy of History", 5 (I), 2011, pp. 105-129. Per il rapporto benjaminiano tra l'adesso (*Jetzt*) e il passato che in esso balena, cristallizzandosi in una "immagine dialettica", cfr. G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., pp. 162-163 (con riferimento puntuale anche allo *Ausnahmestand* schmittiano in quanto "occasione propizia" per lo storico).

13 C. Schmitt, *Appropriazione/divisione/produzione*, cit., p. 300.

14 P. Dockès, *Lo spazio nel pensiero economico dal XVI secolo al XVIII secolo* (1969), trad. it. M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 173.

del XIX secolo si passa gradualmente, con un picco di crescita verificatosi negli anni Ottanta del XVIII secolo, da un tonnellaggio di circa 316000 tonnellate a un tonnellaggio di quasi 2000000 di tonnellate. Quella che per Schmitt è una questione “metafisica”, ossia la determinazione elementare di un’epoca, è allo stesso tempo l’indice materiale dei concreti rapporti di forza economici e politici.

È fondamentale sottolineare che per Schmitt il *nomos* europeo moderno si fonda su una ripartizione del mondo – il momento del *Teilen* – fra potenze terrestri e potenze marittime, che riflette la vicenda storica della conquista del Nuovo Mondo e dell’inaugurazione dell’epoca inglese del commercio mondiale; l’esperienza storica dello Stato è dunque da misurarsi nella sua contrapposizione con il liberalismo marittimo, la pesantezza dell’elemento terraneo con la fluidità di quello acqueo. In *Terra e mare* possiamo leggere:

mentre dal lato terrestre degli eventi storici si realizzava un’immane conquista di terra, in mare si compì l’altra, non meno importante metà della nuova spartizione del nostro pianeta. Questa avvenne con la conquista britannica del mare, che è, dal lato marittimo, il risultato del generale risveglio europeo di questi secoli. Con essa è stabilita la linea fondamentale del primo ordinamento spaziale planetario, la cui essenza risiede nella separazione fra terra e mare.¹⁵

La distinzione fra terra e mare è centrale per cogliere il nodo dell’argomentazione schmittiana, ossia la modernità come messa in forma giuridica dei rapporti bellici interstatali. Il punto focale è la limitazione della guerra, resa possibile dal sistema pluralistico di stati che si riconoscono come *justi hostes*, ma irrealizzabile sulla superficie marina. Le differenti forme del conflitto testimoniano non solo di specifiche tattiche e strategie, ma anche di due concezioni radicalmente antitetiche del mondo, di *Weltanschauungen* incompatibili, nonché di concreti e materiali rapporti di forza dispiegati su spazialità ontologicamente differenti. Mentre il conflitto terrestre è “limitato”, nel senso che è un affare di Stato, amministrato per mezzo di un preciso diritto di guerra che esclude la popolazione civile dal terreno bellico, quello marittimo coinvolge l’intera popolazione, annullando così la distinzione classica fra civili e belligeranti: “la guerra marittima si fonda sull’idea che debbano essere colpiti il commercio e l’economia del nemico. In una guerra simile, “nemico” non è soltanto l’avversario che combatte, bensì qualsiasi cittadino nemico, e infine anche il neutrale che commercia e mantiene relazioni economiche con il nemico”¹⁶.

15 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 88.

16 Ivi, p. 90.

Potenze marittime e potenze terrestri sono dunque espressioni di due visioni del mondo radicalmente opposte, contrapponendosi i due elementi punto per punto. Ma questa contrapposizione strategica, tattica, politica, ha in primo luogo una struttura ontologica, e riprende dunque la discussione intorno alla sovranità dei mari che, come abbiamo visto, ha rappresentato un punto fondamentale del costituirsi dell'impianto moderno¹⁷. Il mare, lo si è visto, ha una "misura", una "natura" radicalmente altra rispetto alla terra. L'opposizione fra una prospettiva ontologica e un'istanza geometrica viene così colta e tematizzata anche dallo sguardo retrospettivo, genealogico, di Schmitt. Questa separazione ontologica è indicata come "la caratteristica specifica fondamentale dello *jus publicum Europaeum*"¹⁸. La distinzione fondamentale fra ordinamenti globali differenti viene così messa in conto all'ontologia elementare, allo spazio percepito nella sua naturale quintessenza. Nell'opera dedicata alla storia del *nomos*, la dimensione originaria della distinzione è ulteriormente esplicitata:

[i]l mare rimane al di fuori di ogni ordinamento spaziale specificamente statale. Esso non è né territorio statale, né spazio coloniale, né zona occupabile. È dunque libero da ogni tipo di autorità spaziale dello Stato. La terraferma viene suddivisa secondo chiare linee di confine in territori statali e spazi di dominio. Il mare non conosce altri confini che quelli delle coste. Esso rimane l'unica superficie spaziale libera per tutti gli Stati e aperta al commercio, alla pesca e al libero esercizio della guerra marittima e del diritto di preda, senza preoccupazioni di vicinato o di confine geografico.¹⁹

Se il *nomos* affonda pur sempre le proprie radici in una specifica relazione con la dimensione tellurica, saldando così una determinata forma politica a quella "madre del diritto"²⁰ che è l'elemento ctonio, allora il *nomos* dell'epoca che si apre con lo sgretolarsi della modernità è "economico" nella misura in cui non vi è più autenticamente *nomos*, ovvero non si dà più la possibilità di configurare un'immagine del mondo a partire da una dimensione spazialmente ordinata, giacché la disposizione topolitica moderna del mondo ha

17 Sull'ontologia spaziale di Schmitt sono importanti le riflessioni di Claudio Minca, in particolare *Carl Schmitt and the question of spatial ontology*, in *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, a cura di S. Legg, Routledge, New York, 2011; si vedano anche C. Minca, R. Rowan, *The Question of Space in Carl Schmitt*, "Progress in Human Geography", 39 (III), 2015, pp. 268-289; Idd., *On Schmitt and Space*, Routledge, London, 2015.

18 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 223.

19 Ivi, p. 207.

20 Ivi, p. 19.

ormai consumato la propria funzione storica. Il mare e l'aria hanno preso il sopravvento sulla "terra", mandando in frantumi il precario equilibrio topolitico su cui si reggeva lo *jus publicum Europaeum*. Se il *nomos* in quanto ordinamento fondamentale "si basa, nella sua essenza, su determinati confini e delimitazioni spaziali, su determinate misure e su una determinata spartizione della terra"²¹, esso viene logicamente meno se assumiamo con Schmitt l'impossibilità di un "*nomos* marittimo" e, allo stesso tempo, riconosciamo un predominio globale delle logiche "liquide" nella nostra epoca. L'attuale sistema topolitico mondiale sembra in effetti poter essere esemplificato a partire dall'istanza marittima britannica piuttosto che dal suo equilibrio con la dimensione terrestre, e in questo senso possono essere compresi i richiami giunti da più voci al nostro tempo come caratterizzato dalla fluidità e dalla liquidità. Ma questa è, per l'appunto, una semplificazione metaforica, che coglie solo la facciata superficiale dell'attuale configurazione topolitica del mondo, come vedremo più estesamente in seguito.

Il punto storico-teorico colto senza dubbio da Schmitt, ossia la decisione britannica di votarsi all'esistenza marittima, al netto delle indebite generalizzazioni di cui viene fatto oggetto da una certa letteratura post-moderna, costituisce un asse fondamentale del pensiero geofilosofico contemporaneo. Il fatto che lo stesso Schmitt lo abbia talvolta caricato di toni esistenziali e a tratti mitologici²² ne ha offerto forse un'immagine letteraria; di contro, sembra utile assumerlo nella funzione di autentico grimaldello teorico per sciogliere alcuni nodi del rapporto che lega, in un *double-bind*, lo spazio e il potere.

Il valore teorico della costellazione disegnata da Schmitt si condensa nel rilevamento della stretta interdipendenza fra la dimensione dello spazio e le relazioni di potere, statuita esplicitamente in una formula del saggio *L'ordinamento dei grandi spazi*, dove si afferma che "non esistono né idee politiche prive di spazialità né, viceversa, spazi o principi spaziali privi di idee"²³. Andrea Cavalletti commenta così questo passaggio schmittiano,

21 Id., *Terra e mare*, cit., p. 74.

22 È significativo in tal senso il seguente passaggio di *Terra e mare*, carico di richiami mitici: "[I]l'uomo è un essere che non si riduce al suo ambiente. Egli ha la forza di conquistare storicamente la sua esistenza e la sua coscienza; conosce non solo la nascita, ma anche la possibilità di una rinascita. [...] Egli gode della libertà d'azione del suo potere e della sua potenza storica; può scegliere, e in determinati momenti storici può scegliere addirittura un elemento quale nuova forma complessiva della sua esistenza storica, decidendosi e organizzandosi per esso attraverso la sua azione e la sua opera" (ivi, p. 17).

23 Id., *L'ordinamento dei grandi spazi*, cit., p. 126.

sintetizzando quello che appare il principio cardine di qualunque teoria topolitica: “ogni indagine sui rapporti fra spazio e potere ricade all’interno di una formula che non conosce soltanto i due termini, né una loro relazione, ma la coimplicazione più stretta”²⁴. Il mutamento spaziale rivoluzionario, la *Raumrevolution*, non comporta dunque solamente uno stravolgimento radicale delle categorie mediante cui il soggetto è in grado di afferrare e comprendere il reale, ma anche uno stravolgimento dei rapporti di potere che costituiscono il cuore pulsante di ogni relazione intersoggettiva conspecifica. La rivoluzione marittima comporta, quasi nella forma di un “contraccolpo”, l’istituzione di un sistema di poteri che eccede la rigida territorialità sovrana, proponendosi viceversa, come vedremo in seguito, come un sistema morbido, discreto, dolce di *soft powers*. Un potere che agisce negli interstizi, nel privato, prima nell’anima che sul corpo: un potere micrologico, microfisico, che lavora con il bisturi piuttosto che con la spada. Vale, in questo senso, la diagnosi offerta da Nicola Matteucci: “la pienezza del potere statale è ormai al tramonto [...]. Con questo, però, non scompare il potere, scompare solo una determinata forma di organizzazione del potere, che ha avuto nel concetto politico-giuridico di sovranità il suo punto di forza”²⁵.

Prima di congedarci da questa sezione “monografica” dedicata all’interpretazione della modernità fornita da Carl Schmitt, vale la pena sottolineare un ultimo punto. Sarebbe un errore interpretare Schmitt unicamente come un pensatore “metafisico” o “teologico” del potere. Queste componenti sono certamente presenti, e anzi sono chiaramente preponderanti nell’economia della sua riflessione. Tuttavia, come abbiamo visto in riferimento al problema della decisione britannica per l’esistenza marittima, Schmitt era pienamente consapevole del legame fra la materialità dei rapporti di forza interstatali che andava storicamente modificandosi con lo sviluppo tecnologico, il ruolo dello Stato come unità spaziale di ordinamento e localizzazione, e lo sfondamento dei suoi confini che apriva alla possibilità reale di uno spazio globale. Un passaggio di *Terra e mare* sottintende precisamente questa triplice correatà: “il mutamento dell’essenza del Leviatano era esattamente la conseguenza della rivoluzione industriale iniziata con l’invenzione delle macchine in Inghilterra nel XVIII secolo”²⁶.

24 A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005, p. 1.

25 N. Matteucci, “Sovranità”, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino, 1976, p. 981.

26 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 100.

L'epoca della "modernità in polvere", per richiamare il titolo di un famoso saggio di Arjun Appadurai sul quale torneremo in seguito, sembra allora mostrare un'articolazione spaziale affine al significato che Schmitt fornisce del termine "utopia". In esso, leggiamo ancora nel saggio sulla storia del *nomos*,

si manifesta la possibilità di una immane negazione di tutte le localizzazioni sulle quali poggiava l'antico *nomos*. [...] 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*.²⁷

Lo spazio utopico considerato da Schmitt non è insomma la dimensione etica di un'eventuale redenzione mondana, bensì il rifiuto del concetto stesso di luogo nel senso "nomico" del termine, la rinuncia all'articolazione fra ordinamento e localizzazione, fra *Ordnung* e *Ortung*. L'utopia per Schmitt è sempre un'anomia, perché l'ordine trova la sua condizione di possibilità nel luogo. In questo senso, la crisi della modernità rappresenta il compimento del processo utopico in quanto sfondamento delle limitazioni spaziali dell'epoca pre-globale. Nella storia del *nomos* tracciata da Schmitt è precisamente la decisione inglese per l'esistenza marittima ad aprire a una sorta di spazio utopico globale: il suo modello è l'abbattimento dei confini, l'apertura e la dilatazione di uno spazio reso oramai inafferrabile, l'inaugurazione dell'epoca dello s-radimento (*Ent-ortung*). Infatti, poiché "ogni ordinamento spaziale comporta per tutti i suoi membri una limitazione, cioè un'assicurazione spaziale del proprio suolo"²⁸, allora l'epoca inaugurata dalla decisione inglese per l'esistenza marittima coincide con l'avvento della tendenza a negare l'idea stessa di ordinamento spaziale.

La privazione della dimensione autenticamente spaziale nel senso schmittiano, che suggella il tramonto dello *jus publicum Europaeum*, dovrebbe così coincidere logicamente con la scomparsa dei vecchi poteri diretti della sovranità, che quando resistono si limitano ad essere la eco di una voce sempre più flebile, destinata a tacere. Essi sono sostituiti da forme di potere particolarmente funzionali e adatte a modellarsi sulle nuove forme di spazialità. L'economia liberale di mercato, ad esempio, estremamente fluida, vettore di un'istanza marittima in grado di scavalcare "i confini politici degli Stati sovrani"²⁹, affonda un duro colpo alla "sovranità chiara

27 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 215-216.

28 Ivi, p. 225.

29 Ivi, p. 243.

e tagliente³⁰ dello Stato. Il potere si manifesta in forme economiche, giacché l'istanza marittima e fluida dell'economia tende a esondare dai propri argini, a sfondarli, in un movimento sradicante che ne rende impossibile una "rappresentazione cartografica". D'altra parte, già Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia* affermava che gli inglesi "mediante un commercio legale mettono in comunicazione il mondo intero"³¹. Ciò che lo spazio della selvaggia economia di mercato presuppone è dunque la "piena soppressione di ogni distinzione specificamente territoriale"³², la negazione di ogni "striatura" dello spazio. Una terra che sia tutto mare, uno spazio totalmente liscio, è il sostrato spaziale ideale per quel potere economico che Schmitt avversava, se pur con la triste consapevolezza dell'impossibilità di un ritorno alla forma territoriale definita nell'epoca dello *jus publicum Europaeum*.

Questa "immagine del mondo" globale e globalizzata, che traghetta la modernità fuori da sé stessa, fotografa con un'istantanea "lo spazio onnipervasivo di un'economia libera"³³, dove la libertà coincide con la "non-statalità della proprietà, del commercio e dell'economia"³⁴. Questa erosione dello spazio moderno produrrebbe uno spazio sconfinato, illimitato, quasi virtuale: "nel campo dell'economia, l'antico ordinamento spaziale della terra perse evidentemente la sua struttura", precipitando il globo in "una generalità priva di dimensione spaziale e territoriale"³⁵.

La tendenza sradicante dell'economia, i cui affari, come ha scritto Natalino Irti, non tollerano e non rispettano alcuna forma di confine³⁶, offre dunque un'immagine del mondo segnata dalla paradossale categoria del "dovunque", in un universalismo globale "senza dimensione spaziale"³⁷, condizione di possibilità per un'economia non in relazione con l'apparato statale, ovvero di un commercio e di un mercato assolutamente liberi e anarchici. Ma il senso di tale "dovunque", e qui ci sembra interrompersi la potenzialità euristica della riflessione schmittiana, non va identificato con la negazione del valore integralmente politico che ancora oggi il confine statale, ossia la partizione politica plurale del mondo, rappresenta. Il confine statale in quanto articolazione spaziale del potere non viene affatto

30 Ivi, p. 250.

31 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. IV, p. 181.

32 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 275.

33 Ivi, p. 299.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, p. 302.

36 Cfr. N. Irti, *Norma e luoghi*, cit., p. 101.

37 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 298.

meno con l'epoca "postmoderna", accezione di cui abbiamo visto tutta la problematicità. Il "dovunque" economico, che si presenta come una delle cifre della nostra epoca, esprime piuttosto la continua negoziazione fra poteri diretti, i quali necessitano di una limitazione spaziale per poter essere razionalmente esercitati, e i poteri indiretti, la cui razionalità consiste viceversa nel dilagare, nello sconfinare, nello sfondare il confine territoriale, mettendone in discussione la legittimità e appaltandone la convenzione ai vertici dei rapporti di forza in gioco. Georg Simmel nella sua *Sociologia* aveva colto in questo senso un punto centrale del rapporto tra lo spazio e il potere: "la continuità dello spazio, proprio perché oggettivamente non contiene mai un confine assoluto, proprio perciò permette ovunque di fissarlo soggettivamente"³⁸; la posta in gioco della topolitica contemporanea è proprio il carattere "soggettivo" della partizione del mondo.

Lo spazio risulta, una volta di più, in relazione con il sistema di poteri che su di esso agisce. Uscire dall'orizzonte topolitico appare una mossa non immediata, non semplice. Piuttosto che teorizzare un'uscita che stride con la realtà dei fatti, dovremmo provare a problematizzare la dimensione topolitica contemporanea. Come vedremo a breve, il mutamento paradigmatico che ha investito lo spazio politico statale ha comportato implicazioni profonde a un livello che potremmo definire *lato sensu* biopolitico, sul solco di una linea di ricerca schiettamente debitrice degli studi di Michel Foucault sul potere e sulle sue trasformazioni storiche. Il passaggio dall'unità politico-giuridica al dominio dell'economico individuato da Schmitt si riflette effettivamente sulle attuali strategie di potere a livello globale, che si presentano quasi come il precipitato di quelle stesse potenze economiche che hanno determinato l'apparente consumarsi dell'impianto moderno. La conseguenza di questo movimento è che il paradigma della sovranità non può ormai essere analizzato se non sovrapponendolo ad altri modelli di potere che accompagnano la consumazione storica della forma-Stato come *nomos* della terra e l'egemonia delle *potestates indirectae* su ogni aspetto del reale. È necessario dunque comprendere in che modo, attraverso quali mezzi, mediante quale set strategico la perdita di potere a livello statale abbia prodotto e continui a produrre, o come contraccolpo o come condizione di possibilità, "nuove forme di potere e di politica a livello subnazionale"³⁹.

38 G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 529 (leggermente modificata).

39 S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale* (2006), trad. it. N. Malinverni e G. Barile, Mondadori, Milano, 2008, p. 401.



GLI SPAZI DEL POTERE



ANALITICA E FISICA DEL POTERE

All'interno della riflessione filosofica sul tema del potere, sulle sue logiche, sulle sue strategie, sui suoi mutamenti paradigmatici nel corso della storia, l'opera di Michel Foucault rappresenta un autentico spartiacque. Sembra oramai impossibile riflettere sul tema del potere, del governo degli uomini, degli apparati istituzionali, senza chiamare in gioco le categorie sviluppate dalla riflessione foucaultiana.

Sin dalle sue prime formulazioni, la produzione foucaultiana è stata oggetto di una letteratura critica quasi bulimica, che risulta pressoché impossibile trattenere, e di cui non è possibile, quantomeno in questa sede, rendere conto¹. Per inquadrarla in maniera certo approssimativa, potremmo tracciare tre assi fondamentali della sua analisi: la ricostruzione storico-critica dei sistemi di sapere-potere in Europa; l'analisi delle concrete strategie e forme di potere che hanno articolato la dimensione politica e sociale; l'analisi delle pratiche di soggettivazione. Lungo questi tre assi, che non bisogna considerare come indipendenti ma, piuttosto, come un

1 La letteratura su Foucault è intrattenibile, e in questa sede è possibile unicamente richiamare i lavori più significativi dedicati alla sua opera. Si può innanzitutto consultare la rivista "Foucault Studies", liberamente consultabile on line all'indirizzo rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index, presso la quale vengono pubblicate rassegne aggiornate sulla letteratura internazionale dedicata a Michel Foucault. Si vedano inoltre, senza alcuna pretesa di esaustività, i seguenti testi: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982; S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari, 2000; J. Revel, *Michel Foucault: expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005; *Foucault and Philosophy*, a cura di C. Falzon – T. O'Leary, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2010; *A Companion to Foucault*, a cura di C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki, Wiley, Malden, 2013; C. Koopman, *Genealogy as Critique. Foucault and The Problems of Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 2013; S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2014; M. Hoffman, *Foucault and Power. The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, Bloomsbury, New York, 2014; S. Elden, *Foucault: The Birth of Power*, Polity Press, Cambridge, 2017.

complesso e indistricabile reticolo di problemi, di questioni, si snoda il tema fondamentale dell'intera produzione foucaultiana, ossia l'analisi dei rapporti materiali di potere.

L'innovazione radicale della prospettiva offerta dall'analisi critica di Foucault può essere compendiata nel rifiuto di una teoria generale, metafisica e teologica del potere, e in maniera più specifica in un attacco radicale alla nozione di sovranità come categoria concettuale in grado di afferrare e rendere comprensibile la molteplicità delle forme del potere. A partire da questi due punti cruciali si dispiegano tutte le questioni affrontate da Foucault, fra le quali, come vedremo estesamente, di particolare importanza risulta la riflessione sulla dimensione topolitica, ossia sul rapporto materiale e storico fra le diverse forme di potere e gli spazi a esse relativi. Lo scopo di questa sezione del nostro lavoro sarà mettere a fuoco una serie di spostamenti topolitici paradigmatici che la riflessione di Foucault ha messo sapientemente in evidenza; in seguito proveremo a verificare se ciò possa fornire una griglia concettuale adeguata a indagare la peculiare relazione fra spazio e potere che attraversa e struttura l'epoca contemporanea.

Il rifiuto di tracciare una "metafisica del potere" – ossia una teoria sostanzialista e ontologica delle relazioni politiche basata su un modello essenzialmente proprietario che fonda, analogamente al diritto alla proprietà privata, il suo governo assoluto sugli uomini e sulle cose attraverso un rapporto privato con essi – ha a che fare in Foucault allo stesso tempo con una metodologia di ricerca e con il riconoscimento dell'impossibilità di una definizione del potere. È stato giustamente scritto che

[a] modello egemone Foucault intende opporre non una diversa teoria del potere ma uno spostamento di piano, un cambio di prospettiva orientato verso un'analitica dei poteri. L'obiettivo sarà quindi non l'elaborazione di un apparato definitorio chiuso, quanto la progettazione di una griglia concettuale in grado di cogliere, nello specifico delle diverse contingenze, le differenti forme attraverso le quali passa l'esercizio del potere. *Non una teoria del potere dunque, ma un'analitica delle relazioni di potere.*²

Dunque, Foucault non propone una *teoria*, bensì elabora un'*analitica* del potere, ossia un'indagine intorno alle modalità concrete attraverso cui il potere "transita" da un soggetto a un altro, e su come il rapporto fra soggetti e istituzioni sia attraversato in ogni punto da logiche di potere, che

2 M. Guareschi, *Dal modello istituzionale-giuridico all'analitica del potere: Michel Foucault*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999, p. 469 (corsivo nostro).

risultano dunque consustanziali al rapporto stesso. Questo rifiuto di una teoria del potere è estremamente chiaro negli scritti foucaultiani, laddove egli teorizza l'impossibilità della teoria: "non si tratta – afferma Foucault in un'intervista – di fondare una teoria del potere, una teoria generale né del potere né di dire che cosa sia il potere o da dove venga"³.

L'obiettivo di questo radicale rifiuto era mostrare che il potere deve essere indagato non come una sostanza, bensì come un campo di relazioni e di rapporti di forza. Non esiste *il Potere*, ma esistono senza dubbio *i poteri*, dei quali il primo è immagine fantasmatica. Nella prospettiva foucaultiana, l'analitica dei poteri ha dunque il compito di sgomberare il campo d'analisi da quell'immagine tradizionale, propria della dimensione filosofico-giuridica delle indagini sul potere, che vedeva in esso un sostrato ontologico, una sostanza attiva unicamente nelle forme della repressione, dell'esclusione e dell'appropriazione. La "formula" foucaultiana che riassume questo spostamento di sguardo metodologico, questa nuova ermeneutica dei poteri, è ben nota:

se il potere non avesse altra funzione che quella di reprimere, se non lavorasse che come cesura, esclusione, sbarramento, rimozione, come una specie di grosso Super-io, se non si esercitasse che in modo negativo, sarebbe molto fragile.⁴

La forza del potere, la sua continuità, non va cercata nel movimento di negazione e divieto della volontà dei soggetti. Il potere non è riconducibile alla legge del padre, del giudice, del sovrano, che dicono costantemente "no", che lavorano vietando ed esistono solo come soggetti dell'interdizione. Il potere, piuttosto, deve essere considerato un elemento produttivo. Esso, sostiene Foucault, deve essere analizzato a partire dalle sue funzioni positive. Questa positività del potere tuttavia non deve essere intesa in un senso assiologico e valoriale, bensì analitico: il potere è produttivo perché il suo esercizio realizza, pone in essere (*positum*) "qualcosa". In particolare, il potere produce un campo del reale, agendo al livello concreto dei rapporti di produzione. Penetra le menti e i corpi, ne mobilita e canalizza i desideri e le energie: "se è forte, è perché produce effetti positivi a livello del desiderio [...] ed anche a livello del sapere. Il potere, lungi dall'impe-

3 M. Foucault, *Sessualità e potere* (1978), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 128.

4 Id., *Potere-corpo* (1975), in Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana – P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 141.

dire il sapere, lo produce”⁵. Si tratta a questo punto di verificare la portata e la rilevanza di questo slittamento paradigmatico per quanto concerne il rapporto – storico e teorico, materiale e immateriale – fra spazio e potere.

Secondo Foucault, la problematicità delle teorie classiche del potere è che, paradossalmente, non sono in grado di giustificarne la capillarità e la co-estensione rispetto a ogni relazione sociale. Esse infatti, poiché pensano il potere come concentrato interamente nelle mani di una “persona” (il sovrano, il re, lo Stato), sono obbligate a concepirlo come una sostanza separata dal corpo sociale⁶, trasformandolo così in un’entità esterna alla relazione fra individui, senza accorgersi ch’esso invece costituisce la trama e la grana della relazione stessa. Lo scarto fondamentale messo in campo da Foucault rispetto a questa concezione classica del potere è, dunque, quello di non considerarlo come unicamente esercitato mediante una relazione trascendente e verticistica che rende i due poli del rapporto eterogenei (dominato-dominante, re-suddito, padrone-servo), quanto piuttosto come una rete composta da una serie di rapporti di forza che si muovono in entrambe le direzioni, da un capo all’altro della relazione, in una dialettica non hegeliana⁷, sì molteplice e differenziale, che apre a una concettualizzazione dei soggetti e delle loro relazioni più ricca, complessa e articolata.

Gilles Deleuze, che con Foucault intrattenne un complesso rapporto di amicizia e di condivisione di orizzonti di ricerca, nonché di percorsi di “militanza”⁸, nel tentativo di compendiare questa analitica del potere ha estrapolato gli universali su cui si fondavano le teorie classiche del potere. È contro questi universali che Foucault muove le sue armi critiche. Il minimo comun denominatore di queste teorie è la connotazione sovrana

5 *Ibidem.*

6 La non separazione fra potere e corpo sociale è il principio fondamentale di un sistema politico anarchico. Su questo si rimanda a P. Clastres, *La società contro lo stato*, cit. e Id., *L’anarchia selvaggia*, cit.

7 “Come sempre nei rapporti di potere ci si trova di fronte a fenomeni complessi che non obbediscono alla forma hegeliana della dialettica” (M. Foucault, *Potere-corpo*, cit., p. 138). Bisogna sottolineare che il rapporto di Foucault con il pensiero hegeliano è un tema complesso e non adeguatamente trattato in letteratura. Per una panoramica generale, si veda il classico (ma datato) W. Künzel, *Foucault liest Hegel. Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main, 1985, cui adde il più recente studio di Evangelia Sembou, *Hegel’s “Phenomenology” and Foucault’s Genealogy*, Ashgate, Farnham, 2015, dove l’autrice sviluppa un interessante tentativo di analizzare mediante un approccio dialettico il rapporto fra fenomenologia e genealogia.

8 Cfr. M. Foucault, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze* (1972), in Id., *Microfisica del potere*, cit., pp. 107-118.

e ontologica che viene assegnata al potere, facendone così una sostanza, ossia qualcosa di separabile dai suoi agenti, piuttosto che una relazione a loro immanente, e dunque in tutto e per tutto dipendente dalla loro esistenza. Tali postulati, contro i quali si muove la riflessione critica foucaultiana, secondo Deleuze sono la proprietà, la localizzazione, la subordinazione, l'essenza o l'attributo, la modalità, la legalità⁹. A essi Foucault sostituisce l'idea del potere come relazione piuttosto che come sostanza, della produttività piuttosto che della repressione, della delocalizzazione strategica piuttosto che di un monopolio esercitato *manu militari* dall'apparato statale e dai suoi bracci armati. Il potere non si situa in un punto, non si localizza spazialmente in maniera chiara e distinta, ma si diffonde, si dispiega, si disperde, si diluisce attraverso reti che fanno capo contemporaneamente a elementi discorsivi (enunciati, saperi, ideologie) e non discorsivi (strumenti, mezzi: la prigione, il manicomio, l'ospedale, la scuola etc.); cioè, in ultima analisi, a *dispositivi*.

La nozione di dispositivo, per come la utilizza Foucault, cattura “un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche [...]”; esso si presenta come una “formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza”; inoltre, il dispositivo è “una certa manipolazione di rapporti di forza, un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli”¹⁰.

L'operazione genealogica foucaultiana consiste dunque nel ricostruire questa rete di relazioni di forza, di rapporti di potere, di dispositivi, analizzando sia le strategie materiali che la compongono, sia i regimi discorsivi che la sorreggono e la legittimano. Il calco è pienamente nietzscheano, con una differenza tuttavia significativa: Nietzsche applicava il metodo genealogico alle categorie della morale, laddove affermava che “siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza” giacché “non abbiamo mai cercato noi stessi”¹¹. Se il motto delfico *gnōthi sautón* diviene in Nietzsche un'inchiesta sulle origini delle categorie che strutturano la nostra vita morale, per conto suo Foucault utilizza il metodo genealogico per indagare la storicità dei dispositivi di potere, nonché il rapporto fra il loro uso concreto

9 Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. P.A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli, 2002, soprattutto pp. 39-65.

10 M. Foucault, *Dit et écrits*, III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 299-300.

11 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 213.

e l'ambito discorsivo nel quale e dal quale rampollano¹². Nel metodo genealogico foucaultiano tecnologia materiale e tecnologia umana giacciono così su un piano d'immanenza, senza potersi mai realmente separare l'una dall'altra, per cui per analizzare adeguatamente la prima è necessario rintracciare le sue linee di connessione con la seconda, e viceversa. La strategia metodologica tracciata da Foucault è dunque un'operazione ermeneutica complessa, certo non priva di ostacoli – a partire dall'eterogeneità dei materiali su cui per principio deve lavorare –, ma che trova il suo punto di forza nel riconoscere e nell'affrontare, per così dire, di petto la complessità delle relazioni di potere, che risulta estremamente problematico ridurre alle categorie e alle logiche proprie della monolitica macchina giuridica della sovranità.

Nella cosiddetta *Introduzione alla vita non fascista*, la prefazione alla prima edizione statunitense de *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, Foucault ribadisce questa ostilità teorica nei confronti dell'idea del potere come momento essenzialmente d'interdizione: “affrancatevi dalle vecchie categorie del Negativo (la legge, il limite, la castrazione, la mancanza, la lacuna), che il pensiero occidentale ha così a lungo sacralizzato come forma di potere e modo di accesso alla realtà”¹³. Il potere, lo ribadiamo, non è secondo Foucault solamente il modo dell'esclusione e dell'interdizione, ma è anche istanza produttiva, ossia positiva. Non coincide totalmente con il movimento di negazione e di inibizione. In particolare, il potere secondo Foucault *produce* effetti di verità, ossia è sempre in rapporto alle pratiche di produzione dei saperi dalle quali esso emerge. Il valore performativo del potere, ossia il suo manifestarsi e agire nella realtà, non deve dunque essere cercato nella sua capacità di negare e impedire – o perlomeno: non unicamente –, bensì nella sua capacità produttiva di “effetti positivi a livello del desiderio [...] ed anche a livello del sapere. Il potere, lungi dall'impedire il sapere, lo produce”¹⁴.

12 Sulla ripresa da parte di Foucault della genealogia nietzscheana cfr. S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Fratelli Bocca, Milano, 1981; M. Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2007; B. Lightbody, *Philosophical Genealogy. An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*, Peter Lang, New York, 2010;

13 M. Foucault, *Prefazione* (1977), in Id., *Archivio Foucault. 2. Interventi, colloqui, interviste*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 243.

14 *Ibidem*.

Così definito, il potere non si presenta dunque né nella forma della struttura, né in quella del concetto. Non è né un sostrato ontologico, né una nozione sperimentata solamente sul piano teorico. Esso piuttosto si configura come un insieme di relazioni reali, concrete, fisiche e materiali, che mettono politicamente in comunicazione soggetti e istituzioni. La teoria classica del potere, che vede in esso una proprietà o una sostanza acquistabile e, dunque, cedibile, in linea con la tradizione teologico-politica che ancora la legittimità del potere mondano e immanente a un referente spirituale e trascendente, è radicalmente rifiutata da Foucault, e con essa tutti gli universali (Stato, legge, sovranità) che la compongono:

[a]nziiché partire dagli universali per dedurne alcuni fenomeni concreti, o partire dagli universali come griglia di intellegibilità obbligatoria per un certo numero di pratiche concrete, vorrei partire dalle pratiche concrete e, per così dire, far passare gli universali attraverso la griglia di queste pratiche. Si tratta, insomma, di evitare quella che potremmo chiamare una riduzione storicistica, che consiste nel partire dagli universali, così come sono dati, per vedere poi in che modo la storia li modula, li modifica, o stabilisce infine che non hanno alcuna validità. Lo storicismo parte dall'universale e lo sottopone, in un certo senso, al vaglio della storia. Il mio problema è del tutto opposto. Io parto da una decisione, al tempo stesso storica e metodologica, che consiste nel dire: supponiamo che gli universali non esistano; da qui in poi, sottopongo la questione alla storia e agli storici, a cui chiedo: è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi?¹⁵

Stante la critica avanzata da Foucault alla nozione classica di potere, non si comprende tuttavia l'importanza e la complessità della sua riflessione se si accetta la *lectio facilior* che vede in lui il distruttore della sovranità *tout court* come strumento d'analisi delle relazioni di potere. Questo è un punto cruciale che ci sembra essere troppo spesso trascurato dalla letteratura sul tema. Secondo Foucault infatti non vi è un'evoluzione storica di differenti forme di potere che sarebbe riconducibile a una qualche forma di evolucionismo politico; non c'è alcuna forma di "necessario" dispiegamento della ragione politica nella storia. Su questo punto egli si esprime con inequivocabile chiarezza: "gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono. Non esiste un'età legale, un'età disciplinare e un'età della

15 Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (2004), trad. it. M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 14-15.

sicurezza”¹⁶. Non è insomma possibile ridurre la riflessione di Foucault sul potere a una sorta di filosofia della storia che veda nella concretezza empirica delle differenti epoche storiche un destino necessariamente segnato e immutabile, una trascrizione nel tempo e nello spazio di una forma di spirito assoluto. Le differenti forme di potere individuate da Foucault, vale a dire sovranità, potere disciplinare e biopotere, non vanno interpretate l’una come il superamento storico dell’altra, bensì come strategie eterogenee le quali, rispondendo a logiche differenti, non risultano in punta di principio incompatibili, ma sempre variamente articolate.

Questa complessità e sovrapposizione di differenti forme e logiche di esercizio del potere è l’elemento di maggior rilievo per una teoria topolitica. Le differenti forme e logiche di potere individuate da Foucault, infatti, rappresentano soprattutto modalità specifiche di relazione con lo spazio. Ogni forma di potere implica una determinata disposizione topolitica. Ogni forma di potere articola e organizza lo spazio secondo principi differenti, ma nulla esclude che differenti logiche politiche possano coesistere secondo modalità conflittuali o integrate. Il fatto che ognuna di esse permetta, secondo Foucault, di sussumere secondo determinati modelli e principi fasi differenti della modernità non implica un loro reciproco superamento storico-dialettico. Esse agiscono nello spazio e sullo spazio, modificandolo e articolando in virtù di principi e strategie molteplici, ma la differente relazione che intrattengono con la loro spazializzazione “non comporta affatto che una forma spaziale escluda la “presenza” – sia pure “subordinata” – di altre forme”¹⁷. Solamente riconoscendo la possibilità di tale compresenza è possibile utilizzare in maniera euristicamente feconda la cassetta degli attrezzi fornita da Foucault; diversamente, la sua analitica del potere ci sembra destinata a esaurirsi al più in una storia critica delle idee. Non sarebbe certo poco, ma una simile interpretazione ci sembra limitare eccessivamente la portata teorica e topolitica della riflessione foucaultiana.

Per rendersi conto di questa potenziale compresenza di logiche politiche differenti e delle relative dimensioni spaziali, è utile riferirsi in primo luogo ai dati testuali. Se guardiamo ai testi, risulta evidente come l’analisi critica di Foucault non intenda in alcun modo mettere da parte l’ambito filosofico-giuridico della logica sovrana, sostituendolo con quello della storicità dei rapporti di forza e, dunque, venendosi a trovare nella scomo-

16 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 19.

17 O. Marzocca, *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma, 2015, p. 79.

da posizione di dover ipostatizzare una consequenzialità temporale fra le diverse forme di potere. Foucault, ad esempio, è sempre stato molto attento e lucido nel sottolineare la compenetrazione strategica fra la dimensione macrofisica e quella microfisica dei poteri, evitando accuratamente che la prima venisse considerata subordinata alla seconda. In una celebre intervista rilasciata nel 1975 alla rivista *Quel Corps*, ad esempio, discutendo del problema del corpo come punto sempre privilegiato di esercizio del potere, Foucault dichiara:

[n]on pretendo affatto sostenere che l'apparato di Stato non sia importante, ma [...] una delle prime cose che va capita è che il potere non è localizzato nell'apparato di Stato e che niente cambierà nella società se i meccanismi di potere che funzionano al di fuori di esso, al di sotto o a fianco ad esso, a un livello molto più basso, quotidiano, non sono modificati.¹⁸

Foucault dunque non intende affatto eliminare la componente giuridica del potere, in particolare della sovranità, quanto piuttosto problematizzarla in rapporto ad altre forme di potere. Nel passo testé citato, *al di fuori* e *al di sotto* sono da intendersi in senso eminentemente spaziale: le differenti forme del potere individuate da Foucault agiscono attraverso strategie, tattiche, procedure, meccanismi che certo eccedono il regime giuridico della sovranità, ma non necessariamente sono ad esso contrapposte. Non si esauriscono nella sovranità, ma nemmeno la esauriscono, giacché si trovano pur sempre ad operare all'interno del medesimo spazio. In determinati casi, anzi, le diverse logiche di potere si presentano come dei veri e propri ibridi politici che mescolano e amalgamano in maniera multiforme la logica sovrana, i meccanismi disciplinari e i dispositivi di sicurezza¹⁹. Foucault è insomma perfettamente consapevole che le configurazioni storiche, concrete, empiriche, emergono come campi di tensione fra livelli micrologici e macrologici. Da qui la difficoltà nel comprenderne la complessità, e la conseguente necessità di una rigorosa indagine analitica.

In ogni caso, è possibile tracciare un percorso, per quanto stretto e non particolarmente agevole, attraverso questa molteplicità di configurazioni storiche e materiali individuandone il minimo comune denominatore, ossia il loro darsi sempre e necessariamente nello spazio. Se il potere ha impli-

18 M. Foucault, *Potere-corpo*, cit., p. 142.

19 Thomas Nail, ad esempio, ha dimostrato tale ibridazione allo stesso tempo conflittuale e integrata analizzando la struttura del muro di separazione fra Usa e Messico: Th. Nail, *The Crossroads of Power: Michel Foucault and the US/Mexico Border Wall*, "Foucault Studies", 15, 2013, pp. 110-128.

cazioni concrete e reali sulla vita degli individui, è perché non si esercita in un iperuranico mondo delle idee, ma nella mondanità della vita, ossia nello spazio concreto, materiale, abitato dal vivente. Il problema fondamentale che si ripropone, proprio come nella riflessione moderna precedentemente analizzata, è allora quello della relazione fra lo spazio e il potere. La domanda potrebbe essere così posta: in quale disposizione topolitica è catturato il soggetto? Sovranità, potere disciplinare e biopotere sono differenti forme di potere in primo luogo perché agiscono in maniera differente sullo spazio. Lo modificano e lo strutturano a partire da distinte logiche di funzionamento. Ognuna lo organizza e lo articola in virtù di principi e obiettivi specifici. Vediamo allora brevemente in che modo si configura questa relazione fra la spazialità e le forme di potere individuate da Foucault nella sua analitica, e in particolare in che modo esse agiscano rispettivamente su un territorio (sovrano), uno spazio architettonico (potere disciplinare) e un ambiente (biopotere).

Lo spazio sovrano

L'analisi della spazialità agita dal potere sovrano non risulta di particolare difficoltà, ed è anzi profondamente classica. Nella concezione foucaultiana della sovranità, essa può essere ricondotta senza residui a una territorializzazione tipicamente "cartesiana", vale a dire a uno spazio vuoto, piano, liscio, sul quale il potere agisce in maniera perfettamente omogenea, come se ogni punto dello spazio fosse perfettamente equivalente a ogni altro punto. È una caratterizzazione quantitativa della relazione fra spazio e potere: in ogni punto dello spazio il potere può agire con la medesima violenza, con la stessa forza. Non è dunque lo spazio del potere la discriminante fondamentale, quanto piuttosto in che modo il potere in esso si esercita. Lo spazio della sovranità – per quanto, come vedremo, un tale spazio non è mai realmente "puro", quanto piuttosto un'astrazione valida per un confronto sul piano teorico di paradigmi differenti, un "idealtipo" – è un foglio bianco sul quale il sovrano disegna i limiti del suo esercizio effettivo. Tutto ciò che rientra in quell'area politicamente tracciata è in suo possesso, ed egli ne è padrone. L'estensione del suo potere assoluto coincide con lo spazio del suo esercizio effettivo. Il sovrano delimita rigidamente lo spazio del suo potere, poiché così lo domina meglio. Il rapporto che intercorre fra sovrano e territorio si iscrive dunque nella logica del diritto proprietario: assoluto, unico, indivisibile.

Per parafrasare Walter Benjamin, potremmo dire che il territorio non è nient'altro che lo spazio vuoto e omogeneo del potere. Il sovrano non deve incontrarvi barriere di sorta: gli unici confini al suo potere sono confini spaziali, e tali confini esistono solamente per permettere a differenti poteri sovrani di articolarsi in maniera non concorrente, di assegnare a ogni sovrano il suo territorio. Come i muri di una casa separano una proprietà privata dallo spazio circostante, permettendo così al padrone di esercitare un potere assoluto nello spazio domestico, allo stesso modo i confini separano il territorio di pertinenza di una sovranità da quello di un'altra. La sovranità rende domestico il rapporto fra dominati e dominanti, collocandolo in uno spazio che è a tutti gli effetti la "casa" del potere²⁰.

Lo spazio disciplinare

La dimensione quantitativa dello spazio della sovranità, come abbiamo più volte sottolineato, non esaurisce le potenzialità del rapporto tra spazio e potere. Lo spazio entro cui opera il potere disciplinare è differente: qualitativo piuttosto che quantitativo. Non tutti i punti di uno spazio risultano omogenei e tra loro equivalenti per quello che Foucault definirà potere disciplinare; lo spazio disciplinare è striato, valorizzato, performato in modo tale da permettere un esercizio pressoché totale dei meccanismi disciplinari.

La nozione di disciplina, la cui elaborazione occupa una parte significativa di *Surveiller et punir*, individua tutto quell'insieme di tecniche e di strategie che organizza quella che potremmo definire una "sottomissione produttiva" del corpo singolo. Foucault definisce in questo modo le caratteristiche del potere disciplinare di contro alle proprietà della sovranità classica: "il potere disciplinare non ha tanto una funzione di prelevamento quanto di sintesi, non tanto di estorsione del prodotto quanto di legame coercitivo con l'apparato di produzione"²¹. Individualizzando e rendendo cellulare fin nel più infimo dettaglio il suo rapporto con il soggetto, la disciplina è in grado di esercitare su di esso una serie di meccanismi, di procedure, di esercizi volta a produrre corpi docili, mansueti ed efficaci.

20 Sul rapporto tra sovranità e casa spunti interessanti in W. Walters, *Secure borders, safe haven, domopolitics*, "Citizenship Studies", 8 (III), 2004, pp. 237-260, che va oltre la semplice suggestione metaforica e ne delinea piuttosto le analogie strutturali.

21 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 167.

Il potere disciplinare, il cui spazio di esercizio corrisponde allo spazio architettonico della fabbrica, della scuola, dell'ospedale e, infine, del carcere, è dunque una forma di produzione di "corpi sottomessi ed esercitati, corpi docili"²².

La questione fondamentale del potere disciplinare non concerne solamente la possibilità di individuare modalità peculiari attraverso cui captare le potenzialità del corpo e mobilitarle. In gioco vi è anche il tema fondamentale della visibilità del potere, di quanto e di come il potere si mostri, delle dinamiche storiche e concrete attraverso cui lo splendore dei supplizi (*l'éclat des supplices*), esibito nella forma quasi gioiosa di uno spettacolo pubblico, abbia lasciato il posto al silenzio della cella o al sommesso chiacchiericcio dell'ora d'aria. Ossia, detto in altri termini, di come il corpo sia passato da un regime punitivo, in cui il potere è esibito, a uno disciplinante, in cui il potere opera silenziosamente, con discrezione. Lo scopo di Foucault è dunque spiegare in che modo il potere disciplinare si muova fra un certo regime di visibilità del potere (o, per meglio dire, di invisibilità) e il governo della potenza dei corpi singoli, nel tentativo costante di saldare questi due aspetti fondamentali delle strategie disciplinari sviluppatasi in particolare lungo il XVIII secolo.

Il "punto di partenza" del potere disciplinare, il suo postulato operativo, è l'interrogativo su cosa sia possibile far fare a un corpo, ossia in che modo sia possibile mobilitare la potenza biologica del corpo umano nelle modalità più efficaci possibili, al fine di iscriverla al meglio nelle grandi strutture disciplinari dell'età pienamente moderna. Da ciò deriva l'importanza dello spazio disciplinare: lo spazio, infatti, rappresenta la prima forma di presa sui corpi, in quanto ogni cosa è già da sempre occupante uno spazio. Il potere disciplinare dunque agirà sullo spazio e sulle sue strutture in modo da realizzare le condizioni di possibilità architettoniche affinché i corpi possano essere resi "docili", e affinché tale processo di produzione risulti perfettamente razionalizzato.

La produzione di corpi docili attraverso il "diagramma disciplinare", ossia, nelle parole di Gilles Deleuze, l'imposizione "di una condotta qualunque ad una molteplicità umana qualunque"²³, passa attraverso la loro scomposizione analitica. Il corpo docile secondo Foucault è "un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato"²⁴. Il corpo prodotto dal potere disciplinare è, in ultima

22 Ivi, p. 150.

23 G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 52.

24 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148.

analisi, un supporto fisico, biologico, che viene potenziato in termini di utilità e, allo stesso tempo, depotenziato in termini di resistenza: un corpo docile è un corpo obbediente. Questa ossessiva razionalità nell'uso dei corpi viene esercitata con particolare vigore nelle istituzioni che Foucault individua come paradigmatiche di un'articolazione in senso disciplinare dello spazio, di una topolitica della disciplina: prigioni, caserme, fabbriche e scuole. In tutti questi luoghi l'uso politico del dettaglio si accompagna alla costruzione di uno spazio seriale che pone i corpi nella condizione di essere controllati e catturati in una fittissima rete di dispositivi micrologici, che agiscono plasmando gli interstizi del corpo umano. Il potere disciplinare lavora come un chirurgo, perché seziona i corpi sui quali agisce per poterli plasmare meglio.

La scuola rappresenta uno degli spazi disciplinari per eccellenza individuati da Foucault. In essa il corpo e la mente dei soggetti vengono foggiate e modellati sin dalla più tenera età, dunque con maggior efficacia. Fra le strategie introdotte nello spazio scolastico, il rango risulta particolarmente interessante. Il rango consiste nell'assegnare a ogni soggetto una determinata localizzazione spaziale, relativa al suo maggiore o minore "livello di disciplinamento". È, dunque, un potente strumento di articolazione dello spazio e del corpo, giacché istituisce fra essi una funzione reciproca. Il rango salda insieme, politicamente, il corpo e lo spazio:

[i]l rango, nel secolo XVIII, comincia a definire la grande forma di ripartizione degli individui nell'ordine scolastico: file di allievi nella classe, nei corridoi, nei corsi; rango attribuito a ciascuno a proposito di ogni compito e di ogni prova; rango che ciascuno ottiene di settimana in settimana, di mese in mese, di anno in anno; allineamento delle classi d'età, le une di seguito alle altre; successione delle materie insegnate, dei problemi trattati secondo un ordine di difficoltà crescente. E in questo insieme di allineamento obbligatorio, ogni allievo, secondo l'età, le prestazioni la condotta, occupa ora un rango, ora un altro; egli si sposta senza posa su una serie di caselle – le une, ideali, segnano una gerarchia del sapere o delle capacità, le altre aventi lo scopo di tradurre materialmente nello spazio della classe o del collegio la ripartizione dei valori o dei meriti.²⁵

La scuola dunque rappresenta un potente dispositivo di distribuzione spaziale dei corpi degli studenti, che ricevono un determinato statuto sociale dalla loro collocazione, in modo da poter essere facilmente e in ogni momento controllabili, premiabili, punibili dal maestro. Lo spazio scolastico

25 Ivi, p. 160.

si presenta non soltanto come “una macchina per apprendere”, bensì anche e soprattutto “per sorvegliare, gerarchizzare, ricompensare”²⁶.

Si è detto che il potere disciplinare, a differenza di quello sovrano, non preleva semplicemente: organizza la potenzialità dei corpi in modo da prelevarla in un secondo momento. Punta all’efficacia dei gesti in modo da poterli meglio sfruttare. A tal fine, il potere disciplinare dilata e diluisce nel tempo l’esercizio del potere sui corpi dei disciplinati, distribuendolo lungo un *continuum* temporale. L’allocazione micrologica dei corpi nello spazio permette quell’operazione di massimizzazione dell’utile che è il fine ultimo delle strategie disciplinari e, soprattutto, un’educazione del corpo del singolo individuo necessaria alla massimizzazione delle sue potenzialità e, contemporaneamente, alla sua obbedienza.

La scuola risulta nuovamente un esempio particolarmente calzante di questa dinamica. Il corpo dello studente viene infatti modellato mediante tutta una serie di pratiche minuziose, la cui ricostruzione impegna una parte considerevole del saggio foucaultiano. Nello spazio disciplinare si fa esperienza di una vera e propria *horologia* per la quale il corpo viene vertebrato dal tempo²⁷; un’analitica della gestualità per cui il più insignificante movimento, come ad esempio la particolare piega assunta dal polso durante la scrittura, viene decodificato per essere in un secondo momento riarticolato in funzione della massimizzazione dell’atto. La temporalità comincia a questo punto a divenire elemento fondamentale della pratica pedagogica: lo spazio analitico e il tempo analitico producono una pedagogia analitica, ovvero una spregiudicata disciplina pedagogica che controlla lo studente sino a prendere in carico il più infimo dettaglio del suo percorso formativo²⁸. Tutto ciò necessita ovviamente di un corpo perfettamente disciplinato:

26 *Ibidem*.

27 Sulla temporalità come campo di applicazione del potere disciplinare si vedano le riflessioni che Giorgio Agamben dedica alla costituzione della vita monastica come un *horologium vitae* in *Altissima povertà*, cit., pp. 30-40.

28 Foucault cita a questo proposito un passaggio illuminante di un testo di La Salle, *Conduite des écoles chrétiennes*, che mette bene in evidenza la correlazione fra l’efficacia dei gesti e la disciplina del corpo: “bisogna tenere il corpo dritto, un po’ girato e sciolto verso il lato sinistro, e sia pur poco inclinato sul davanti, in modo che, essendo il gomito appoggiato sulla tavola, il mento possa essere appoggiato sul pugno, a meno che la portata della vista non lo permetta; la gamba sinistra deve essere un poco più in avanti, sotto il tavolo, della destra. Bisogna lasciare una distanza di due dita dal corpo del tavolo, poiché non solamente si scrive con maggior prontezza, ma perché niente è più nocivo alla salute del contrarre l’abitudine di appoggiare lo stomaco contro il tavolo. Il braccio destro deve essere

lo studente migliore, con la grafia più elegante, che esegue l'esercizio nel minor tempo possibile e nel miglior modo possibile, sarà colui il cui corpo è stato modellato dal potere disciplinare al punto da permettere tale massimizzazione del gesto. Il corpo dello studente diviene, in questo modo, il sostegno naturale di una pratica di assoggettamento e anche il terreno di sperimentazione di una serie di saperi: come funziona un arto, come si annulla lo sforzo di un polso durante la scrittura, come si ruota il busto in maniera da non rilasciare il peso sugli arti inferiori etc. Il potere esige un sapere e allo stesso tempo produce il sapere di cui necessita: il corpo docile rappresenta la zona di incontro e l'incubatore di queste due istanze. Il potere disciplinare deve conoscere il corpo per poterlo governare: la disciplina è, dunque, prima di tutto una questione di epistemologia del corpo.

Veniamo ora alla questione della topolitica disciplinare. Secondo Foucault le strategie disciplinari vengono realizzate mediante una rigida serializzazione dello spazio. L'articolazione della spazialità rappresenta la condizione di possibilità dell'effettivo funzionamento, e della conseguente finalizzazione, del potere disciplinare. Il potere disciplinare si è dunque presentato storicamente nella forma di una vera e propria arte delle ripartizioni (*art des répartitions*). La condizione di possibilità di ogni strategia di controllo è infatti in primo luogo un'organizzazione razionale dello spazio entro cui si muovono i soggetti da controllare. Lo spazio disciplinare, dunque, deve essere articolato seguendo determinati principi.

Il primo principio della topolitica disciplinare è la clausura, "la specificazione di un luogo eterogeneo rispetto a tutti gli altri e chiuso su sé stesso"²⁹. Nel *Projet de règlement pour l'aciérie d'Amboise* analizzato da Foucault, ad esempio, si sottolinea come l'ordine e la sicurezza della fabbrica esigano che tutti gli operai siano riuniti sotto lo stesso tetto. La vita in comune facilita l'esercizio del controllo, mentre forme di vita atomizzate, disperse nello spazio – come, ad esempio, quelle dei vagabondi – pongono dei problemi di controllo che, come vedremo a breve, verranno risolti attraverso un'ulteriore spazializzazione del potere.

Il secondo principio della topolitica disciplinare è il *quadrillage*: dal momento che gli apparati disciplinari funzionano secondo modalità variabili, multiple, adeguandosi di volta in volta al fine da realizzare, la clausura non è condizione sufficiente alla produzione di un corpo docile. È necessario che a ogni individuo corrisponda un posto preciso. Lo spazio

lontano dal corpo circa tre dita ed uscire di circa cinque dita dal tavolo sul quale deve appoggiare leggermente" (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 166).

29 Ivi, p. 154.

deve dunque risultare sezionato in modo da permettere l'allocazione degli individui. Il *quadrillage* è, insomma, una forma di spazializzazione del corpo: "lo spazio disciplinare – sottolinea Foucault – tende a dividersi in altrettante particelle quanti sono i corpi o gli elementi da ripartire"³⁰. Lo spazio disciplinare è uno spazio segmentato, frammentato e analitico, che annulla la pretesa di libera mobilità dei corpi, perché deve mettere a tacere sul nascere ogni minimo sussulto di resistenza e ribellione. Non è un caso che una delle figure per eccellenza di ribellione al potere disciplinare analizzata da Foucault sia il vagabondo, vale a dire colui che si sposta continuamente senza una meta e che fa di questa continua mobilità un elemento di scarto rispetto all'apparato disciplinare. Viceversa, scrive Foucault, "si tratta di stabilire le presenze e le assenze, di sapere dove e come ritrovare gli individui, di instaurare le comunicazioni utili, d'interrompere le altre, di potere in ogni istante sorvegliare la condotta di ciascuno, apprezzarla, sanzionarla, misurare le qualità o i meriti"³¹.

Il terzo principio della topolitica disciplinare è quello delle ubicazioni funzionali: il potere disciplinare funziona non solo mediante l'analitica dello spazio esistente, ma attraverso la produzione di luoghi in cui inserire i corpi riottosi alla disciplina. Il grande dilemma del potere disciplinare è cosa farsene dei corpi ribelli: vagabondi, poveri, criminali, malati, folli. Individui che sfuggono le pratiche disciplinari e le mettono in crisi. Bisognerà dunque istituire degli spazi differenziali nei quali separare le mele marce del corpo sociale, talvolta per educarle a un inserimento normalizzante, talvolta per segregarle definitivamente. Ovviamente, anche questi spazi devono soddisfare i principi della topolitica disciplinare, giacché non sono spazi neutri e omogenei. Una *workhouse*, ad esempio, non è semplicemente articolata in maniera differenziale rispetto allo spazio esterno – dal quale è certo separata –, ma presenta anche una peculiare organizzazione interna. Questa articolazione interna propria dell'ubicazione funzionale è particolarmente evidente nel caso dello spazio ospedaliero, dove il rischio del contagio impone una suddivisione spaziale rigorosissima: "ad ogni letto è attaccato il nome dell'occupante; ogni individuo curato viene annotato su un registro che il medico deve consultare durante la visita; più tardi verranno l'isolamento dei contagiosi, i letti separati"³². La regola delle ubicazioni funzionali serve dunque a sezionare e articolare lo spazio in modo

30 *Ibidem.*

31 Ivi, pp. 155-156.

32 Ivi, p. 157.

da evitare l'“incrocio di pericolosi miscugli, di circolazioni proibite”³³. Ha la funzione di filtraggio, di selezione, di separazione dei corpi dannosi da quelli potenzialmente utili, in modo da evitare l'influenza tossica dei primi sui secondi. Lo spazio disciplinare prodotto mediante il principio delle ubicazioni funzionali assicura dunque un controllo sulla mobilità degli esseri umani, una mobilità intrinsecamente molteplice e libera, sulla quale è necessario applicare una griglia che la canalizzi ordini nello spazio, che la indirizzi verso la produzione di un utile non solo individuale, ma collettivo, giacché le due dimensioni, come abbiamo visto, dipendono l'una dall'altra e non sono separabili. È necessario individuare le pecore nere per escluderle dal buon armento: bisogna agire allo stesso tempo sul singolo e su tutti, *omnes et singulatim*.

Un esempio cristallino di tale articolazione topolitica è l'ospedale marittimo di Rochefort, vero e proprio modello di come la disciplinarizzazione dello spazio come gestione della mobilità “ribelle” sia stata una strategia storicamente perseguita in maniera pressoché chirurgica. Per organizzare, rendere inoffensivo e capitalizzare tutto quel via vai di corpi – molti dei quali affetti da patologie contratte durante la navigazione –, il potere doveva essere in grado di agire con particolare forza ed efficacia. A partire da questa esigenza va letta la razionalizzazione della mobilità cui fa cenno Foucault:

[u]n porto, un porto militare, coi suoi circuiti di merci, di uomini arruolati di buon grado o di forza, di marinai che s'imbarcano e sbarcano, di malattie e di epidemie è un luogo di diserzione, di contrabbando, di contagio: incrocio di pericolosi miscugli, di circolazioni proibite. L'ospedale marittimo deve dunque curare, ma per ciò stesso deve essere un filtro, un dispositivo che registra e incasella; bisogna che assicuri un controllo su tutta questa mobilità e questo brulichio; scomponendo la confusione dell'illegalità e del male. [...] Di qui la necessità di distribuire e suddividere lo spazio con rigore.³⁴

L'ultimo principio, cui abbiamo fatto cenno in precedenza, è il rango, ossia la posizione occupata da un individuo nello spazio in base a una determinata classificazione sociale. Spazio e politica si saldano in questo modo in maniera inestricabile, e la singolarità dell'individuo, la sua determinazione rispetto alla massa collettiva, sarà il risultato della sua collocazione in uno spazio che, in quanto articolato in base a una serie di principi di ordine e di utilità, è già in sé politico, e informa di questa politicità anche il soggetto preso al suo interno:

33 *Ibidem*.

34 Ivi, pp. 156-157.

[n]ella disciplina, gli elementi sono intercambiabili poiché ciascuno viene definito dal posto che occupa in una serie e per lo scarto che lo separa dagli altri. L'unità non è dunque né il territorio (unità di dominazione), né il luogo (unità di residenza), ma il rango: il posto occupato in una classificazione, il punto in cui si incrociano una linea e una colonna, l'intervallo in una serie di intervalli che si possono percorrere gli uni dopo gli altri. La disciplina, arte del rango e tecnica per la trasformazione delle destinazioni. Essa individualizza i corpi per mezzo di una localizzazione che non li inserisce, ma li distribuisce e li fa circolare in una rete di relazioni.³⁵

Nelle strategie disciplinari questi principi intersecano le fasi attraverso cui i corpi vengono effettivamente e realmente resi docili: la sorveglianza gerarchica, la sanzione normalizzatrice e l'esame. Quest'ultimo rappresenta grossomodo l'unità sintetica delle prime due fasi. All'interno del processo disciplinare di razionalizzazione del potere in virtù della capitalizzazione della potenza del corpo singolare, la sorveglianza ha rappresentato una delle tecniche specifiche del potere disciplinare. Per essere realmente efficace, il potere non deve permettere che nello spazio si diano punti oscuri, umbratili, nei quali gli individui possono rintanarsi senza essere controllati, e senza che vengano costantemente monitorati i progressi delle strategie disciplinari sui loro corpi. Poiché funziona fin nel dettaglio e continuamente, il potere disciplinare ha bisogno di poter vedere dappertutto e in qualunque momento. Lo spazio è reso uniforme in funzione di uno sguardo che si fa vettore e strumento del potere. Affinché tale sguardo possa effettivamente raggiungere ogni interstizio, ogni anfratto, lo spazio disciplinare deve essere architettonicamente costruito in modo da permettere le condizioni di possibilità di tale sguardo divino, onnisciente e sperabilmente eterno. La grande scoperta tecno-politica del XVIII secolo è che la possibilità di un regime di visibilità costante, senza interruzioni, senza fratture, per risultare funzionale, efficace, razionale, economico, deve lavorare a partire da spazi costruiti in funzione di tale sguardo. Il principio della sorveglianza continua, che non è affatto qualcosa di nuovo – ad esempio, è presente già nella costruzione della *Repubblica* platonica³⁶ –, porta con sé meccanismi di potere nuovi perché funziona a partire dalla produzione materiale di uno spazio che è interamente percorso dalle traiettorie del potere disciplinare.

35 Ivi, p. 158.

36 Nel II libro della *Repubblica* Platone narra il mito dell'anello di Gige, che rende invisibile – sottraendolo al principio di visibilità di cui necessita la sorveglianza – chiunque lo indossi. Ed è proprio quest'anello a dimostrare, secondo Glaucone, la sostanziale equivalenza dei giusti e degli ingiusti: una volta indossato, "non ci sarebbe nessuno [...] tanto adamantino da restare giusto" (359b).

Per parafrasare una citazione di Julius Meyer richiamata da Walter Benjamin nell'opera dedicata ai *passages* parigini, potremmo dire che ogni pietra porta i segni del potere disciplinare³⁷.

Da questa necessità del potere disciplinare di dotarsi di uno spazio funzionale al suo esercizio costante emergerà il celebre panopticon benthamiano, con la sua struttura circolare, la sua torre di controllo e le sue ripartizioni cellulari tese a disarticolare la coppia sorvegliante-sorvegliato. Il panopticon si afferma dunque come paradigma architettonico della sorveglianza incessante, un amalgama delle figure geometriche che incarna i modelli utopico-politici maggiormente operativi nel XVIII secolo: il cerchio – principio della sorveglianza continua – e la piramide – principio della funzionalizzazione gerarchica del controllo. Questa interazione continua fra gli agenti del sistema spazio-politico prodotto mediante i mezzi del buon addestramento, questo flusso mai monotono, sempre teso alla produzione di corpi utili, docili, separa la disciplina dalla pratica di prelievo – sostanziale, ontologica, giuridica – propria della sovranità classica. La disciplina funziona *sempre*, ma il punto è che per poterlo fare deve essere *discreta*. Il potere sovrano, mostrava Foucault all'inizio di *Sorvegliare e punire*, deve intervenire solamente di tanto in tanto: per punire, per reprimere, ma soprattutto per mostrarsi. Il potere sovrano agisce in maniera temporalmente discontinua, nonostante la sua possibilità di esercizio sia continua. Se ogni crimine è potenzialmente un regicidio – perché sabota e mette in crisi l'assolutezza del potere sovrano –, allora ogni criminale può essere punito nella maniera più violenta possibile. Il potere sovrano mostra qui un'arbitrarietà teologico-politica, replicando in un certo senso la dialettica presentata nel libro della *Genesi*, ossia la sproporzione fra la trasgressione di un comando ridicolo – non mangiare un frutto del giardino dell'Eden – e la sua punizione – la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre³⁸.

37 Benjamin, in questo contesto, cita il resoconto del *Grenzboten* di Meyer in riferimento al processo architettonico di "hausmanizzazione" di Parigi: "Ogni pietra porta i segni del potere dispotico e tutta questa pompa rende l'aria pesante e asfissiante nel senso letterale del termine" (citato in W. Benjamin, *I "passages" di Parigi* (1927-1940), 2 voll., a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2007, vol. I, p. 136). Per un'analisi della topografia in Benjamin, interpretata come chiave d'accesso privilegiata alla dimensione politico-messianica dello spazio urbano, cfr. G. Cuzzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 158 e *passim*.

38 Cfr. E. Coccia, "Inobedientia". *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, "Filosofia politica", 1, 2008, pp. 21-36.

La disciplina elimina questa spettacolarizzazione del potere dilatando all'infinito la temporalità del suo esercizio. È una strategia che agisce contemporaneamente sul tempo e sullo spazio: si applica dappertutto e sempre, e per poter lavorare in questo modo non può che agire in maniera discreta. Il potere disciplinare costruisce uno spazio che gli permette di funzionare costantemente, in maniera inesausta. Per poter permeare ogni singolo istante della vita degli uomini e ogni singolo punto dello spazio nel quale essi circolano, deve lavorare in punta di piedi, silenziosamente. La funzione della sorveglianza gerarchica, segnala Foucault, è quella di permettere alle strategie disciplinari di essere allo stesso tempo discrete e indiscrete:

[i]l potere disciplinare è contemporaneamente assolutamente indiscreto – perché è dappertutto e sempre all'erta e perché non lascia, in linea di principio, alcuna zona d'ombra e controlla senza posa quelli stessi che sono incaricati di controllare, e assolutamente “discreto”, perché funziona in permanenza e in gran parte in silenzio. La disciplina fa “funzionare” un potere relazionale che si sostiene sui suoi propri meccanismi e che, allo splendore delle manifestazioni, sostituisce il gioco ininterrotto di sguardi calcolati.³⁹

Il secondo mezzo utilizzato per amministrare e regolare le relazioni di potere all'interno dello spazio disciplinare è la sanzione normalizzatrice. Ciò che viene punito nello spazio disciplinare, riproducendo in un certo senso a livello micrologico l'istituto del diritto penale, è lo scarto rispetto alla norma. Il principio di funzionamento della sanzione normalizzatrice è elementare: dato un insieme di comportamenti, punire i soggetti che se ne discostano. Lo scarto, per rientrare nel monopolio delle discipline e non sotto la tutela del diritto, deve ovviamente essere minimo. La teoria del dettaglio inventata nel XVIII secolo per amministrare lo spazio si estende dunque anche al modello della punizione. Se il diritto punisce il criminale, la disciplina opera sull'allievo distratto, l'operaio pigro, il soldato lento. La differenza fra i due ordini non è quantitativa, sì qualitativa. Se il fine delle discipline è il controllo degli uomini finalizzato alla capitalizzazione e razionalizzazione della loro potenza biologica, allora la punizione, a differenza dell'apparato di potere sovrano-giuridico, se ne distingue intervenendo come meccanismo di correzione. Non umilia il corpo come accadeva nelle condanne al supplizio, ma lo esercita ulteriormente per farlo funzionare meglio:

39 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 194.

a lato delle punizioni direttamente dedotte dal modello giudiziario (frusta, ammende, celle di segregazione), i sistemi disciplinari privilegiano le punizioni che siano nell'ordine dell'esercizio – apprendimento intensificato, moltiplicato, ripetuto numerose volte [...]. La punizione disciplinare è, in gran parte almeno, isomorfa alla obbligazione stessa; è meno la vendetta della legge oltraggiata che non la sua ripetizione, la sua insistenza raddoppiata. Cosicché l'effetto correttivo che ci si attende passa solo in modo accessorio attraverso la espiazione e il pentimento; viene ottenuto direttamente dalla meccanica dell'addestramento. *Castigare è esercitare*.⁴⁰

È opportuno sottolineare che la strategia della sanzione normalizzatrice si appoggia alla ed è coerente con la sorveglianza gerarchica: per poter cogliere la minima infrazione, la più asettica resistenza, è necessario poter controllare tutto e sempre. I due mezzi si richiamano a vicenda: il soggetto, il suo corpo, rimbalza dall'uno all'altro, sempre preso in questa traiettoria che le strategie disciplinari disegnano in uno spazio architettonico funzionale che è sì qualitativamente separato da quello della sovranità giuridica, ma quantitativamente in esso incluso.

La differenza fra queste spazialità è dunque strategica, nel senso che le due forme di potere, quella sovrana e quella disciplinare, agiscono mirando a obiettivi differenti, nonché a estensioni specifiche: “il piccolo tribunale che sembra statuire in permanenza negli edifici disciplinari, e che talvolta prende la forma teatrale del grande apparato giudiziario, non deve creare illusioni: salvo per alcune continuità formali, esso non riconduce i meccanismi della giustizia criminale fino alla trama dell'esistenza quotidiana”⁴¹. Estendendosi a tutto il campo del reale, a tutto lo spazio potenzialmente occupabile dai corpi, la sanzione normalizzatrice diventa, insieme alla sorveglianza, lo strumento cardine delle tecnologie disciplinari.

Foucault individua nell'esame il terzo e ultimo mezzo del buon addestramento. Esso rappresenta una sorta di sintesi produttiva dei precedenti: “combinando sorveglianza gerarchica e sanzione normalizzatrice, assicura le grandi funzioni disciplinari di ripartizione e classificazione, di estrazione massimale delle forze e del tempo, di cumulo genetico continuo, di composizione ottimale delle attitudini”⁴². L'esame rappresenta il momento in cui del caso singolare, dell'individuo unico e irripetibile, viene fatta l'analisi, vengono studiate le potenzialità e i risultati acquisiti, in riferimento all'ideale principio di normalizzazione che regola gli

40 Ivi, pp. 196-197 (corsivo nostro).

41 Ivi, p. 201.

42 Ivi, p. 210.

apparati disciplinari. I modelli canonici dell'esame sono ovviamente scolastici e clinici: così come il singolo studente viene valutato a partire da una griglia che al tempo stesso lo separa – nel senso che ciò che viene esaminato è il singolo – e lo connette – nel senso che il singolo è tale in quanto in rapporto a una collettività dal quale viene separato per poter essere esaminato – dal resto dei sorvegliati, allo stesso modo i progressi o le crisi di un malato necessitano di un suo isolamento per poter essere misurate e verificate. L'esame, insomma, istituisce e sancisce una linea di separazione fra corpi docili e indocili, normali o anormali; una linea che, come si è visto, non è solamente simbolica, ma inscritta materialmente nello spazio mediante la produzione di spazi di reclusione e di contenimento.

L'esame è, allo stesso tempo, un potentissimo strumento di normalizzazione. L'efficacia del potere disciplinare viene infatti verificata mediante il suo rapporto con la norma⁴³, vale a dire attraverso l'introduzione di uno standard di massimizzazione dell'utile che i corpi devono essere in grado di soddisfare mediante esercizi e addestramenti continui. Anormali saranno, allora, quei corpi che non si adegueranno al sistema di uguaglianza formale che il potere disciplinare presuppone ed esige: esclusi e internati, ossia esclusi e allo stesso tempo reclusi (*re-clausum*, chiuso di nuovo), gli anormali rappresentano lo scarto da normalizzare o, nel caso estremo, da abbandonare ed eliminare. Attraverso l'esame, che riepiloga le altre tecnologie dell'addestramento umano e sancisce la riuscita o meno delle strategie disciplinari sui singoli, l'individuo entra dunque a far parte di un campo di visibilità estremo.

Mentre nel caso della sovranità ciò che doveva essere mostrata era la gloriosa presenza del re – come riconosce anche Walter Benjamin nel saggio sul *Trauerspiel*, sottolineando la costante spettacolarizzazione del potere regale in età barocca: “solo in via eccezionale la pompa, la corona e lo scettro non accompagnavano l'entrata in scena del sovrano”⁴⁴ –, nel caso della disciplina lo sguardo è interamente indirizzato a ciò che del potere rappresenta il punto di presa, ossia la singolarità dei corpi assoggettati:

43 L'importanza della nozione di “norma” e di “normalizzazione” per il funzionamento degli apparati disciplinari è senza dubbio stata suggerita a Foucault dalla lettura del saggio di G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit.

44 Sulla spettacolarizzazione gloriosa del potere sovrano, in riferimento soprattutto alle teorie barocche della sovranità, cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1926), trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1999, p. 45.

[I]e discipline segnano il momento in cui si effettua quello che potremmo chiamare il rovesciamento dell'asse politico dell'individualizzazione. In altre società [...] possiamo dire che l'individualizzazione è massimale dalla parte dove si esercita la sovranità e negli strati superiori del potere. Più vi si è detentori di potenza o di privilegio, più vi si è marcati come individui, attraverso rituali, discorsi, rappresentazioni plastiche. [...] In un regime disciplinare, al contrario, l'individualizzazione è discendente; nella misura in cui il potere diviene più anonimo e più funzionale, coloro sui quali si esercita tendono ad essere più fortemente individualizzati; e mediante sorveglianze, piuttosto che cerimonie; osservazioni, piuttosto che narrazioni commemorative.⁴⁵

Lo spazio governamentale

Territorialità sovrana e spazio architettonico delle discipline non esauriscono ancora lo spettro delle possibili spazializzazioni del potere. Un terzo elemento, connesse alle logiche biopolitiche, completa la fenomenologia topolitica descritta da Foucault: l'ambiente. Ne è una testimonianza testuale il fondamentale corso *Sécurité, territoire, population*, tenuto presso il Collège de France nel biennio 1977-1978, dove lo spazio-ambiente viene messo in rapporto al problema, emerso indicativamente a partire dal XVIII secolo, della popolazione e della sua circolazione come questioni politiche. Così Foucault:

[I]l'ambiente rende conto del fenomeno di circolazione delle cause e degli effetti, e si delinea infine come un campo d'intervento in cui, anziché trattare gli individui come insieme di soggetti di diritto capaci di azioni volontarie, come nel caso della sovranità, come molteplicità di organismi, come corpi pronti a eseguire le prestazioni richieste, come nel caso della disciplina, occorrerà trattarli invece come una popolazione, cioè come un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono.⁴⁶

Queste tre spazialità storicamente si presentano costantemente sovrapposte. Talvolta concorrenti, talvolta integrate. Il motivo di tale *mélange*, come ha rilevato Ottavio Marzocca, è da cercare nelle difficoltà oggettive che le strategie politiche incontrano quando si trovano a dover governare la molteplicità delle relazioni umane:

45 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 210-211.

46 Id., *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 30.

fin dalle prime fasi della modernità, il rapporto privilegiato che lo Stato intrattiene con il *territorio* [...] si rivela insufficiente a garantire la perpetuazione del suo potere. Oltre che il possesso del territorio e il controllo del patrimonio fisico-geografico attraverso la difesa dei confini e il prelievo fiscale delle ricchezze di origine terrestre, l'esercizio efficace del potere richiede una capacità di *governare* gli uomini. Gli *uomini* appunto, oltre e più che la *terra* e il *patrimonio*, sono l'oggetto principale del potere statale nella modernità. Sin dai suoi primi momenti storici appare chiaro che la politica dello Stato moderno non può essere soltanto una *geo-politica*, ma dovrà essere sempre più una *bio-politica*.⁴⁷

Secondo Foucault lo spazio-ambiente, in quanto distribuzione biopolitica degli individui in un contesto sempre più urbanizzato, emerge in concomitanza con il profilarsi di un nuovo soggetto preso in carica dagli apparati statali (o, per meglio dire, da quello che Foucault preferisce definire effetto-Stato): la popolazione.

La popolazione è un'oggettivazione dell'umanità, e in particolare delle sue funzioni biologiche, prodotta da una serie di meccanismi fra i quali l'affermarsi della scienza statistica, la costituzione di un apparato poliziesco al servizio dello Stato, le pratiche di igienizzazione dello spazio urbano etc. Al fianco del potere territoriale e degli spazi disciplinari, l'elaborazione della nozione di popolazione comporta la composizione di "spazi di sicurezza", ovvero l'organizzazione di ambienti "in funzione di serie di eventi o elementi possibili che occorre regolare in un quadro polivalente e trasformabile"⁴⁸. Lo spazio-ambiente non è, dunque, una spazialità che si sostituisce alla territorialità della sovranità, né tantomeno la prova del venire meno della potenza dello Stato, ma è piuttosto una modalità differente attraverso la quale gli apparati statali "governano" questa nuova massa indistinta che prende il nome di popolazione. Non si tratta, insomma, di eliminare lo Stato in quanto strumento storico di produzione e riproduzione di relazioni di potere, bensì di ricollocarlo "in una tecnologia generale di potere che ne avrebbe determinato i mutamenti, lo sviluppo, il funzionamento"⁴⁹. La topolitica foucaultiana non cancella in alcun modo il ruolo della statualità nell'amministrazione e nel governo degli uomini, ma tenta di problematizzarla e di mostrare il suo emergere storico all'interno di determinati rapporti di forza.

La differente strategia ermeneutica intrapresa da Foucault rispetto alle traiettorie del pensiero moderno sta tutta nello sforzo di non pensare lo

47 O. Marzocca, *Il mondo comune*, cit., p. 81.

48 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 29.

49 Ivi, p. 96.

Stato come un oggetto dato una volta per tutte, ma nell'insistere piuttosto sulla storicità concreta del suo darsi nel mondo, che non si lascia integralmente ricondurre al dispositivo della sovranità; ciò implica, dal punto di vista foucaultiano, prendere in considerazione non lo Stato in quanto tale, come se esso fosse dotato di una forma metafisica e universale, come se fosse una sorta di categoria hegeliana dello spirito, un momento del suo necessario divenire, bensì l'economia generale del potere all'interno della quale lo Stato moderno storicamente si è mosso e sviluppato. Guardare non alla struttura della sovranità per come emerge dai testi del pensiero moderno, bensì alle molteplici strategie di potere alle quali lo Stato si è di volta in volta adattato, e a come questo adattamento strategico abbia influenzato una determinata materializzazione dello spazio entro il quale esse si sono presentate. A queste nuove tecnologie di governo, che si snodano lungo il XVI e il XVII secolo, ma che storicamente si consolidano solamente nel XVIII secolo, che producono effettivamente articolazioni spaziali differenti in cui il potere viene esercitato, Foucault assegna la fortunata etichetta di governamentalità.

La nozione di governamentalità è ben compendiata in una lezione topica datata 8 febbraio 1978. Il punto fondamentale secondo Foucault è capire, a partire da un'analisi dell'età moderna, che cosa siano queste molteplici strategie di governo che vengono sussunte sotto la nozione di governamentalità. "La parola "governare" – scrive Foucault –, prima di assumere una valenza propriamente politica a partire dal XVI secolo, ricopre un vastissimo campo semantico, designando di volta in volta lo spostamento nello spazio, il movimento, la sussistenza materiale, l'alimentazione, le cure da praticare a un individuo e la salvezza che gli si può garantire con l'esercizio del comando, in un'attività prescrittiva incessante, premurosa, sollecita e sempre benevola"⁵⁰. La nozione di governo ricopre, in età moderna, una molteplicità eterogenea di significati e modalità di articolazione. Ciò che la distingue radicalmente dall'idea di sovranità territoriale è che essa non si esercita direttamente sullo spazio, bensì sugli uomini che lo occupano e in esso circolano. "Non si governa mai uno Stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui, o collettività"⁵¹.

L'idea secondo cui il potere si esercita primariamente non sulla terra bensì sugli uomini ha, per Foucault, una matrice orientale, ed è riconducibile alla tecnologia pastorale di organizzazione degli uomini e alla direzione di coscienza delle anime. In linea generale, dunque, il governo è l'arte di

50 Ivi, p. 97.

51 Ivi, p. 98.

organizzare la massa umana nella forma di un buon armento, indirizzando le anime e i cervelli delle pecore umane verso un'ottimizzazione e una razionalizzazione della vita collettiva. Verso una vita buona. Nel buon governo, la relazione di potere fra dominanti e dominati interseca la dialettica fra pastore e gregge. Un cattivo sovrano non ha le caratteristiche del tiranno, ma quelle del cattivo pastore che ha "dilapidato e disperso il gregge, rivelandosi incapace di nutrirlo e di ricondurlo alla sua terra"⁵².

La differenza rispetto al paradigma della sovranità territoriale risulta a questo punto evidente: mentre nelle teorie moderne la sovranità si esercita in primo luogo sulla terra, e di conseguenza sugli uomini che la abitano, il potere pastorale si esercita in primo luogo sugli uomini, e di conseguenza sullo spazio nel quale essi si muovono e circolano. Questo chiasmo esemplifica lo slittamento paradigmatico dallo Stato come unità territoriale e come monopolio, allo Stato come la risultante di concrete tecnologie di governo. Mentre lo Stato come unità data una volta per tutte prevede una staticità definita, implica una fissità spaziale ottenuta per mezzo di confini perfettamente individuabili e toponomasticamente sembra risolversi in questa rigida determinazione cartografica dello spazio, l'arte di governo dello Stato si esercita in tutt'altro modo. Lo scopo del potere pastorale, da cui deriverà il paradigma della gestione governamentale della popolazione, è di organizzare verso determinati fini (la salvezza, la cura, il nutrimento) la mobilità delle masse, non di concepirle come parti di un tutto ulteriore (lo Stato, la Sovranità, la Legge). Il potere pastorale è dunque immanente rispetto al suo punto di applicazione, il gregge umano: il suo esercizio si esaurisce interamente nella buona condotta delle pecore. Per questo motivo il paradigma per eccellenza del potere pastorale è dato dal dio ebraico, che regna su un popolo che per definizione è errante⁵³, in perenne esodo, e che dunque non può essere governato a partire da una localizzazione spaziale che risulta in punta di principio impossibile. Il potere pastorale, insomma, "si esercita su una molteplicità in movimento"⁵⁴, e fa di questa mobilità il suo punto di applicazione costante.

Oltre a ciò, tutta un'assiologia separa il pastorato dalle forme classiche di sovranità. Il pastore ha come unico scopo la salvezza delle sue peco-

52 Ivi, p. 100.

53 Sull'erranza del popolo ebraico e sulla sua importanza per la riflessione filosofica occidentale cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985 (in particolare il capitolo "Errante radice" dedicato al confronto fra le riflessioni toponomastiche di Carl Schmitt e Franz Rosenzweig: pp. 13-55).

54 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 101.

re. Pascolarle, per lui, significa trovare l'erba più fresca e adatta alle loro mandibole, mantenerle in forze e condurle sane e salve a fine giornata. Il pastore rimane costantemente allerta, giacché da un momento all'altro potrebbero arrivare i lupi a insidiare il suo gregge. Ciò indica che mentre la sovranità si esercita anche attraverso un certo splendore, una glorificazione teologica delle insegne reali, che non implica necessariamente la salvezza del popolo, il potere pastorale è concentrato unicamente nel far del bene alle pecore che ha in cura. È un potere benevolo, che organizza la massa per poter curare allo stesso tempo ognuna e tutte quante le pecore. È possibile qui individuare un'altra linea di separazione rispetto alla sovranità: il potere pastorale è allo stesso tempo individualizzante e collettivo. Deve portare in salvo tutte le pecore, e dunque deve farsi carico della vita di ognuna di esse. Per riassumere l'analitica foucaultiana del potere pastorale, potremmo definire il pastorato un potere benefico individualizzante che si esercita su una massa in movimento.

L'altro grande tema da cui deriva l'idea moderna di governamentalità è la nozione, sviluppata in seno alla tradizione cristiana, di condotta. Le due nozioni sono fortemente collegate: la condotta, in quanto capacità di guidare il corpo e l'anima dell'altro, è uno degli strumenti privilegiati del potere pastorale. Se volessimo fornire la formula generale del potere pastorale, la matrice che regola i rapporti fra pastore e gregge, potremmo identificarla nella *Regola pastorale* di Gregorio Magno: *ars est artium regimen animarum*⁵⁵: l'arte suprema consiste nella direzione delle anime.

Contro la pastorale e la condotta agiscono, soprattutto nel Medioevo, una serie di pratiche che Foucault, scansando i rischi che concetti quali "resistenza" e "dissidenza" comportano, identifica come controcondotte. Le controcondotte sono forme di vita che si sottraggono alla presa del potere pastorale, in particolare al suo utilizzo da parte della Chiesa ufficiale. Fra esse, Foucault annovera: le pratiche ascetiche, con il loro lento martirio della carne; il cenobitismo, come formazione di comunità inaccessibili al potere individualizzante del pastore; la mistica, come ripulsa delle procedure confessionali; l'importanza della Scrittura, come tentativo estremo di non delegare ad alcun potere terreno l'autorità sulla verità dei testi; la credenza escatologica, che colloca in un orizzonte messianico l'autentico pastore, il Messia, congedando allo stesso tempo tutti i presunti pastori

55 Gregorio Magno, *La regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Utet, Torino, 1968, p. 453.

mondani e i loro relativi poteri⁵⁶. Ogni forma di potere, sottolinea Foucault, genera le rispettive vie di fuga, che sono allo stesso tempo tattiche e strategiche. La controcondotta studia le modalità di esercizio della condotta per poter meglio svicolare da esse.

Questa descrizione generale e per nulla esaustiva del pastorato ci permette di registrarne l'evoluzione, o il passaggio per meglio dire, al governo degli uomini, in modo da poter cogliere meglio l'articolazione fra il dispositivo della governamentalità e la spazialità sulla quale esso è stato storicamente e materialmente esercitato. Il nodo fondamentale è dunque la concezione della governamentalità come una modalità e una strategia specifica di mettere in comunicazione la dimensione del potere e quella dello spazio; tutto dipende da quali sono gli agenti in gioco, ossia da chi occupa tale spazio e da chi esercita il potere.

Per cogliere la specificità della topolitica governamentale, di fondamentale importanza risulta la nozione di polizia, che Foucault si premura immediatamente di distinguere dall'idea che ne abbiamo noi contemporanei. La *police*, che secondo Foucault rappresenta il cuore pulsante della governamentalizzazione dello Stato, in epoca moderna non si presenta come quella forza armata che interviene per sedare i conflitti e riportare *manu militari* l'ordine pubblico. La *police* in età moderna è da porre in relazione non tanto con l'infrazione del sistema penale, quanto piuttosto con quell'arte di governare che consiste "nel manipolare, mantenere, distribuire e ristabilire dei rapporti di forza in uno spazio di concorrenza che implica delle crescite competitive"⁵⁷. La nozione di *police* nel XV e XVI secolo, ossia nel momento sorgivo della sovranità moderna, indica essenzialmente tre cose: comunità presiedute da autorità pubbliche; atti utilizzati dalle autorità pubbliche per governare; risultati positivi raggiunti dal buon governo. Struttura e significato dell'ordine poliziesco mutano radicalmente nel XVII secolo per consolidarsi nel XVIII, fino a descrivere "l'insieme dei mezzi che servono a far crescere le forze dello Stato, garantendo il buon

56 Il nesso fra controcondotta ed escatologia verrà ripreso da Foucault anche nell'analisi del passaggio dalla governamentalità poliziesca della ragion di Stato a quella naturalistica dell'economia. Anche le controcondotte nei confronti del naturalismo economicista del XVIII secolo riposano su una dimensione escatologica, su un "tempo ultimo, una sospensione o una conclusione del tempo storico e del tempo politico". Le controcondotte individuate in questo ambito da Foucault (diritto alla rivolta e al tumulto, affermazione della società civile contro lo Stato) anelano al "momento in cui la governamentalità indefinita dello Stato sarà arrestata e bloccata" (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 260).

57 M. Foucault, *Sicurezza territorio popolazione*, p. 224.

ordine dello Stato stesso”⁵⁸. Ciò che fa crescere le forze dello Stato sono gli elementi che lo compongono, ossia i corpi che in esso circolano, che vanno dunque governati in base a determinati principi. La posta in gioco della polizia come elemento costitutivo della governamentalizzazione dello Stato moderno sono dunque gli uomini, le loro attività, le loro occupazioni. “L’interesse di uno stato di polizia – scrive Foucault – riguarda ciò che fanno gli uomini, la loro attività, la loro “occupazione”. L’obiettivo della polizia è il controllo e la presa in carico dell’attività degli uomini in quanto tale attività può costituire un elemento differenziale nello sviluppo delle forze dello Stato”⁵⁹. Tutto lo sforzo poliziesco deve essere indirizzato verso questo rafforzamento integrale dell’apparato statale, tutto deve lavorare per produrre un ordine concorrenziale nei confronti dell’esterno. Quest’ambizione presuppone un’estensione del dominio del poliziesco, che dovrà, dunque, insinuarsi in ogni interstizio, in ogni anfratto della vita degli uomini. Tale monopolio poliziesco è un elemento costitutivo della struttura governamentale, che non ha come termine di riferimento il territorio come nella sovranità medievale e moderna, bensì “il complesso costituito da uomini e cose”⁶⁰.

La struttura poliziesca della governamentalizzazione presuppone uno spazio d’azione che si integri con lo spazio agito dalla sovranità, il territorio, e con lo spazio architettonico delle strategie disciplinari. La governamentalità, infatti, non sabotava le strutture delle altre forme di potere; viceversa, opera integrandole. “Le norme di polizia – è stato sottolineato da un acuto commentatore – permettono all’azione del sovrano di estendersi, tramite il lavoro dei magistrati e dei funzionari, in modo capillare sul territorio”⁶¹. La polizia come braccio dell’apparato governamentale interseca perfettamente il dispositivo della sovranità e quello della disciplina.

Adam Smith aveva tematizzato il carattere peculiare della *police* in alcune lezioni tenute a Glasgow fra il 1762 e il 1764. Smith introduceva una importante distinzione fra le norme della *Justice* e quella della *Police*⁶². La

58 Ivi, p. 226.

59 Ivi, p. 234.

60 Ivi, p. 78.

61 G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un’introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 42-43.

62 Così Foucault: “Sin dall’inizio del XVII secolo l’idea di un potere di polizia è perfettamente distinta da un altro tipo di esercizio del potere regio, che è il potere di giustizia, il potere giudiziario. La polizia non è la giustizia: tutti i testi concordano su questo punto, sia che si tratti di testi scritti da chi sostiene e giustifica la necessità di una polizia, sia che si tratti di testi di giuristi o membri dei

distinzione è basata sul differente insieme su cui i due sistemi normativi si esercitano: generale e astratto il primo, particolare e concreto il secondo⁶³. L'attività della *Police*, che non arriva mai a toccare i vertici del sistema morale costruito dalla *Justice*, ma si occupa dei gradi più bassi della vita pubblica, comprende "la cura posta dall'amministrazione pubblica alla pulizia delle vie, delle strade, ecc.; la sicurezza; approvvigionamenti a buon mercato ovverossia l'abbondanza che ne è la fonte costante"⁶⁴. Fondamentale è in ogni caso l'aderenza dell'ordine poliziesco al caso singolo. La polizia funziona come strumento di governo poiché prende in carico il caso emergenziale, non riconducibile a norma, che caratterizza la condotta irrazionale degli individui. La polizia è ciò che, nonostante lo sbando delle passioni degli uomini e i disordini della natura, è in grado di costituire "la realtà come l'oggetto di una razionalità governamentale"⁶⁵. La polizia agisce sul reale in modo da renderlo governabile, impiegando "ogni strumento necessario e sufficiente affinché l'attività dell'uomo si integri effettivamente nello Stato e nello sviluppo delle sue forze"⁶⁶.

Quale sarà allora lo spettro d'azione della polizia? Potenzialmente, tutto ciò che può garantire la piena espansione dell'apparato statale, il suo "splendore":

parlamenti che manifestano una certa diffidenza a riguardo. In ogni modo, la polizia è concepita come altra cosa rispetto alla giustizia" (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 245).

- 63 Esempio in questo senso una descrizione della polizia fornita da Caterina II e citata da Foucault: "le cose di polizia sono cose di ogni istante, mentre le cose di legge sono definitive e permanenti. La polizia si occupa di inezie, mentre le leggi si occupano delle cose importanti. La polizia si occupa continuamente di dettagli" (Caterina II, *Supplément à l'instruction pour un nouveau code*, 1769, citato in M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 246). Michel Senellart, nelle note all'edizione italiana del testo di Foucault, fa notare come il testo di Caterina II riproduca pedissequamente un passaggio di *De l'esprit des lois* (1748) di Montesquieu; "Le materie di competenza della polizia sono cose di ordinaria amministrazione, e generalmente di poca importanza: non sono quindi necessarie molte formalità. Le azioni di polizia sono pronte, e si esplicano su cose di tutti i giorni: le pene gravi non le sono dunque proprie. Essa si occupa sempre di dettagli: i grandi esempi non sono dunque fatti per lei" (XXVI, cap. 24: *Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles*).
- 64 A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, cit., p. 422 (leggermente modificata).
- 65 P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, La Découverte, Paris, 2003, p. 9.
- 66 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 234.

[s]e la governamentalità dello Stato si interessa per la prima volta alla minuscola materialità dell'esistenza e della coesistenza umana, dello scambio e della circolazione, se essa prende in considerazione per la prima volta l'essere e il "più che essere", attraverso la città, e problemi quali la sanità, le vie, i mercati, i cereali, le strade, ciò accade perché in quel momento il commercio è pensato come lo strumento principale della potenza dello Stato, e quindi come l'oggetto privilegiato di una polizia il cui obiettivo è la crescita delle forze dello Stato.⁶⁷

La polizia dunque, al fine di implementare la potenza dell'apparato statale, sarà impegnata nel controllo numerico della popolazione e nel controllo delle sue forze; provvederà ai bisogni della popolazione, in particolare a viveri e generi di prima necessità; tutelerà la salute della popolazione, favorendo la conseguente medicalizzazione della società⁶⁸. Ma per poter fare tutto ciò, la polizia dovrà organizzare in primo luogo il modo attraverso cui gli uomini coesistono nello stesso spazio. La governamentalizzazione dello Stato perseguita mediante l'apparato poliziesco deve produrre in primo luogo le condizioni materiali e spaziali di possibilità del suo esercizio. Su questo punto strategico deve essere localizzato lo scarto fra la governamentalità e le altre forme di potere.

L'oggetto fondamentale di governo per la polizia sarà costituito da tutte le forme di coesistenza degli uomini [...]. Il fatto che vivono insieme, che si riproducono, che hanno bisogno di una certa quantità di cibo, di aria per respirare, vivere, sostentarsi; il fatto che lavorano gli uni accanto agli altri, che si

67 Ivi, p. 245.

68 Con la disposizione governamentale dello Stato, anche la salute degli individui diventa un affare nell'ordine del poliziesco. La polizia, che rappresenta il braccio amministrativo dello Stato, ha fra i suoi compiti fondamentali quello della sanità. Affinché lo Stato prosperi, i cittadini dovranno essere in forza, vigorosi. Per far ciò, non dovranno ammalarsi. Bisognerà dunque produrre le condizioni materiali per ridurre il più possibile la possibilità di malattia e di eventuale contagio. Emerge a questa altezza il problema politico della sanitarizzazione della società in rapporto allo spazio urbano: "ci sarà bisogno di una politica delle nuove infrastrutture, del nuovo spazio urbano che dovrà obbedire a principi e preoccupazioni di ordine sanitario: ampiezza delle strade, dispersione degli elementi che possono produrre miasmi e avvelenare l'atmosfera, le macellerie, i mattatoi, i cimiteri. Al problema della sanità è legata tutta una politica dello spazio urbano" (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 236). Foucault, com'è noto, ha dedicato profonde analisi al problema politico della sanitarizzazione e all'emergere dello "sguardo medico": M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico* (1963), trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino, 1969.

dedicano a mestieri differenti o simili; il fatto che si trovano in uno spazio di circolazione: la polizia deve farsi carico di tutti questi vari tipi di socialità.⁶⁹

Lo snodo cruciale dell'emergere storico della governamentalità è dunque la produzione di uno spazio urbano nel quale l'esercizio governamentale del potere risulti effettivamente possibile. "Nel XVIII secolo – sottolinea Foucault – si impone l'esigenza dell'apertura spaziale, giuridica, amministrativa ed economica della città; occorre risituare la città in uno spazio di circolazione"⁷⁰. La governamentalizzazione dello Stato presuppone dunque un modo di organizzare materialmente lo spazio entro cui la polizia esercita il suo potere. Essa, come si è visto, si interessa "alla minuziosa materialità dell'esistenza e della coesistenza umana"⁷¹; la polizia come dispositivo della governamentalizzazione dello Stato agisce sugli uomini come coabitanti un medesimo spazio, sulle loro interazioni reciproche, sulla loro comunicazione o sull'inibizione della stessa. Ma, poiché gli uomini occupano uno spazio muovendosi al suo interno, o muovendosi fra un territorio e un altro, la polizia avrà come oggetto privilegiato la mobilità dei corpi, il loro essere in movimento, il loro continuo transitare da un punto a un altro dello spazio. Mentre la sovranità istituisce uno spazio rigido controllato dal Principe, e la disciplina dispone lo spazio architettonicamente in modo da poter controllare continuamente i progressi degli individui, lo spazio governamentale va studiato tenendo a mente che i fenomeni che lo interessano "ruotano tutti attorno al tema della circolazione"⁷². Questa circolazione deve essere intesa, ovviamente, "in senso lato come spostamento, scambio, contatto, forma di dispersione, di distribuzione"⁷³. La domanda fondamentale della topolitica governamentale sarà dunque: "come fare affinché qualcosa circoli o non circoli?"⁷⁴.

Alla costruzione di uno spazio di circolazione nel quale far transitare merci e corpi fa riferimento l'imporsi dei meccanismi di sicurezza. Esso va inteso come il germogliare storico di una strategia di organizzazione razionale ed efficace dello spazio. La messa in sicurezza dello spazio assicura infatti le condizioni materiali di possibilità per un'organizzazione razionale ed efficiente dei processi di circolazione. La peculiarità dei meccanismi di sicurezza, ai quali Foucault dedicherà una parte significativa della sua

69 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 237.

70 Ivi, p. 23.

71 Ivi, p. 245.

72 Ivi, p. 56.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*.

indagine genealogica, consiste nell'annullare i fenomeni indesiderati senza vietarli. Detto in altri termini: la sicurezza è la produzione delle condizioni di impossibilità di determinati eventi.

Lo spazio moderno è così percorso secondo Foucault da un terzo paradigma oltre a quelli della sovranità e della disciplina: il paradigma della sicurezza. La sicurezza è un meccanismo di prevenzione che si fonda sul calcolo probabilistico dei rischi a cui è esposta una popolazione all'interno di un determinato spazio. Il caso storicamente emblematico di processi di messa in sicurezza dello spazio, connessi alla messa in sicurezza della popolazione, è l'immunizzazione dello spazio urbano per prevenire la diffusione del vaiolo. Non basterà infatti predisporre un protocollo sanitario di inoculazione che protegga i corpi: bisognerà costruire e organizzare lo spazio urbano in modo tale da rendere minima, fino a farla tendere a zero, la possibilità che la malattia possa propagarsi, che la circolazione dei viventi produca danni al corpo sociale e, di conseguenza, allo Stato. La materialità dello spazio – le strade, gli acquedotti, l'ubicazione rispetto ai bacini idrici più vicini, il rapporto con le città confinanti – dovrà replicare punto per punto la funzione che vuole assolvere, tenendo sempre in considerazione lo scopo ultimo del processo di governamentalizzazione, vale a dire l'implementazione dell'apparato statale:

non si tratta più di fissare e delimitare il territorio, ma di permettere le circolazioni, controllarle, distinguere le buone dalle cattive, assicurare in permanenza il movimento, favorire senza interruzioni gli spostamenti da un capo all'altro, ma in maniera tale che i pericoli inerenti a questa circolazione risultino annullati. Non più la sicurezza (*sûreté*) del principe e del suo territorio, ma la sicurezza (*sécurité*) della popolazione e, di conseguenza, di chi la governa.⁷⁵

La governamentalità emerge dunque storicamente come una pratica di securitarizzazione topolitica del movimento circolatorio dei corpi, e questa è forse la più rilevante acquisizione della fenomenologia foucaultiana del rapporto tra spazio e potere.

75 Ivi, p. 57.



OSSESSIONI SPAZIALI

Dopo aver illustrato analiticamente i differenti modi attraverso cui secondo Foucault spazio e potere sono entrati storicamente e concretamente in relazione, è giunto il momento di verificare la portata della riflessione foucaultiana dalla prospettiva di una teoria topolitica.

In primo luogo, Foucault non ha solamente ricostruito la complessa fenomenologia di questo rapporto, ma ne ha altresì indagato la storicità. La concettualizzazione dei differenti paradigmi (sovrano, disciplinare, biopolitico) è sempre fondata da Foucault sull'analisi della materialità storica del loro darsi nel mondo. Solamente a partire da questa concretezza storica – che lo avvicina paradossalmente a un pensatore come Carl Schmitt per il quale, come ha scritto Jacob Taubes, “qualunque cosa l'uomo faccia o dica, lo fa nel tempo”¹ – Foucault ha potuto elaborare un'analisi del potere che prendesse in considerazione l'organizzazione storica e materiale dei rapporti tra spazio e potere. Tuttavia, a differenza di Schmitt, l'analisi di Foucault si muove all'interno di un programma di ricerca che rifiuta senza appello la prospettiva teologico-politica, che è viceversa il punto dirimente della prospettiva filosofica schmittiana. Concependo il potere – e, dunque, la sua spazializzazione – in termini puramente immanenti, Foucault ha avuto buon gioco nel mostrare come i differenti paradigmi che emergono dall'analisi genealogica non possono essere pensati nella forma di reciproci superamenti. Nella prospettiva filosofica schmittiana l'apparato statale rimane, a partire dalla *Raumrevolution* moderna che ne costituisce la matrice originaria, la costante della modernità politica. Questo implica che la modernità si definisce tale a partire dalla sua organizzazione spaziale e politica nella forma statale. Il *nomos* del moderno è lo Stato, ossia: lo Stato è l'unità di ordinamento e localizzazione che domina l'epoca moderna. Il corollario logico di questa tesi è che modernità e forma statale condividono

1 J. Taubes, *Da una disputa intorno a Carl Schmitt* (1986), in Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 70.

non solo lo stesso orizzonte storico, ma anche il medesimo destino. La crisi del moderno coincide con la crisi della forma statale, e viceversa.

La prospettiva foucaultiana certo complica moltissimo la ricostruzione storico-teorica fornita da Schmitt in *Der Nomos der Erde*. In Foucault infatti il rapporto fra spazio e potere si moltiplica, si dispiega e si esprime in formazioni storiche differenziate, variabili, che risultano talvolta perfettamente co-estese. Se per Schmitt nel prevalere dei poteri indiretti su quelli diretti si può scorgere la malattia mortale del moderno e dello Stato, Foucault ci permette di pensare la modernità come una complessa e problematica sovrapposizione di queste forme differenti di esercizio del potere. Il contributo fondamentale dell'analisi foucaultiana dunque non consiste nel mostrare l'inefficacia o addirittura la scomparsa degli apparati statali, delle istituzioni, degli ordinamenti giuridici – per dirla con una formula: della dimensione macropolitica –, bensì nel sottolineare come sia possibile e opportuno analizzare il loro emergere in epoca moderna non riferendoci unicamente alla logica descritta dalle rappresentazioni filosofiche dell'epoca, quanto piuttosto al modo attraverso cui, concretamente, molteplici strategie sono state perseguite per rispondere a logiche differenti, dando come risultante quel complesso dispositivo topolitico che chiamiamo Stato. Che non è dunque una categoria dello spirito che semplicemente si impone dall'alto attraverso un movimento verticale, bensì la risultante di una multiforme e sfaccettata serie di rapporti di forza e di potere storicamente individuabili, concrezioni delle relazioni fra uomini e uomini, fra uomini e cose, fra uomini e spazi. Relazioni che talvolta il potere statale si è sforzato di monopolizzare – perché organiche e coerenti con la sua struttura unitaria –, talaltra ha violentemente combattuto – perché vettori antitetici rispetto alla unità e solidità della sua macchina e dei suoi apparati.

Quella che abbiamo cercato di mettere in luce, analizzando alcuni punti particolarmente significativi della produzione di Foucault, è l'immagine di una modernità complessa, problematica, stratificata, che con estrema difficoltà si lascia ricondurre sotto l'egida di categorie universali. Piuttosto che far coincidere senza residui lo spazio della modernità con quello degli apparati statali, e dunque il moderno con la logica sovrana, quello che bisogna riconoscere è “un legame di dipendenza delle istituzioni statali dalle pratiche microfisiche”²; un legame che si presenta come “la spiegazione sia della loro sopravvivenza che della loro precarietà strutturale destinata a manifestarsi, anche in modo rovinoso, nei luoghi e nelle congiunture in cui

2 O. Marzocca, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari, 1994, p. 53.

la statalizzazione dell'intera società si rivela al tempo stesso "necessaria" ed impraticabile"³. Le categorie universali (Legge, Stato, Sovranità, Potere) contro cui metodologicamente Foucault prendeva le distanze, sono senza dubbio un prodotto della modernità, della sua dimensione discorsiva e testuale. Negarlo sarebbe non solo ingenuo, ma anche illegittimo. Tale produzione categoriale, tuttavia, va interpretata come un emergere di strutture argomentative, di ordini di discorso, di impianti razionali, a partire sempre da una complessità di rapporti di forza tale da non poter essere inquadrata nella rigida griglia della filosofia politico-giuridica moderna, ossia sovranista e ontologista.

Oltre a ciò, è evidente dall'analisi condotta che anche in Foucault, così come in Schmitt, l'analisi del rapporto tra spazio e potere risulta essenziale al fine di comprendere la modernità e la sua articolazione. Non è una semplice traiettoria di ricerca, ma è il fondamento per la comprensione della modernità e, di conseguenza, del suo eventuale tramonto storico. Se per Schmitt idee politiche e idee spaziali si rimandano costantemente le une alle altre, tanto da rendere impossibile pensare un'immagine spaziale priva di riferimenti politici o un'idea politica che non abbia riferimenti spaziali, allo stesso modo per Foucault non è possibile parlare di potere senza analizzarne la dimensione spaziale, e non è possibile pensare uno spazio materiale che non sia agito da una qualche forma di potere.

Il tema dello spazio-potere come sinolo emerge con particolare chiarezza nell'intervista rilasciata da Foucault nel 1976 alla rivista di studi geografici *Hérodote*. Yves Lacoste, nel corso dell'intervista, sottolinea come nella riflessione di Foucault sia possibile registrare un'ambiguità nei confronti del tema dello spazio geografico. La precisa localizzazione di un fenomeno, infatti, permette sì di studiarne la forma paradigmatica (ad esempio la prigione francese nel XVIII sec.), ma allo stesso tempo obbliga Foucault a spostare lo sguardo anche altrove, determinando quelle che Lacoste chiama "spazializzazioni nebulose e nomadi"⁴. Così Foucault in risposta a Lacoste:

[I]ei tocca un problema di metodo, ma anche un problema di supporto materiale, cioè semplicemente della possibilità per un uomo solo di percorrerlo. In realtà, potrei perfettamente dire: storia della penalità in Francia. Dopotutto è quello che ho fatto, per l'essenziale, con un certo numero di sconfinamenti, di riferimenti, di puntate altrove. Se non lo dico, se lascio fluttuare una specie di

3 *Ibidem.*

4 M. Foucault – Y. Lacoste, *Domande a Michel Foucault sulla geografia* (1976), in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 151.

frontiera vaga, un po' occidentale, un po' nomade, è perché la documentazione su cui ho lavorato va un po' al di là della Francia, perché molto spesso, per comprendere un fenomeno francese sono stato obbligato a riferirmi a qualcosa che accade altrove, che da noi è eventualmente poco esplicito, che è anteriore nel tempo o ha servito da modello.⁵

Nonostante questa sistematica “approssimazione” nello spazializzare processi storico-politici, che suggerirebbe un investimento maggiore sul tempo inteso come dispositivo euristico piuttosto che sullo spazio – e che troverebbe nello studio della temporalità disciplinare fornita in *Sorvegliare e punire* e di cui abbiamo parlato in precedenza una puntuale occorrenza testuale –, Lacoste ha buon gioco nel far notare il ricorso continuo di Foucault a categorie e nozioni geografiche: “questa spazializzazione incerta contrasta con la profusione di metafore spaziali: posizione, spostamento, luogo campo; talvolta anche geografiche: territorio, settore, suolo, orizzonte, arcipelago, geopolitica, regione, paesaggio”⁶. Tuttavia, replica Foucault, nessuna di queste nozioni, a parte quella di arcipelago⁷, ha originariamente a che fare con lo spettro semantico della geografia: territorio, infatti, rimanda a un contesto giuridico e politico, così come la nozione di settore (*domaine*); spostamento e orizzonte sono concetti tattico-strategici; la nozione di campo è economico-giuridica. Eppure, nonostante questo profluvio di cautele, Foucault è disposto a riconoscere che il suo lavoro è segnato da autentiche “ossessioni spaziali”, tant’è che al termine dell’intervista affermerà che “la geografia deve proprio essere al centro di quello di cui mi occupo”⁸.

Che il dispositivo geografico, a causa del suo necessario e costitutivo riferirsi allo spazio fisico, materiale e concreto, costituisca un elemento di primaria importanza per la riflessione di Foucault, è d’altro canto un punto ampiamente recepito dalla letteratura critica⁹. È comunque utile richiamarlo brevemente. Ciò che Foucault intravede nelle metafore spaziali

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 152.

7 Sulla nozione topolitica di arcipelago cfr. M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997; A. Petti, *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

8 M. Foucault – Y. Lacoste, *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, cit., p. 161.

9 Cfr. *Postmodern Geography: Theory and Praxis*, a cura di C. Minca, Blackwell, Oxford, 2001; *Space, knowledge and power. Foucault and geography*, a cura di J.W. Crampton – S. Elden, Ashgate Publishing Limited, Burlington, 2007; *Die Ordnung der Räume. Geographische Forschung im Anschluss am Michel Foucault*, a cura di H. Füller, B. Michel, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2012.

che incessantemente utilizza, e che si rifanno con forza a un immaginario geografico, è la possibilità di spiegare concretamente, ossia nel loro effettivo manifestarsi storico, i complessi rapporti che intercorrono tra potere e sapere. Queste metafore infatti “risultano funzionali alla decifrazione dei rapporti di potere a cui rimandano e alludono, e di cui sono l’effetto”¹⁰. Se prendiamo un esempio molto comune in questo genere di discorsi, ovvero il campo di battaglia, la relazione immanente tra spazio, sapere e potere risulterà immediatamente evidente. Il campo è una porzione di spazio che viene controllata da un insieme di forze, ma è anche la zona che il potere tenderà a produrre, sezionando lo spazio, per potersene impadronire: bisognerà impadronirsi di quel pezzo di territorio perché ciò permetterà di sviluppare una certa tattica di battaglia. Bisognerà agire lo spazio, sezionarlo, compartimentarlo, definirlo, limitarlo, delimitarlo. La nozione di campo, simultaneamente teorica e pratica, deriverà dunque a sua volta da una determinata strategia utilizzata in battaglia, la quale non potrà che essere il risultato di un certo sapere, nella fattispecie del sapere militare¹¹.

La riflessione di Foucault risulta fondamentale per una teoria topolitica in quanto non si interessa alla nozione di spazio in sé, allo spazio *in quanto* spazio, allo spazio della metafisica, allo spazio come forma a priori della conoscenza, quanto piuttosto alla spazialità come “piano di funzionamento concreto delle pratiche”¹², ossia allo spazio come terreno su cui si rende effettivamente possibile l’esercizio del potere. Ciò che Foucault tematizza è allora la necessità di fare i conti con la materialità dello spazio, con la “territorializzazione” delle forme del potere. Lo spazio, da questo punto di vista, rappresenta il trascendentale materiale dell’esercizio del potere; oggetto privilegiato del sapere geografico, esso rappresenta “la condizione di possibilità di ogni sapere, di ogni discorso e di ogni pratica del potere”¹³. Il sapere geografico *anticipa e fonda* gli altri saperi, come possiamo leggere nella *Prefazione a L’anti-Edipo* di Deleuze e Guattari:

ci sarebbe da scrivere tutta una “storia degli spazi” – che sarebbe al tempo stesso una “storia dei poteri” – delle grandi strategie della geopolitica fino alle piccole tattiche dell’habitat, dell’architettura istituzionale, dell’aula o dell’or-

10 M. Tanca, *op. cit.*, p. 195.

11 Meriterebbero in questo senso una seria analisi topolitica i testi degli agrimen-sori romani, i quali per primi – a partire dal *De munitionibus castrorum* di Igino Gromatico – hanno teorizzato il rapporto fra la sicurezza di un campo e la sua articolazione materiale.

12 M. Tanca, *op. cit.*, p. 196.

13 *Ibidem*.

ganizzazione ospedaliera, passando attraverso le installazioni economico-politiche. È sorprendente vedere quanto tempo il problema degli spazi ha impiegato per apparire come problema storico-politico; o lo spazio era rinviato alla “natura” – al dato, alle determinazioni prime, alla “geografia fisica”, ovvero una sorta di falda preistorica; oppure era concepito come luogo di residenza o di espansione di un popolo, di una cultura, di una lingua o di uno stato. Insomma, lo si analizzava o come suolo, o come area; ciò che importava era il sostrato o le frontiere. Solo con Marc Bloch e Fernand Braudel si è sviluppata una storia degli spazi rurali e degli spazi marittimi. Bisogna proseguirla, non dicendosi solamente che lo spazio predetermina una storia che di rimando lo rifonda, e vi si sedimenta. L’ancoraggio spaziale è una forma economico-politica che bisogna studiare dettagliatamente.¹⁴

Una possibile storia degli spazi è immanente a una storia dei poteri perché lo spazio rappresenta il trascendentale materiale che rende possibile il concreto esercizio del potere, permettendo così di verificarne il funzionamento reale effettivo.

Tale nesso ineludibile comporta tutta una serie di conseguenze a livello metodologico e analitico. Esso, infatti, implica che a qualunque forma di esercizio del potere debba corrispondere una determinata forma spaziale. Essa, dunque, risulterà coerente con la razionalità propria di ogni forma politica, funzionale alle sue strategie, adeguata ai suoi oggetti, rispondente alle sue logiche. Il potere non può fare altro che agire materialmente sullo spazio, giacché esso rappresenterà il sostrato materiale entro il quale si dà ogni possibile forma di governo, controllo e dominio dei corpi. L’importanza della riflessione di Foucault consiste allora non soltanto nell’aver insistito sulla materialità e sulla storicità dei rapporti di potere, ma soprattutto nell’aver individuato e sviluppato il fondamento di ogni teoria topolitica: lo spazio rappresenta la grammatica generativa fondamentale di qualunque linguaggio del potere.

14 M. Foucault, *Prefazione*, cit., p. 10.

LA RADICALIZZAZIONE DEL MODERNO



L'AUTOPSIA DEL GELIDO MOSTRO

Dopo aver discusso *via Schmitt* la prospettiva di una fine degli ordinamenti spaziali propri della modernità e della sua immagine del mondo, e dopo aver complicato l'indagine moderna sul rapporto tra spazio e potere attraverso l'analitica e la genealogia foucaultiane, è giunto il momento di misurare la teoria topolitica sul piano del suo assetto contemporaneo.

Dovremo, quindi, ritornare molto brevemente sulla disposizione topolitica statale. Massimo Cacciari in *Geo-filosofia dell'Europa*, il testo che insieme a *Krisis*, a *L'arcipelago* e a *Il potere che frena* disegna la traiettoria maggiormente politica della sua riflessione filosofica¹, ha acutamente rilevato che è il nome stesso, "Stato", "il più gelido di tutti i gelidi mostri" secondo la celebre definizione di Nietzsche², a suggerirne l'implicita mortalità. Stato rimanda infatti inequivocabilmente all'*essere-stato*, all'essere un prodotto sin dalla nascita destinato alla mortalità. Anzi: il suo stesso emergere storico è il segno indelebile e inesorabile del suo destino di morte, un'iscrizione nel tempo della finitudine piuttosto che una materializzazione perfetta dell'Idea o una hegeliana oggettivazione dello Spirito. Il destino dello Stato non è certo l'eternità, quanto piuttosto il tempo storico della finitezza umana, la temporalità caduca delle umane gesta. Lo Stato infatti è una macchina, *machina machinarum*, "dotata di un funzionamento obbiettivo e inesorabile, detentrica di un'autorità assoluta proprio perché del tutto de-personalizzata e de-politicizzata"³. È un artificio, un esperimento ben congeniato dello spirito umano, uno strumento nato dal suo bisogno di sicurezza. "Lo Stato – sottolinea Schmitt – è il risultato

-
- 1 Cfr. M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976; Id., *L'arcipelago*, cit.; Id., *Il potere che frena*, cit.
 - 2 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1891), trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano, 1973, p. 54.
 - 3 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 120.

dell'intelletto umano e dell'umana capacità creativa"⁴. Del suo creatore, l'essere umano, lo Stato condivide il destino mortale. La sua intrinseca storicità non può che condannarlo a essere una cosa finita, destinata come tutte le cose umane a tramontare: "se lo Stato non ha una sua *pietas*, non ha anima. [...] La sua mortalità è perciò evidente nel momento stesso del suo apparire. Esso attualmente esiste come un qualcosa di già passato. Il suo stesso nome, il nome con cui è chiamato in tutte le lingue europee, dichiara non soltanto la sua mortalità, ma, ben di più, il suo *essere-stato*"⁵.

Dunque, lo Stato in quanto forma storica, determinata, concreta, spaziale del modo attraverso cui gli individui co-esistono, è già da sempre inscritto in un destino di morte. Ma questo essere-per-la-morte della forma statale, questa sua ineliminabile creaturale caducità, ha ragioni sia endogene sia esogene. Se lo Stato tramonta non è solo perché soffre sin dal principio di una sorta di malattia autoimmune che, come vedremo immediatamente, germina dal suo stesso essere neutralizzazione del conflitto di tutti contro tutti; lo Stato, mentre si consuma dall'interno, è altresì eroso dall'esterno, da potenze che non appartengono pienamente alla forma statale considerata come unità di ordinamento e localizzazione, ovvero come dispositivo topolitico di organizzazione territoriale dell'esistenza consociata degli essere umani.

Il fattore interno del necessario tramonto statale è l'impossibilità da parte del "gelido mostro" di neutralizzare una volta per tutte le istanze private dei singoli individui. Gli individui, nonostante si consocino sotto il dispositivo statale per evitare il disastro del *bellum omnium contra omnes*, mantengono libertà, aspirazioni e desideri privati. La sovranità statale è infatti un mero apparato esterno alla vita del singolo; la organizza, ma non può penetrarne la mente e il cuore. Mai in Hobbes, il massimo teorico dell'assolutismo sovrano, il mostruoso Leviatano invade lo spazio intimo dell'essere umano. I sentimenti, i desideri, le aspirazioni, i valori, le credenze, restano appannaggio dei singoli individui: il sovrano non può in alcun modo monopolizzarle e farle proprie, giacché non può penetrare fin nelle menti dei soggetti. Può organizzare e articolare la vita in comune, può rendere i comportamenti passibili di punizione, può addirittura tentare di mobilitare le volontà degli individui⁶, ma non può coattivamente costringe-

4 C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 68.

5 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 121.

6 È il caso ad esempio dei mezzi di informazione di regime, centro nevralgico degli stati totalitari; più in generale però, si tratta di riconoscere quelli che Louis Althusser definiva "apparati ideologici di Stato", ossia dispositivi totalizzanti tesi a produrre, soprattutto mediante i sistemi comunicativi ed educativi, cittadini conformi all'ordine statale: "[c]osa impariamo a scuola? Si va più o meno avanti negli

re il soggetto a credere e pensare diversamente da come egli crede e pensa. La società civile, l'insieme dei singoli e non la riconduzione della moltitudine al popolo come movimento di sussunzione degli uomini fuoriusciti dallo stato di natura sotto l'unità statale, attacca da ogni parte la totalità asettica dello Stato, forzandone la struttura e corrodendolo dall'interno⁷. L'individuo così resiste alla potenza dello Stato, gli sfugge⁸. La società civile sovrappone all'unità totale dello Stato, descritta dalla sua forma spaziale univoca, un frazionamento micrologico che coincide con le istanze dei singoli individui e gruppi.

En passant, rileviamo come sia possibile fare dialogare questa prospettiva, che riprende l'interpretazione schmittiana del *Leviatano* di Hobbes⁹, con quell'indagine microfisica sullo Stato moderno condotta da Foucault e analizzata in precedenza; la segmentazione della società civile, che si sovrappone alle strutture statali, ne rappresenta non solamente la possibilità concreta di formazione – giacché, lo ripetiamo, lo Stato non è una categoria dello spirito, ma un prodotto dell'agire umano –, ma anche una radicale “critica materiale” – giacché lo Stato tende a unificare gli individui in un *corpo sovrano* che, viceversa, resta solamente pensabile, o al più ottenibile con l'uso della forza e la coazione, mentre l'appropriazione da parte dello Stato delle menti e dei cuori dei singoli rimane al livello del puro esperimento mentale (altamente distopico) e in esso si esaurisce.

studi, ma si impara in ogni modo a leggere, scrivere, far di conto. [...] Ma accanto ed anche in occasione dell'apprendimento di queste tecniche e di queste cognizioni, si imparano a scuola le “regole” del ben fare, cioè del comportamento che deve tenere a seconda del posto che è destinato ad occupare qualsiasi agente della divisione del lavoro: regole di morale, di coscienza civica e professionale, il che vuole dire, è chiaro, regole del rispetto della divisione tecnico-sociale del lavoro, e in definitiva regole dell'ordine stabilito dal dominio di classe” (L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970), in Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. M.T. Ricci, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 55-56).

- 7 Arjun Appadurai ritiene questa incapacità di gestire le vite dei singoli costitutiva di qualunque formazione statale nazionale: “l'incapacità degli stati nazionali di contenere e definire le vite dei loro cittadini si manifesta palesemente nello sviluppo di economie sommerse, di eserciti e corpi di polizia privati o semiprivati, di nazionalismi secessionisti, e di una serie di organizzazioni non governative che forniscono alternative al controllo nazionale della giustizia e dei mezzi di sussistenza” (A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione* (1996), trad. it. P. Vereni, Raffaello Cortina, Milano, 2012, p. 244).
- 8 L'argomento è molto ben sviluppato in S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- 9 C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 89-102.

A questa crepa interna, peccato originale e adamitico dello Stato, si aggiunge complementariamente una serie di attacchi esterni. Se la linea di dissoluzione interna è in un certo senso necessaria – perché, come abbiamo visto, è implicita nello stesso processo di costruzione della forma statale e nei meccanismi di resilienza dei singoli –, la seconda è un puro dato di fatto della storia dell'umanità, tanto da poter essere pensata come una forma di accelerazione di quel processo di consumazione dello Stato moderno che lo attraversa *ab origine*. La sfera del privato, infatti, intorno al XVIII secolo viene “sottratta allo Stato e consegnata ai poteri ‘liberi’ (cioè incontrollati e invisibili) della ‘società’”¹⁰. L'imporsi di questi poteri liberi e indiretti (*indirekten Gewalten*) è la ragione dell'entrata in crisi topolitica dell'apparato statale prodotto dalla modernità. Lo Stato, pensato come unità di ordinamento e localizzazione, ossia come territorialmente articolato mediante limiti e confini che definiscono le zone di insidenza delle differenti sovranità, è un dispositivo topolitico che tende inesorabilmente a crollare sotto la pressione di istanze sconfinanti che non si lasciano sussumere dalla rigidità spazializzante dell'apparato statale. In questa confusione della dimensione macrologica e di quella micrologica deve essere letta la prospettiva latamente biopolitica e governamentale del pensiero di Schmitt, ossia l'idea che la produzione storica della forma statale non sia solamente inscrivibile in una prospettiva teologico-politica di emanazione dall'alto, gerarchica, verticale, ma è allo stesso tempo produzione dal basso, risultato immanente di rapporti di forza esercitati all'interno della società civile che concorrono a produrre il corpo sovrano¹¹. Un passaggio del saggio di Schmitt sul *Leviatano* di Hobbes è particolarmente significativo a questo proposito:

appartiene all'essenza di un potere indiretto offuscare la inequivoca convergenza di comando statale e rischio politico, di potere e responsabilità, di protezione e obbedienza: così, grazie all'irresponsabilità di un dominio soltanto indiretto – ma non per questo meno intenso – si ottengono tutti i vantaggi del potere politico e se ne evitano i rischi. Questo tipico metodo indiretto *à deux mains* permise ai poteri indiretti di presentare la propria azione come qualcosa di diverso dalla politica, cioè come religione, cultura, economia o come faccenda privata, e tuttavia di sfruttare a proprio tornaconto tutti i vantaggi della

10 Ivi, p. 116.

11 Per un possibile confronto serrato fra Schmitt e Foucault si veda C.B. Newswander, *Foucauldian Power and Schmittian Politics*, “Administration & Society”, 43 (V), 2011, pp. 537-560.

statualità. Così i poteri indiretti poterono lottare contro il Leviatano e al contempo se ne poterono servire, finché non ebbero distrutto la grande macchina.¹²

Si badi bene: la coesistenza al livello statale di queste differenti istanze – economico/politico, *potestates directae/indirectae* – non è affatto contraddittoria, come non era contraddittoria la sovrapposizione di differenti forme topolitiche nell'analisi foucaultiana della modernità. Non ci sembra dunque legittimo definire la modernità contraddittoria, come è stato altrove e da altri sostenuto¹³. D'altro canto, non potrebbe esserlo in linea di principio. Parlare di contraddizione sarebbe una pura mistificazione linguistica e concettuale, poiché la contraddizione non è altro che una stortura del ragionamento logico (dianoetico), che coincide con un'identificazione di una proposizione con il suo contrario. Se la contraddizione appartiene al dominio del ragionamento logico, allora essa non si dà nell'ordine delle cose – che è separato dal dominio linguistico, lo eccede e ne è indipendente –, poiché l'ordine delle cose non è altro che il manifestarsi storico di una serie di eventi. Se la modernità ha visto coesistere istanze e logiche *apparentemente* contraddittorie, non è certo perché fosse *in sé* e *per sé* contraddittoria, ma perché analizzandola è stata appiattita su una concezione semplicistica che esclude ogni possibile complicazione e problematizzazione dell'idea classica di moderno che abbiamo ereditato. La modernità è complessa e problematica, ma in quanto processo storico, ossia in quanto realizzazione concreta e storica di una serie di eventi che per ragioni analitiche sussumiamo sotto un'etichetta, non è affatto contraddittoria: al massimo, contraddittorio è il modo in cui tentiamo di astrarla nella forma del concetto. Pensare diversamente, ossia pensare che un evento possa essere *in sé* contraddittorio, significherebbe assegnare alla datità storica proprietà che appartengono interamente all'universo linguistico del vivente uomo.

In ogni caso, l'eziologia della malattia del moderno proposta da Cacciari sulla scia di Schmitt sembra implicitamente condurre a una forma di "autopsia" della modernità stessa. Se è vero che il combinarsi di spinte interne ed esterne porta necessariamente allo sfaldamento del *nomos* moderno, allora l'unica operazione possibile a questo punto sembra essere una genealogia nietzscheana del gelido mostro, nel senso che di un corpo morto quale è il moderno è possibile solamente organizzarne l'autopsia. In

12 C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 116.

13 Cfr. T. Mitchell, *The Stage of Modernity*, in *Questions of Modernity. Contradictions of Modernity*, a cura di T. Mitchell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, pp. 1-34.

effetti, ciò che sembra tramontare nell'epoca del dominio dell'economico e del tecnico, metonimie dei poteri indiretti avversati già da Hobbes e ostracizzati da Schmitt, è la possibilità che la forma di vita consociata degli uomini si dia nella forma di "un *nomos* territorialmente definito"¹⁴, ossia nella forma di un *pluriverso* statale¹⁵. A questo *pluriverso* si contrappone punto per punto il movimento totalizzante dell'*universo*; vale a dire, la creazione di uno spazio perfettamente liscio, solcabile dalle potenze sconfinanti dell'economia, del mercato globale e della tecnica. Come sottolinea Schmitt in *Der Nomos der Erde*, la "logica dell'economia di mercato e del commercio mondiale" è la "piena soppressione di ogni distinzione specificamente territoriale"¹⁶. Essi, infatti, funzionano pienamente solo in presenza di condizioni che rendano possibile la circolazione all'interno di uno spazio liscio, privo di confini, di barriere. Questo spazio viene dunque a configurarsi come la condizione a priori, il trascendentale materiale di quel furibondo via vai di merci e capitali che definisce il mercato, e in particolare quella forma contemporanea, immateriale ed eterea dell'economico che è la finanza. Al pluriverso delle formazioni statali si contrappone dunque, in un movimento dialettico che non si lascia ricondurre a una sintesi ulteriore – non è, per usare una formula, un movimento hegeliano, bensì è la cristallizzazione di una conflittualità non ulteriormente risolvibile –, l'universalizzazione dell'economia e della tecnica. E il risultato di questa autopsia è apparentemente una sentenza senza appello, già pronunciata da Schmitt in *Il concetto di 'politico'*: "universalità dovrebbe significare piena spolticizzazione e quindi, in primo luogo almeno, il conseguente *venir meno degli Stati*"¹⁷.

Ciò che ci interessa maggiormente di questa dialettica non risolvibile, non sintetizzabile, è il suo imporsi come questione esplicitamente trascendentale. Il dominio dell'economico su ogni aspetto del reale¹⁸, cui assistiamo quotidianamente e che solamente con molte acrobazie sofisticate può essere in buona fede negato, necessita, proprio perché la relazione fra spazio e potere è il modo attraverso cui concretamente si organizzano le vite degli uomini nella loro forma consociata, di uno spazio che lo renda

14 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 126.

15 Sul tema del pluriverso in Schmitt si veda il bel saggio di C. Resta, *Stato mondiale o "nomos" della terra*, cit.

16 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 275.

17 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 141.

18 Per una concettualizzazione filosofica del processo di progressiva bioeconomicizzazione della vita si veda l'importante lavoro di L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

possibile, che ne costituisca il trascendentale materiale. “Il linguaggio vittorioso dell’economia e della tecnica – scrive ancora Cacciari – esige un unico spazio, un unico *concetto* di spazio, come *forma a priori*, “libera” da ogni differenza di luogo”¹⁹. Solo in virtù di questa de-statalizzazione dello spazio globale è pensabile “un universalismo globale, senza dimensione spaziale [...], un commercio e un mercato mondiale liberi, con libera circolazione dell’oro, del capitale e del lavoro”²⁰. Il capitalismo a trazione neoliberale, insomma, ossia la classificazione di ogni aspetto della vita dei soggetti e degli stati in una griglia di rendimento economico²¹, ha bisogno per realizzarsi di uno spazio globale universale, libero dagli impedimenti della forma-Stato come argine allo sconfinamento delle *potestates indirectae* dell’economia e della tecnica. L’imporsi del razionalismo economico come modalità di valutazione delle vite; il pieno dispiegamento delle logiche capitalistiche; la riduzione di ogni cosa a merce; tutto ciò può realizzarsi solamente in uno spazio globale perfettamente liscio, fluido, marittimo e oceanico, i cui unici confini sono le traiettorie sempre mutevoli e variabili disegnate da merci, capitali e corpi. L’unico universalismo possibile, da questo punto di vista, è quello dell’economia di mercato capitalistica²², della globalizzazione irreflessa.

Il trionfo della dimensione economica e tecnica su ogni aspetto della realtà è stato chiamato in molti modi, facendo costantemente riferimento alla spazialità implicita e trascendentale di questo processo e, potremmo dire, alla sua grana “metafisica”²³: globalizzazione, mondializzazione, unità del

19 M. Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, cit., p. 126.

20 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 298.

21 Per una critica serrata della bioeconomia implicita nel pensiero e nelle pratiche neoliberali cfr. W. Davies, *The Limits of Neoliberalism. Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, SAGE, Los Angeles, 2014.

22 “Se non c’è uno Stato democratico universale, malgrado il sogno della fondazione filosofica tedesca, è perché la sola cosa che sia universale nel capitalismo è il mercato” (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 99).

23 È stato Ernst Jünger, in particolare nel suo testo più celebre, *Der Arbeiter*, a intuire come questo processo di unificazione planetaria – che secondo lui coincide con l’imporsi globale del nichilismo della tecnica – implicasse una prospettiva esplicitamente metafisica ossia, nei suoi termini, una riconduzione dell’intero reale al monopolio del Lavoro. Essendo il Lavoro ciò che unisce metafisicamente il mondo, tutto ciò che si darà in esso dovrà essere concepito come operosità: “non può esistere nulla che non sia concepito come lavoro” (E. Jünger, *L’operaio. Dominio e forma* (1981), trad. it. Q. Principe, Longanesi, Milano, 1984, p. 62). Il Lavoro, e con esso l’avanzata della tecnica sfruttata dall’Operaio (in maiuscolo in quanto figura metafisica e non singolo individuo storico) per diventare padrone assoluto del mondo, sono dunque per Jünger ciò che “si rivela come il vero agente

mondo, unificazione planetaria²⁴. Queste espressioni sono tentativi di catturare l'immagine del mondo prodottasi dopo la consumazione delle strutture del moderno in seguito al venir meno dei suoi processi di ordinamento e localizzazione. Tali modalità di rappresentazione del processo di unificazione del globo terracqueo si sforzano di rappresentare non solamente le nuove immagini e conformazioni spaziali dell'epoca contemporanea, ma indicano allo stesso tempo quei mutamenti paradigmatici nelle strategie di esercizio del potere che, con l'esaurirsi delle grandi guerre e alla vigilia dello scontro epocale fra blocco statunitense e blocco sovietico²⁵, agiscono su uno spazio reso oramai sostanzialmente unitario dalla spinta delle sconfiniate e sconfinanti potenze economiche e tecnologiche. Il "punto di equilibrio", come lo chiamava Ernst Jünger, nel processo che spinge verso un "ordinamento planetario o globale"²⁶, non è più dato dai poteri diretti del politico, bensì da quelli indiretti che rendono possibile lo spazio del trionfo della razionalità economica.

di una unificazione su scala planetaria che annulla confini e differenze, per tutto uniformare ad uno spazio omogeneo e vuoto, così inquietantemente simile a un deserto" (C. Resta, *Mondializzazione e nichilismo: Ernst Jünger e Carl Schmitt*, in Ead., *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 37). Sul rapporto fra Schmitt e Jünger cfr. M. Tielke, *Der stille Bürgerkrieg. Ernest Jünger und Carl Schmitt im Dritten Reich*, Landtverlag, Berlin, 2007.

- 24 La letteratura su questo tema è intrattenibile. Si vedano almeno i seguenti testi, che riteniamo essere un buon sunto del mare magnum della letteratura sulla globalizzazione-mondializzazione: D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2006; G. Wackermann, *La mondialisation. Approche géographique*, Ellipses, Paris, 2006; B. Axford, *Theories of Globalization*, Polity, Cambridge, 2013 (questo saggio in particolare offre un'aggiornata ricognizione delle diverse teorie della globalizzazione da un punto di vista rigorosamente transdisciplinare); T.H. Eriksen, *Globalization: the Key Concepts*, Bloomsbury Academic, London-New York, 2014.
- 25 "[Vi è] un'indiscutibile tendenza dell'epoca all'unità globale. Lo stesso dualismo della guerra fredda non era che transizione verso tale unità, transizione dall'epoca della contrapposizione ideologica radicale alla 'risoluzione' del conflitto in concorrenza per il controllo dei mercati. L'immagine del mondo, infatti, che animava i due imperi era del tutto analoga. Eredi entrambi della definitiva separazione tra ordine e luogo, liquidatori entrambi di ogni carattere della "vorglobale Zeit" in nome dei valutati della Tecnica, il loro confronto [...] non poteva concludersi che con l'affermazione del 'duellante' in grado di rappresentare tale immagine del mondo nel modo più coerente, più economico" (M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp. 127-128).
- 26 E. Jünger, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione* (1980), trad. it. A. Iadicco, Guanda, Parma, 1998, p. 40.

Di questo ulteriore cambiamento paradigmatico, di questa nuova forma topolitica del mondo, troviamo già traccia nello scambio epistolare che ha visto protagonisti negli anni Cinquanta del secolo scorso Alexandre Kojève e Carl Schmitt. Il tema dell'elegante diatriba fra i due è quale forma assuma nell'epoca del dominio planetario l'articolazione della triplice accezione del *nomos* (appropriazione, produzione, distribuzione). Ricostruiamola nel dettaglio.

Il saggio *Nehmen/Teilen/Weiden* è l'occasione per Schmitt di tornare a discutere della nozione di appropriazione, e ribattere alle obiezioni mosse da Kojève. Mentre infatti per Kojève in un mondo in cui il capitalismo opera in maniera essenzialmente distributiva non è più possibile alcuna appropriazione, per Schmitt la presa di possesso rimane la "mossa" (nel senso letterale di movimento, di azione sullo spazio) originaria attraverso cui il *nomos* si istituisce. All'origine dei rapporti economici di produzione che si sostanziano nei diversi stadi dell'economia capitalista vi è sempre una mano che prende, una cattura originaria. La nozione elaborata da Kojève di capitalismo distributore, che prevede una riduzione della triplicità del *nomos* all'unico stadio del *Weiden* e un conseguente appagamento (*Zufriedenheit*) animalesco – sulla scia della famosa nota a Hegel sulla fine della storia nella seconda edizione della sua *Introduction à la lecture de Hegel*²⁷ –, viene rifiutata senza appello da Schmitt. Ai modi cortesi del carteggio ("Non posso privarla della mia risposta. [...] Io temo (e vedo) che l'appropriazione non è ancora terminata"²⁸), altrove Schmitt sostituisce una vena ironica e sprezzante, sintomatica di uno iato teorico fra i due che il galateo accademico certo non può colmare.

Sia dunque il saggio *Nehmen/Teilen/Weiden*. Qui Schmitt declassa la dottrina kojéviana al rango di pura dogmatica teologica:

27 "La fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruento. E anche la scomparsa della *Filosofia*; infatti, l'uomo, non cambiando più sé stesso in maniera essenziale, non ha più ragione di cambiare in principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé" (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947), trad. it. G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996 p. 541). Su Kojève e la fine della storia cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 113-161.

28 A. Kojève – C. Schmitt, *Carteggio* (1955-1960), "Filosofia politica", 2, 2003, p. 194 (trad. it. C. Altini).

[e]gli [Kojève] intendeva così dire che il capitalismo moderno, tendenzialmente illuminato, che è intento all'aumento della forza d'acquisto dei lavoratori e allo sviluppo industriale dei paesi sottosviluppati, significa ormai qualcosa di sostanzialmente diverso dal capitalismo solo appropriatore a cui si riferiva Marx. Bisogna però ricordare a Kojève che non può esservi nessun uomo capace di dare ciò che, in un modo o nell'altro, non abbia preso. Solo un Dio che crei il mondo dal nulla può dare senza prendere, e anch'egli solo nell'ambito del mondo da lui creato a partire da quel nulla.²⁹

Non fondandosi sulla predazione originaria, sulla logica di “accumulazione primitiva” (per dirla con Marx³⁰), lo stadio epocale di capitalismo distributore teorizzato da Kojève si presenta come il corrispettivo economico-politico della *creatio ex nihilo*. Ma questa pura trasposizione di un impianto teologico in uno economico-politico è fallace, perché le logiche del primo non combaciano punto per punto con quelle del secondo. Il punto fondamentale della critica schmittiana alla tesi di Kojève è la necessità di concepire il *nomos*, in quanto forma storica di articolazione dello spazio, a partire da un movimento reale ed effettivo. La logica del *nomos* è ferrea: per distribuire e produrre, bisogna prima prendere. La mano che distribuisce è la stessa che ha in precedenza preso; può dunque distribuire solo se ha innanzitutto preso. La *Landnahme* quindi ha una priorità non solo storica, ma financo logica sulle altre forme del *nomos*³¹. E anche nel caso in cui si immaginasse, come abbiamo suggerito poc'anzi se pur forma di accenno, questa presa originaria nella forma di un'originaria accumulazione primitiva à la Marx, relegata ossia al passato “moderno” dell'attuale fase capitalista (un passato che è però pur sempre storico, concreto, materiale, ossia scontro effettivo e reale fra forze), essa in ogni caso informerebbe le fasi successive del processo di organizzazione dello spazio e le forme economiche che in esso agiscono.

Se non ci si vuole abbandonare alla prospettiva kojèviana, bisogna dunque capire in che modo, in un'epoca di profondi cambiamenti delle relazioni sociali ed economiche dettati dal pieno dispiegamento delle logiche

29 C. Schmitt, *Appropriazione, divisione, produzione*, cit., p. 312.

30 Un'ipotesi interpretativa di tal fatta è sviluppata in G. Walker, *Primitive Accumulation and the Formation of Difference: On Marx and Schmitt*, “Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society”, 23 (III), 2011, pp. 384-404. In generale, su Schmitt lettore di Marx rimane indispensabile il saggio di J.E. Dotti, *From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx*, in *The Challenge of Carl Schmitt*, a cura di C. Mouffe, Verso, London & New York, 1999.

31 Sul punto rimandiamo al nostro *L'occupazione dello spazio e la presa di possesso. Carl Schmitt e Immanuel Kant*, “Filosofia politica”, 2, 2017, pp. 235-252.

indirectae del capitale, il *nomos* continui ad agire e in quali forme esso si manifesti. La posta in gioco di questa disputa è capire quale sia il nuovo *nomos* della terra una volta declinati i Leviatani moderni, ossia quale sia il *nomos*, la disposizione topolitica, propria dell'epoca contemporanea; e se, in ultima istanza, una forma di *nomos* sia ancora possibile, se sia cioè ancora pensabile un rapporto armonico tra la dimensione spaziale e quella politica, se ordinamento e localizzazione siano ancora possibili. Dalla prospettiva di Kojève, lettore attentissimo di Hegel, non potremmo che riconoscere il tramonto della forma statale sovrana, ossia di quello specifico *nomos* prodotto dalla modernità europea. La storia *finisce* perché si *compie*; nel suo compimento, annulla tutte le distinzioni e contraddizioni che avevano accompagnato il movimento del concetto nel suo divenire storico. La storia si compie perché non si dà più possibilità di opporre qualcosa all'essere, di far cioè intervenire il negativo nella storia. Ma senza l'affermazione del negativo – che è, secondo Kojève, ciò che definisce l'umano in Hegel e, dunque, ciò che lo “condanna” a una vita animalesca una volta compiuta la Storia: da qui il tema poc'anzi accennato dell'appagamento animalesco che connota la dimensione post-umana propria della fine della storia –, non vi è nemmeno possibilità di storia, giacché la storia è proprio il continuo movimento dialettico che procede mediante il superamento della negazione. Fuori dal linguaggio hegeliano che informa tutto il lessico kojèviano, ciò che bisognerebbe concettualizzare – ossia il portato filosofico di questa analisi – è il riassetto della forma politica statale in un'epoca di crisi profonda della sovranità e delle sue fondamenta spaziali. La sfida che Kojève lancia a Schmitt, e che si potrebbe riassumere nello sforzo del politologo tedesco di cercare il nuovo *nomos* della terra una volta tramontata l'epoca moderna, è la stessa con cui dobbiamo confrontarci tuttora, nell'epoca dell'apparente perdita di qualunque configurazione territoriale non solo della forma politica statale, ma della stessa esistenza dei viventi, sempre più deterritorializzati e privati di un autentico radicamento³².

Da questo punto di vista, la domanda posta da Kojève a Schmitt nel loro scambio epistolare risulta decisiva: “esistono ancora Stati nel senso proprio della parola, cioè governi che sono qualcosa di diverso dalle amministrazioni e politica=guerra che sia qualcosa di più della polizia?”³³. Detto diversamente: esiste ancora la possibilità della negazione, e dunque di una

32 Tra i molti contributi sul tema, si veda a titolo di esempio il recente saggio di E. Dickinson, *Globalization and Migration. A World in Motion*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2017.

33 A. Kojève – C. Schmitt, *Carteggio*, cit., p. 189.

nuova oggettivazione storica dello Spirito, di una nuova disposizione topologica del mondo, di una nuova immagine politica del mondo?

È appena il caso di rilevare che Kojève pone ironicamente la questione. Infatti, nel suo progetto per una ripartizione imperiale del mondo, allo Stato si sostituisce “una semplice amministrazione economica e sociale, se non di polizia, messa a disposizione e al servizio della ‘società’”³⁴. Le distinzioni propriamente moderne, come quella fondamentale fra *Politik* e *Polizei*, o quella fra *Regierungen* e *Verwaltungen*, sono dunque ormai venute meno, e l’individuo si ritrova spaesato in un mondo di cui ha perso ogni possibile coordinata; un mondo disordinato, nel quale cioè ordinamento e localizzazione risultano strutturalmente disarticolati. Le conseguenze di questo collasso delle distinzioni prodotte nella modernità sono molteplici, generalmente raggruppate sotto la nozione di “stato di polizia”, ovvero di un’organizzazione dei rapporti umani esperita nella forma poliziesca del controllo e dell’ordine, una radicale impossibilità di pensare una negatività – ad esempio: una rivoluzione violenta, una forma di resistenza³⁵ – che riconfiguri l’ordine delle cose, la partizione sensibile del mondo. Letto attraverso queste lenti concettuali, lo stato di polizia di cui parla Kojève è dunque una forma di estensione globale del caso eccezionale – che già nei testi di Adam Smith, come abbiamo visto, definiva le prerogative della polizia – a norma, a regola. Walter Benjamin aveva concettualizzato questo movimento nella celebre formula proposta in *Über den Begriff der Geschichte* secondo cui “lo stato d’emergenza in cui viviamo è la regola”³⁶; Schmitt, dal canto suo – e dal quale Benjamin aveva senza dubbio di sorta ripreso il concetto di *Ausnahmezustand*, se pur in guisa politica differente –, introduceva il concetto di “polizia mondiale”, o “polizia internazionale” per identificare questa forma poliziesca di saturazione dello spazio politico. Ma entrambi, pur nella diversità dei linguaggi, guardavano al medesimo orizzonte storico, e paradossalmente – se pensiamo alle rispettive biografie – ne proponevano interpretazioni certo non compatibili, ma quantomeno comparabili.

34 A. Kojève, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (17 agosto 1945)*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano, 2004, p. 169.

35 L'impossibilità della resistenza rende logicamente impossibile il politico, giacché “la volontà politica di autonomia non può realizzarsi se non incontrando e superando delle resistenze” (ivi, p. 192).

36 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus*, cit., p. 79. Per una radicalizzazione della tesi di Benjamin sul divenire regola dell'eccezione cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit.

La distinzione fra politica e polizia, sviluppata in particolare dalla filosofia politica contemporanea, merita qualche parola in più. Abbiamo visto la centralità di questa distinzione in Foucault, in particolare per quanto riguarda il ruolo della *police* – che non va assolutamente confusa con quella “burocrazia con il manganello”³⁷ di cui parla, fra gli altri, David Graeber – nel processo di governamentalizzazione dello Stato moderno. Fra i teorici contemporanei, il tentativo di ripensare il legame fra politica e polizia e di stabilirlo come la vera posta in gioco delle relazioni consociative fra gli esseri umani è stato al centro dell’importante riflessione di Jacques Rancière. Lungo tutta la sua opera, ma specialmente nel suo testo fondamentale, *La Méésentente*, Rancière ha cercato di mostrare per quale motivo non sia possibile far coincidere il politico e il poliziesco. Essi infatti fanno riferimento a dimensioni differenti dell’agire umano e della messa in forma dei rapporti fra esseri umani. Nel caso della politica, si tratta sempre di riarticolare in maniera differente un determinato stato del mondo. La politica è un gesto di riconfigurazione dell’ordine, di stravolgimento delle condizioni materiali di esistenza, di redistribuzione dei ruoli sociali e di rinnovamento delle gerarchie. “L’attività politica – scrive Rancière – è quell’attività che sposta un corpo dal luogo che gli era stato assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove ne risuonava solo l’eco, fa sentire come discorso ciò che era inteso soltanto come rumore”³⁸. Se la politica è riallocazione dei corpi e delle strutture gerarchiche che li catturano, la polizia è viceversa il mantenimento di quelle stesse gerarchie. Se la politica è intrinsecamente rivoluzionaria, la polizia è necessariamente reazionaria. La polizia tuttavia, argomenta Rancière, non deve essere semplicemente appiattita sull’uso della forza al fine di mantenere le cose così come stanno. Essa, piuttosto, è tesa a impedire che la configurazione del mondo muti, in reazione alla politica che tende a ridisegnarla continuamente, a “rompere la configurazione del sensibile”³⁹. La polizia è “un disciplinamento dei corpi che definisce la pluralità tra i modi del fare, i modi dell’essere e i modi del dire, che fa sì che determinati corpi siano assegnati per via del loro nome a un determinato posto e a una determinata funzione; è un ordine del visibile

37 Cfr. D. Graeber, *Oltre il potere e la burocrazia. L’immaginazione contro la violenza, l’ignoranza e la stupidità*, trad. it. D. Prunetti, elèuthera, Milano, 2013.

38 J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), trad. it. B. Magni, Meltemi, Roma, 2007, pp. 48-49.

39 Ivi, p. 48. Su questo punto si veda anche dello stesso autore *La partizione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. F. Carili, DeriveApprodi, Roma, 2016.

e del dicibile che fa sì che un'attività sia visibile e un'altra non lo sia, che una certa parola venga intesa come discorso e un'altra come rumore⁴⁰. La politica è dunque una messa in crisi della logica poliziesca, nel senso che "l'attività politica è sempre un modo di manifestarsi che decostruisce le pluralità sensibili dell'ordine poliziesco"⁴¹.

Se prendiamo per buona questa distinzione fra politica e polizia applicandola alla diagnosi schmittiana, allora lo stadio successivo al venire meno dell'impianto moderno non potrà che essere la produzione di configurazioni dell'ordine del mondo che negano la possibilità stessa di una loro modifica. La sostituzione della politica mondiale con una polizia globale viene così a coincidere con un vero e proprio "mutamento antropologico", per usare una magnifica espressione di Pasolini. Se è l'intera configurazione globale a venire riarticolata, anche l'uomo – che è ad essa immanente e che la produce attivamente – non potrà che risulterne profondamente modificato. Da qui il fascino, l'interesse e anche la carica conflittuale di Schmitt per la prospettiva kojèviana di una fine della storia; ossia, lo sforzo di resistervi.

La posta in gioco di questa resistenza è presto spiegata: se l'unico modo di pensare la forma spaziale assunta dal politico fosse lo Stato, una volta venuto meno quest'ultimo, rimarrebbe unicamente il poliziesco come modalità di amministrazione dei rapporti umani, che a questo punto però cesserebbero logicamente di essere rapporti politici! Schmitt prosegue questa linea argomentativa; portando la linea kojèviana all'estremo, si spinge a sostenere che il nuovo stadio dell'esistenza umana dovrebbe a questo punto essere animalesco. Il carattere animalesco della nuova umanità però va inteso nel senso proposto dalla zoologia filosofica di von Uexküll, che Schmitt probabilmente conosce via Heidegger: la zecca studiata da von Uexküll è perfettamente appagata dalla sua *Umwelt*, al punto tale da coincidere perfettamente con essa⁴². L'unico rapporto che la zecca esperisce con il mondo esterno è quello reso possibile dal riconoscimento dell'acido

40 Id., *Il disaccordo*, cit., p. 48.

41 Ivi, p. 49.

42 Cfr. J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1933), trad. it. M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010. Se vi è un interesse per la prospettiva animale nel pensiero di Schmitt, esso non può che derivare dalla lettura di Heidegger, con il quale il politologo tedesco intrattenne un breve scambio epistolare. Heidegger affronta l'etologia uexkülliana in *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930), trad. it. P. Coriando, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005. Sull'interpretazione heideggeriana di von Uexküll cfr. G. Agamben, *L'aperto*, cit.

butirrico presente negli animali a sangue caldo. Il mondo della zecca, il suo “ambiente” per essere più precisi, si esaurisce interamente in questo rapporto con gli apparati secretori dei mammiferi.

Allo stesso modo, l'umanità che Schmitt contempla una volta venuta meno la possibilità di organizzare politicamente i rapporti intersoggettivi è paga di ciò che ha, e non potrebbe essere altrimenti giacché la politica è, come abbiamo visto attraverso Rancière, la possibilità di riconfigurare e riorganizzare l'ambiente del vivente. Eliminata questa possibilità, l'uomo può solamente accontentarsi di ciò che già ha, del mondo così com'è. Deve, cioè, smettere di essere l'animale politico che il pensiero antico pensava che fosse, come risuona nella formula aristotelica dell'uomo come *politikòn zôon*⁴³. Il mondo, stando così le cose, non può che risolversi in una dimensione “poliziesca”: “la *politica mondiale* giunge alla fine e si trasforma in *polizia mondiale* – un dubbio progresso”⁴⁴ commenterà sarcasticamente Schmitt in uno dei suoi ultimi lavori. La fine della *Weltpolitik* si configura a questo punto come la condizione di possibilità dello stanziamento di una polizia delle piccole cose estesa su scala globale – e dunque, per converso, della produzione di uno spazio globale, di un'unità del mondo –, con tutte le conseguenze che sulla distinzione amico-nemico – ovvero sul criterio originario di riconoscimento del politico – questo processo implica⁴⁵.

Dovrebbe apparire a questo punto più chiaro un passaggio ostico e negletto dalla critica di un breve saggio, *Nomos – Presa di possesso – Nome*. Qui Schmitt paragona il nuovo stadio dell'umano a uno sciame di api. La riconfigurazione della triplice articolazione del *nomos* produce non solo nuovi spazi, non solo nuove forme di rapporti economici di produzione, ma financo un nuovo essere umano, un nuovo “tipo” umano:

43 “L'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e chi non vive in una città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo” (Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano, 2008, 1253a).

44 C. Schmitt, *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica* (1978), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 463 (corsivo dell'autore).

45 Commenta giustamente Emanuele Castrucci nella postfazione all'edizione italiana di *Der Nomos der Erde*: “La riduzione della politica mondiale a polizia internazionale ha il suo rovescio nel riconoscimento che il nemico, il disumano, cresce in noi stessi e che il rapporto amico/nemico tende a riprodursi comunque, avendo l'ostilità una propria consistenza ontologica, destinata ad esprimersi in leggi proprie” (E. Castrucci, *La ricerca del Nomos*, in C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 442).

la rivoluzione industriale porta ad un aumento smisurato della produzione; a seguito dell'aumento della produzione, il prendere diventa fuori moda e perfino criminale; anche dividere non è più un problema al cospetto della sovrabbondanza; resta dunque solo il pascolare, solo ancora la facile felicità del puro consumo. Guerre e crisi non ci sono più perché la produzione sfrenata non sarà più parziale e unilaterale ma totale e globale. In altre parole: l'umanità avrebbe finalmente trovato la sua formula, così come l'ape ha trovato la sua nell'arnia. Le cose si governano da sé; l'umanità incontra sé stessa; la migrazione nel deserto dell'alienazione è alla fine. In un mondo creato da uomini per uomini – e qualche volta purtroppo anche contro uomini – l'uomo può dare senza prendere.⁴⁶

Questa nuova forma mostruosa di umanità può essere pensata solo all'interno di una prospettiva che concettualizza la storia come già compiuta – prospettiva che, come abbiamo ricordato, giunge a Kojève e a Schmitt via Hegel –, che considera come definitivo lo sfaldamento della forma-Stato – che, bisogna sottolinearlo, può essere considerato “forma” solo a patto di essere pensato come una modalità concreta di organizzazione dello spazio entro il quale l'apparato statale si dispiega.

Abbiamo già rilevato che l'orizzonte storico di questo venir meno del gelido mostro tende a essere letto come l'inevitabile processo di unificazione dello spazio globale. Tuttavia – e qui posizioniamo la nostra distanza rispetto a questa messe di diagnosi sulla fine della storia, la fine dello Stato, la fine della sovranità –, che questo processo sia necessario, è un mero postulato. Assumerlo assiomaticamente significherebbe inscrivere nello spazio un movimento non solo del concetto, ma anche delle forze soggettive che concretamente producono gli spazi in cui agire politicamente. Significherebbe, poiché le cause di consumazione della forma-Stato sono sia esterne sia interne, far coincidere il concreto divenire storico – che è opera umana – con una forma di destino. Ma il destino, comunque lo si intenda, non sembra essere uno strumento di analisi particolarmente esplicativo e proficuo. Schmitt non si fa ingannare dalle sirene della fine della storia, di quello “stato di unità finale che permetterà di eliminare definitivamente i conflitti politici, economici e sociali”⁴⁷. Per lui cogliere e riconoscere la frantumazione della spazialità moderna non significa abbandonarsi senza speranze all'ipotesi di uno spazio unitario, privo di qualunque forma di articolazione territoriale, segmentato unicamente dalle traiettorie di circolazione dei capitali e delle merci. Non vi è alcun destino prescritto, così come non è possibile alcuna profezia, almeno in sede di analisi filosofica. La risposta di Schmitt alla

46 C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 134.

47 A. Kojève, *L'impero latino*, cit., p. 210.

domanda di Kojève punta dunque non solo al riconoscimento della malattia mortale che ha colpito il moderno e la sua espressione politica, spaziale e giuridica, ma anche a tratteggiare una possibile opzione sostitutiva a questo processo di perfetta globalizzazione dello spazio mondiale che viene pensato in una forma destinale, ossia inscritto in un divenire necessario. Certo, la posizione schmittiana è ambigua. Scrive a Kojève: “che lo “Stato” sia alla fine, è vero; questo Dio mortale è morto, non c’è niente da fare”⁴⁸; e, come abbiamo visto in precedenza, in simile guisa aveva sentenziato il tramonto del mondo moderno in *Der Begriff des Politischen*. Tuttavia, Schmitt è convinto che “per quanto piccola possa essere diventata, la nostra Terra non costituisca ancora un’unità di pianificazione (*Planungs-Einheit*)”⁴⁹. Questa ambiguità, che non è risolvibile all’interno dei testi schmittiani, è foriera di possibilità interpretative. Come abbiamo visto nella sezione dedicata alla riflessione topolitica schmittiana, è possibile immaginare elementi di mediazione fra la forma moderna statale e lo spazio liscio dell’unificazione planetaria, che in Schmitt prendono la forma di “grandi spazi”, di *Großräume*. La via di uscita dallo stallo in cui ci si viene a trovare una volta venuto meno il *nomos* del moderno è la riarticolazione dello spazio globale in un sistema multipolare, pluriverso, mediante la formazione di grandi spazi di interesse che riprodurrebbero, su scala planetaria, le medesime logiche conflittuali che avevano reso possibile l’equilibrio del moderno e l’imporsi dello *ius publicum europaeum*. Questa nuova conformazione del mondo, leggiamo in un saggio del 1952, implica “l’equilibrio di una pluralità di grandi spazi che, entrando in relazione, creano un nuovo diritto internazionale, su un nuovo piano e con nuove dimensioni, senza perciò rinnegare alcuni nessi con il diritto internazionale europeo del XVIII e del XIX secolo, anch’esso fondato su un equilibrio di più forze, che determinò la sua struttura”⁵⁰. Questi grandi spazi, insensatamente ricondotti all’epoca di Norimberga a connotazioni biologiste care piuttosto al pensiero nazista, rappresenterebbero secondo Schmitt una riarticolazione del mondo post-moderna, ossia non più eurocentrica, in grado di riprodurre le logiche spaziali del vecchio *nomos*, ossia di consentire una forma e una misura della *Welt*, impedendo l’imporsi dell’anomia e il dilagare delle potenze sconfinanti dell’economia di mercato e della tecnica. “Il grande spazio – commenta Günter Maschke – deve sbarrare il passo a un nichilismo universalistico che distrugge il

48 A. Kojève – C. Schmitt, *Carteggio*, cit., p. 193.

49 *Ibidem*.

50 C. Schmitt, *L’unità del mondo* (1952), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 277.

rapporto tra ordinamento e localizzazione”⁵¹, ossia il sinolo di qualsivoglia *nomos* della terra.

Va comunque rimarcato che la configurazione del mondo nella forma di una ripartizione in grandi spazi rappresenta uno dei punti maggiormente deboli e scientificamente opachi della teoria schmittiana⁵². In particolare, Schmitt non chiarisce mai se essi mantengano o meno un’impostazione statale e, dunque, in che modo intorno a essi possa giuridicamente organizzarsi il conflitto internazionale, la cui limitazione era lo scopo del moderno *nomos* della terra. Senza soffermarci ulteriormente sulla *Großraumtheorie*, è possibile notare tuttavia come essa contempra una logica spaziale della dilatazione del confine, di una smagliatura della trama del globo come insieme di stati. I grandi spazi pensati da Schmitt, a parere di chi scrive, sono da considerarsi come espansioni della forma-Stato. Ma tale espansione, tuttavia, se pensiamo con Schmitt e con Jünger le potenze che hanno eroso il *nomos* della modernità come sconfinite e sconfinanti, come “oceaniche”, non può essere realmente frenata. La loro logica è quella dell’espansione continua. Non può esservi alcuna potenza catecontica, tema su cui Schmitt ha concentrato buona parte della sua energia filosofica, che trattenga e impedisca l’affermarsi di un *Weltstaat*. In questo senso, i grandi spazi rappresenterebbero solamente una fase transitoria del destino di mondializzazione del globo, una mediazione che dilata la scomparsa necessaria della topolitica moderna⁵³. L’orizzonte dell’unificazione planetaria infatti

51 G. Manschke, *Epilogo*, in C. Schmitt, *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 492.

52 “Schmitt non ha mai chiarito in modo soddisfacente – scrive Pier Paolo Portinaro – cosa effettivamente si nasconda sotto questa formula dei ‘grandi spazi’” (P.P. Portinaro, *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 200). Meno *tranchant* Stefano Pietropaoli, che prende posizione per una interpretazione ancora pienamente statalista della nozione di *Großraum* in relazione al concetto di *Reich*, ampiamente utilizzato da Schmitt in quegli anni: “Il concetto di *Reich* elaborato da Schmitt è, in fondo, un tributo al modello statale. Esattamente come lo Stato moderno, il *Reich* schmittiano pacifica il proprio interno e assicura una prospettiva di pace all’esterno prefigurando l’equilibrio tra potenze omogenee” (S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012, p. 129-130). Diversamente Manschke, per il quale “nel grande spazio lo Stato risulta eliminato” (G. Manschke, *Epilogo*, cit., p. 492).

53 Come colse perfettamente Jünger: “la formazione di grandi spazi e il suo carattere sempre più evidente di guerra civile indicano che non si tratta più di movimenti di Stati nazionali, ma della *preparazione* di un’unità più vasta [...]” (E. Jünger, *Oltre la linea* (1980), in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989, p. 94, corsivo nostro). Fra le molte differenze con Schmitt, è quantomeno da ricordare la teoria jüngeriana di un *Weltstaat* come risultato necessario delle logiche planetarie (cfr. Id., *Lo Stato mondiale*, cit.).

non può tollerare e ammettere ripartizioni di sorta, non può tollerare che lo spazio si dia nella forma di territori, ossia di articolazioni concrete. Non può concedere, insomma, che vi sia un'articolazione qualsiasi del globo, poiché ogni articolazione spaziale è prodotta dall'esistenza di confini, ossia di limiti, mentre le tendenze planetarie dell'economia e della tecnica sono illimitate. Le potenze marittime, che disgregano quell'equilibrio precario fra potenze atlantiche e continentali che aveva determinato il *nomos* della terra in epoca moderna, "non tollerano confini"⁵⁴. Esse pretendono di creare uno spazio liscio, liberato da ogni limitazione spaziale, per poter circolare liberamente senza alcuna forma di impedimento.

Alcuni teorici contemporanei hanno proseguito l'analisi schmittiana sulla fine della sovranità moderna e delle sue configurazioni spaziali, pensando questa espansione illimitata nella forma dell'Impero, portando così in un certo senso alle sue estreme conseguenze la logica spaziale implicita della *Großraumtheorie*. Se l'esaurirsi del moderno è causato da potenze illimitate, allora lo spazio politico che al termine di questo processo verrà prodotto dovrà essere pensato e analizzato nella forma dello spazio imperiale che tutto abbraccia, che non tollera confini e non ammette limitazioni, che vede in ciò che lo nega il suo non-ancora. La prestazione teorica più significativa in questo senso è il saggio di Michael Hardt e Toni Negri, *Empire*.

Diversamente rispetto alla prospettiva tracciata da Schmitt, per Hardt e Negri non saremmo più in presenza di una formazione pluriversa di formazioni imperiali, bensì di un unico Impero che organizza i modi e i rapporti di produzione (ossia il piano dell'economico e del sociale), il gioco politico fra attori statali e privati, le nuove forme di lavoro capitalista (in particolare, per i due, nella sua versione contemporanea di capitalismo cognitivo⁵⁵). L'Impero sarebbe, insomma, la forma spaziale assunta dal "nuovo ordine mondiale" una volta esaurito il ciclo vitale della sovranità. L'Impero è dunque il risultato storico e reale del passaggio dall'impianto moderno a quello postmoderno, ciò che emerge una volta esauritosi il dominio della sovranità europea sul mondo. E se il moderno si definiva a partire da una costruzione dello spazio basata su confini, territori, formazioni statali, tutto separa la formazione imperiale da questa articolazione topolitica⁵⁶. Nella definizione datane da Hardt e Negri, infatti, l'impero

54 N. Irti, *op. cit.*, p. 101.

55 Sul punto si veda A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma, 2007.

56 "Se lo Stato, in primo luogo, si definiva a partire dalla sua capacità di stare, di delimitare uno spazio attraverso precisi confini e di porre chiare e nette demarca-

non stabilisce alcun centro di potere e non poggia su confini e barriere fisse. Si tratta di un apparato di potere *decentrato* e *deterritorializzante* che progressivamente incorpora l'intero spazio mondiale all'interno delle sue frontiere aperte e in continua espansione. [...] Il concetto di Impero è caratterizzato, soprattutto, dalla mancanza di confini: il potere dell'Impero non ha limiti. In primo luogo, allora, il concetto di Impero indica un regime che di fatto si estende all'intero pianeta, o che dirige l'intero mondo "civilizzato". Nessun confine territoriale limita il suo regno. In secondo luogo, il concetto di Impero non rimanda a un regime storicamente determinato che trae la propria origine da una conquista ma, piuttosto, a un ordine che, sospendendo la storia, cristallizza l'ordine attuale delle cose per l'eternità.⁵⁷

Per come è analizzato il problema da Negri e Hardt, nella sovranità imperiale ne andrebbe precisamente della possibilità di spazializzazione del potere politico, spazializzazione che abbiamo visto essere il tratto fondamentale e di tutte le teorie della modernità, e delle prospettive critiche e genealogiche che ne hanno teorizzato il tramonto. La prospettiva imperiale teorizzata da Kojève, ad esempio, permetteva ancora una ripartizione politica del mondo, giacché l'impero latino si sarebbe opposto all'impero slavo-sovietico e a quello germanico-anglosassone, riformulando sì la grammatica dei conflitti internazionali, ma mantenendola pur sempre possibile. Il mondo imperiale di Kojève è ancora pluralista, non abbandonato al nichilismo sconfinante dell'economia e della tecnologia. In Hardt e Negri, viceversa, non è più possibile pensare alcuna forma di pluralismo, giacché il potere politico ed economico non si lasciano più ingabbiare e fissare in una determinata frazione della superficie terrestre. Una volta che le potenze endogene del potere economico hanno infranto definitivamente la rigida articolazione dello spazio moderno, facendo venire meno il ruolo dei confini, dei limiti, delle frontiere, ecco che il potere non riesce più a essere individualizzato, ossia localizzato. Il potere cessa dunque di farsi luogo perché oramai ricopre, come in un infernale piano di immanenza, l'intero spazio globale. Ciò che nella sovranità imperiale si rompe irrimediabilmente è il legame fra spazio e potere, fra ordinamento e localizzazione. Non vi è più alcuna possibilità di circoscrivere il potere, di localizzarlo, perché esso ha

zioni tra dentro e fuori, sotto l'urto di quella mobilitazione totale che prelude a un nuovo assetto unitario del mondo, la stessa idea di stabilità, come quella di frontiera appaiono ormai assolutamente problematiche" (C. Resta, *Mondializzazione e nichilismo*, cit., p. 51).

57 M. Hardt – T. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), trad. it. A. Pandolfi, Bur, Milano, 2001, p. 14 e p. 16.

occupato ogni interstizio possibile, ha saturato ogni porzione di spazio⁵⁸. Se il potere si è fatto invisibile, come già sosteneva Foucault, è perché ora occupa ogni punto dello spazio. In questa co-estensione senza limiti di spazio e potere non vi è più alcuna possibile *geo-grafia* del potere, poiché ogni scrittura sarebbe sovrascritta a un luogo già occupato dal potere, e dunque sarebbe letteralmente impossibile. Proseguendo l'argomento, anche la critica del potere è, a parere di chi scrive, inibita a questa prospettiva (per quanto questa inibizione non sia ovviamente né riconosciuta né accettata dagli autori, anzi!), giacché la critica è logicamente possibile solo attraverso uno sguardo "esterno" che contrapponga al soggetto critico l'oggetto della critica. Ma nella prospettiva della sovranità imperiale non si dà più alcun fuori, l'esterno e il negativo sono in punta di principio negati. Solamente una geo-politica sarebbe allora possibile, ossia il riconoscimento del monopolio assoluto del potere in un mondo che ha smesso di avere confini riconoscibili, linee di conflitto individuabili, articolazioni possibili dello spazio, limiti di qualsivoglia genere. Paradossalmente allora, quello imperiale sarebbe uno spazio radicalmente *impolitico*, giacché il politico è tale solo in quanto espressione di un conflitto fra *parti*. Può darsi conflitto fra stati, come nelle guerre mediate dal diritto internazionale; fra zone d'interesse (i grandi spazi schmittiani); fra blocchi (sovietico e statunitense); fra imperi *à la Kojève* (l'impero latino, composto da Francia, Spagna e Italia e, prima o poi, Portogallo, come contrapposizione all'impero slavo-sovietico e a quello germanico-anglosassone, con l'Asia a fungere da valvola di sfogo del conflitto). Ma, in punta di principio, ossia all'interno di un orizzonte teorico, questi conflitti reali non appaiono possibili nella prospettiva imperiale di Hardt e Negri. Essi, infatti, sono conflitti solo e soltanto in quanto conflitti fra parti che si riconoscono come tali, fra "enti" separati. Potremmo addirittura dire che il fondamento metafisico della conflittualità è, da questo punto di vista, una specifica trama dell'essere, il darsi del mondo nella forma di ripartizioni. Ma una parte è tale solo in quanto in relazione a un'altra parte; "parte" è un concetto intrinsecamente pluralista. Se non vi è possibilità di partizione del mondo, se non vi è un

58 La prospettiva imperiale di Hardt e Negri, così come l'uso che i due autori hanno fatto del termine "impero", è stata oggetto di una messe di critiche. In particolare, ai due autori è stata imputata una certa astrazione nell'uso del termine, che lo destoricizza sino a farlo diventare una sorta di categoria dello spirito inservibile per un'analisi dei rapporti di potere che concretamente agiscono a livello locale e globale: "l'Impero è presente in ogni luogo perché coincide con la nuova dimensione della globalità. Ma, si è obiettato, se tutto è imperiale, niente è imperiale" (D. Zolo, *Usi contemporanei di "impero"*, "Filosofia politica", 2, 2004, p. 192).

partage politique du sensible, e se è solo attraverso il conflitto fra parti che si dà politica e l'uomo agisce concretamente come essere politico, allora la prospettiva imperiale di Negri e Hardt non può che presentarsi come radicalmente impolitica. Riprendendo nuovamente l'intuizione di Rancière sulla distinzione fra politico e poliziesco, anche l'impero di Negri e Hardt non sarebbe altro che la riproposizione di una società poliziesca a livello globale che annulla la dimensione politica, che neutralizza il carattere proprio del politico, sostituendo al governo degli uomini un'amministrazione, un'ingegneria gestionale dell'ordine e delle cose⁵⁹.

Negri e Hardt, insomma, non farebbero altro che replicare un impianto hegeliano di *Ende der Geschichte*⁶⁰, che vede l'epoca contemporanea come l'epoca della Fine. Tuttavia, come vedremo nel prossimo paragrafo, tutte queste teorie che postulano la fine della modernità, la sua sostituzione con nuove forme di potere e, allo stesso tempo, con articolazioni differenti dello spazio, hanno una scarsa lungimiranza sul reale. Il punto che vorremmo sollevare è che non è possibile alcuna "autopsia" dei gelidi mostri: essi continuano a respirare, a determinare l'articolazione spaziale di questo mondo, a pretendere ed esercitare prerogative sulla vita dei cittadini – a essere, cioè, tuttora dispositivi topolitici e biopolitici. Non riconoscere che di questi mostri, distesi dai loro critici sul tavolo autoptico, non possiamo ancora intonare il *requiem*, non fornisce solo un debole impianto analitico, ma è ciò che impedisce di restituire una concettualizzazione e un'immagine adeguata dell'epoca contemporanea e di produrne discorsi critici che siano in grado di rispondere alle logiche xenofobe, razziste e securitarie che vengono oggi in continuazione organizzate e riprodotte.

59 Il motivo della sostituzione del governo degli uomini con "l'amministrazione delle cose" è di matrice engelsiana: F. Engels, *Anti-Dühring* (1878), trad. it. G. De Caria, Edizioni Rinascita, Roma, 1955, p. 375.

60 Sulla fascinazione di Hardt e Negri per la metafisica dialettica hegel-marxista cfr. D. Zolo, *Usi contemporanei di "impero"*, cit., pp. 192-193.

LO SPAZIO ULTRAMODERNO

Pur nelle molteplici differenze che le percorrono, tutte le teorie che postulano la fine della modernità devono necessariamente pensare lo spazio agito e vissuto dal soggetto postmoderno come deterritorializzato e sconfinato. Se è vero che spazio e potere devono essere pensati nella forma del sinolo, come un dispositivo topolitico, allora le potenze sradicanti della tecnica e dell'economia, la virtualizzazione operata dalle logiche del capitalismo finanziario – che agiscono tuttavia secondo modalità assolutamente concrete sui corpi e sulle vite degli esseri umani – non potranno che produrre uno spazio coerente con le loro logiche. Di questa convinzione si nutre l'intera letteratura teorica postmoderna sul tema.

La spazialità contemporanea, tuttavia, non sembra risolversi in questa dimensione puramente deterritorializzata e sconfinata che sancisce il declino dell'età moderna. Per sciogliere questo nodo, bisogna approfondire l'analisi su quale sia il tipo di movimento che mette in rapporto il moderno e il postmoderno, le potenze dirette e quelle indirette, la vita tellurica e quella marittima. Cominciamo con il dire che questo movimento è, per tutta una serie di ragioni che andremo ad approfondire, allo stesso tempo dialettico e post-dialettico. Innanzitutto, perché il postmoderno può essere inteso come la negazione antitetica del moderno. Esso, infatti, si pensa e si rappresenta come tale. Eppure, è una dialettica tutta particolare quella con cui ci confrontiamo, una dialettica *sui generis*. Essa infatti, come vedremo in seguito, non produce affatto una sintesi dei due termini, non presenta alcuna forma di superamento, bensì realizza una condizione problematica e conflittuale di differenti movimenti – territorializzante il primo, deterritorializzante il secondo – che attende tuttora di essere chiarita e nominata. Se non si coglie questa specificità del movimento del moderno giunto al suo tramonto, non si può fare altro che abbandonarsi alle sirene della postmodernità che immaginano un mondo fluido, liquido, virtuale, che supera la dura territorialità dell'ormai desueto paradigma topolitico moderno. Ma mentre l'ordine delle parole rappresenta questo mondo contemporaneo

come liquido, percorso unicamente da flussi e da un via vai incessante di merci, corpi e capitali, l'ordine delle cose replica istituendo in ogni dove un regime pienamente tellurico, fondato sul predominio della dimensione stabile della "madre terra", della *iustissima tellus*, fornendo così un'immagine contemporanea della modernità che si sostanzia in una violenta reazione alle logiche postmoderne.

La dialettica fra i due movimenti non si risolve in una sintesi ulteriore perché il moderno non viene mantenuto all'interno dell'impianto postmoderno, che dovrebbe rappresentarne un superamento concettuale e storico, secondo il movimento classico della connessione dialettica hegeliana¹. Esso, di contro, permane come logica spaziale autonoma che fronteggia le istanze postmoderne organizzate a produrne un superamento. Potremmo provare a formalizzare nel seguente modo: l'introduzione della negatività non produce un Terzo, un elemento di sintesi, bensì una radicalizzazione reattiva della Tesi rispetto all'Antitesi. In questo strano movimento dialettico, insomma, l'Antitesi non funziona come recupero e mantenimento della Tesi verso uno stadio ulteriore sintetico, bensì come opposizione radicale e conflittuale, come momento di reale e concreto antagonismo.

Non aver riconosciuto questa situazione di stallo fra la struttura del moderno e le forze tese a superarla che l'hanno percorsa, con tutte le logiche spazio-politiche che ciò ha implicato e implica tuttora, è una delle grandi lacune delle teorie topolitiche postmoderne. L'impianto teorico elaborato dalla postmodernità non ha retto nemmeno sulla media distanza, e questo impone una seria riconsiderazione della sua applicazione per la società a venire. Potrebbero essere elencati e registrati numerosi fraintendimenti teorici e analitici a questa altezza, ma ritorniamo brevemente all'ipotesi imperiale proposta da Hardt e Negri, poiché essa rappresenta in un certo senso un passo falso tipico di questo ordine di discorso che reputiamo non adatto a cogliere la complessità della topolitica contemporanea.

Il passaggio all'Impero – che i due autori ammettono non poter essere il baluardo di ogni libertà, nonostante sia scevro dalle logiche del mondo coloniale – produrrebbe "nuove forme di potere che agiscono su scala

1 "Il bocciolo scompare nella fioritura: si potrebbe dire che è negato da essa. Nella stessa maniera il frutto si sostituisce al fiore, che gli appare come una falsa esistenza della pianta, e gli si sostituisce come nuova verità della pianta. Queste forme non solo si distinguono, ma si alternano come reciprocamente incompatibili. Tuttavia, nello stesso tempo, la loro fluida natura fa di esse dei momenti di un'unità organica nella quale queste forme non solo non sono in conflitto, ma risultano, anzi, necessarie l'una non meno dell'altra: questa eguale necessità costituisce la vita dell'insieme" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, cit., p. 2).

globale”² in virtù della crisi irrisolvibile del moderno. Ma pensare in questi termini significa non accorgersi del fatto che alla sua crisi, al suo tramonto, il moderno ha risposto in maniera reattiva, sovrapponendo alle nuove logiche di potere su scala globale vecchie forme di potere locali e ri-territorializzazioni, perfettamente coerenti e compatibili con l’immagine del mondo che la modernità ci ha consegnato. In questo senso, Hardt e Negri hanno pienamente ragione quando affermano che “il postmodernismo *pensa* la fine della sovranità”³. Il nodo critico però è che oltre al pensiero c’è il mondo reale, fattuale, oggetto sì di processi ermeneutici, ma irriducibile a questa visione estremamente semplificata delle logiche che lo attraversano e producono. Dal loro punto di vista, benché confusi, i teorici postmoderni farebbero cenno all’emergere della sovranità imperiale, poiché la sovranità imperiale si contrappone alla sovranità moderna, emergendo dalle sue macerie. Il problema però è che Hardt e Negri fanno di un passaggio logico fondamentale del loro discorso – che deve rigorosamente fondarsi sul tramonto della sovranità moderna se vuole teorizzare l’esistenza di una sovranità imperiale – un dato di fatto che dovrebbe emergere senza particolari problemi dalla semplice constatazione dello stato di cose del mondo esterno.

Il problema della teoria di Hardt e Negri è allora proprio quello di dare per scontato uno snodo tutto interno al suo discorso, piegando la realtà delle cose a uso e consumo della teoria della sovranità imperiale. La fine della sovranità moderna è al massimo un’ipotesi, peraltro difficilmente verificabile come vedremo a breve. Hardt e Negri ne fanno invece un presupposto interno a una logica dialettica ancora incentrata sulla nozione di superamento, per quanto i due autori si affannino nel negare di pensare il passaggio da sovranità moderna a sovranità imperiale in termini dialettici⁴. Nonostante si presentino come critici del postmoderno, Hardt e Negri

2 M. Hardt – T. Negri, *op. cit.*, p. 133.

3 Ivi, p. 141 (corsivo nostro).

4 Questo apparente rifiuto del movimento dialettico fa capolino, ad esempio, nella critica mossa alla prospettiva postcoloniale presentata da Sartre nella prefazione a *I dannati della terra* (1961) di Frantz Fanon: “Malgrado la coerenza della logica dialettica su cui poggia la politica culturale di Sartre, la strategia che egli propone ci pare completamente illusoria. Il potere della dialettica – che, nelle mani del colonialismo, mistifica la realtà dell’universo coloniale – viene adottato come componente di un progetto anticolonialista, come se la dialettica, in quanto tale, fosse veramente la forma del movimento storico. Né la realtà né la storia sono dialettiche e non vi è nessuna ginnastica retorica che le può rendere conformi alla dialettica” (M. Hardt – T. Negri, *op. cit.*, p. 131).

finiscono col dividerne lo snodo teorico centrale, senza il quale sia la prospettiva postmodernista sia quella imperiale si risolverebbero in un nulla di fatto. E cioè, l'idea che l'entrata in crisi della sovranità moderna e del sistema spaziale che essa ha organizzato abbia avuto come destino la sua consumazione storica.

È comunque il caso di sottolineare che nella letteratura critica contemporanea sono presenti numerosi esempi di rifiuto radicale di tali semplificazioni; esempi condotti con acume e rigore, con i quali è utile e opportuno confrontarsi. Alcune linee teoriche hanno tentato di proporre nuove concettualizzazioni di questa spazialità ibrida e polimorfa, né moderna né postmoderna, che va affermandosi nell'epoca contemporanea. Ad esempio, alcuni studiosi hanno tentato di mostrare come la genealogia del rapporto tra spazio e potere (e tutto ciò che esso implica: statualità, cittadinanza, immagine del mondo, diritto internazionale, rapporti internazionali, guerra etc.) conduca a teorizzare il mondo contemporaneo nella forma di un redivivo modello medievale⁵. Per questi autori, l'epoca contemporanea rappresenterebbe una forma aggiornata di feudalesimo politico. La ragione fondamentale di questo neo-medievalismo è che, proprio come nel modello classico del potere medievale, anche in epoca contemporanea si assiste a una sovrapposizione di differenti poteri, gerarchicamente disordinati, che condividono il medesimo territorio come spazio d'esercizio. Come rileva Dimitri D'Andrea, "l'insistere sopra un determinato territorio di una pluralità di autorità legittime magari differenziate funzionalmente ma comunque tra loro non gerarchicamente ordinate configurerebbe uno scenario neo-medievale"⁶. Anche questa proposta ermeneutica ci sembra, tuttavia, da discutere nei suoi nuclei teorici più profondi. Essa ha senza dubbio il merito concettuale e il vantaggio euristico di evidenziare la sovrapposizione di logiche di potere differenziali sul medesimo spazio, e dunque di far emergere il nucleo conflittuale che domina lo spazio globale oggi. Il punto critico è piuttosto un altro, e cioè che, per essere euristicamente valida fino alle sue estreme conseguenze, l'idea di un ordine neo-medievale deve necessariamente fare a meno della nozione di sovranità. Più specificamente, l'idea di una disposizione topolitica neo-medievale deve rifiutare l'idea stessa

5 Cfr. H. Bull, *The Anarchical Society*, Palgrave, Basingstoke, 1977. Per una discussione e una verifica delle tesi di Bull cfr. J. Friedrichs, *The Meaning of New Medievalism*, "European Journal of International Relations", 4 (VII), 2001, pp. 475-501; D. D'Andrea, *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra postmodernità e nuovo Medioevo*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (I), 2002, pp. 77-108.

6 D. D'Andrea, *op. cit.*, p. 79.

di sovranità statale modernamente intesa; non solo perché essa è assoluta – e dunque, in quanto concettualmente inalienabile e indivisibile, non ammette ingerenze di altre logiche⁷ –, ma soprattutto perché essa si basa su una ripartizione dello spazio globale incompatibile con lo spazio stratificato dell'immagine neo-feudale del mondo. L'immagine neo-medievalista dell'epoca contemporanea, dunque, benché ricca di spunti teorici di primo interesse, è costretta a mettere da parte l'idea di sovranità che, viceversa, consideriamo una logica tuttora decisiva per l'esercizio del potere e per l'articolazione spaziale del globo.

Il punto cruciale che non si sottolineerà mai a sufficienza è che, nonostante la “compressione spaziale” operata dalle potenze deterritorializzate dell'economia e della tecnica, lo spazio globale non si presenta assolutamente come l'oggetto di un'unificazione planetaria e, dunque, s-confinato. Gli studiosi Thomas Wilson e Hastings Donnan lo hanno sentenziato in maniera lapidaria nell'introduzione a un importante volume dedicato allo stato dell'arte dei cosiddetti *Border Studies*: “ci sono più confini internazionali nel mondo oggi di quanti non ve ne siano mai stati prima”⁸. Non vi sarebbe insomma alcuna traccia di un ideologico *borderless world*, vera e propria u-topia⁹ dei più accaniti teorici dello spazio postmoderno, sia nella sua versione più immediata e grossolana¹⁰, sia in quelle più raffinate e scientificamente sorvegliate¹¹.

7 “*New Medievalism* indica la diffusione e la generalizzazione di forme politiche post-sovrane, di tipi di potere politico legittimo ai quali la categoria di sovranità non è più applicabile, perché non possiedono più la titolarità esclusiva del comando e dell'obbligo politico” (*ibidem*).

8 T.M. Wilson, H. Donnan, *Border and Border Studies*, in *A Companion to Border Studies*, a cura di T.M. Wilson – H. Donnan, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012, p. 1.

9 Utopia è termine duplice che indica sia una privazione di spazio, un luogo puramente immaginato, un *ou-topos*, sia un luogo felice, un paradiso in terra, un *eu-topos*. Si vedano due classici della letteratura dedicata allo spazio utopico: F. Jameson, *Il desiderio chiamato utopia*, cit.; L. Mumford, *Storia dell'utopia* (1922), trad. it. R. D'Agostino, Donzelli, Roma, 2008.

10 Riletto a distanza di anni dalla sua prima apparizione, in modo da poter verificare la portata su lunga distanza della sua teoria, risulta spiazzante la vera e propria mistificazione del mondo esterno su cui si fonda un saggio cult per i teorici meno avveduti della globalizzazione: K. Ohmae, *The Borderless World. Power and Strategy in the Interlinked Economy*, Harper Collins, New York, 1990.

11 Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit.; B. Badie, *La fine dei territori: saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto* (1995), trad. it. M. Cadorna, Asterios, Trieste, 1996; Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2008; A. Appadurai, *op. cit.*

Il contemporaneo, viene ripetuto in continuazione, è l'epoca della *fine*. Tutto nel contemporaneo deve finire; tutto nel contemporaneo si compie e si esaurisce. La storia, la geografia, la filosofia, la politica, lo Stato, l'uomo: di tutto ciò l'epoca contemporanea decreta la fine o la scomparsa imminente. Eppure, forte è l'ipotesi che questa immagine del contemporaneo come epoca della fine non abbia un riferimento concreto e reale. Lo spazio entro cui agisce l'individuo, che non può che essere il trascendentale materiale della sua esistenza concreta e storica, rimane infatti tuttora uno spazio discreto, articolato in forme statali che mantengono da un punto di vista della ripartizione dello spazio una struttura pienamente moderna. Questo non significa in alcun modo negare le implicazioni concrete e reali di tutti i movimenti "globalizzanti" che concorrono nel produrre la spazialità e l'immagine del mondo in cui è immerso l'essere umano. Piuttosto, significa che i movimenti deterritorializzanti, sconfinanti, sradicanti, che hanno così a lungo monopolizzato l'attenzione di teorici e studiosi da ogni campo del sapere, non hanno affatto sostituito le vecchie potenze telluriche, le organizzazioni moderne dello spazio, bensì si sono ad esse sovrapposti.

Laura Bazzicalupo utilizza la nozione di coesistenza per rappresentare questo "campo di forza attraversato da vettori paralleli, intersecati o giustapposti"¹². Bazzicalupo procede mostrando come non sia affatto possibile registrare un deperimento dello Stato; bisogna, piuttosto, comprendere la sua cattura all'interno di una trama di reti di potere extra-statali e transnazionali che lo eccedono. Ciò che coesiste, all'interno di questo piano in cui si scontrano logiche politiche e spaziali contrapposte, sono "le soggettività differenziali che esasperano l'individualismo moderno fino a rovesciarne il senso, [...] logiche, paradigmi diversi attorno ai quali si strutturano i soggetti individuali e collettivi, le istituzioni, le pratiche, i discorsi di legittimazione: economici e giuridici, politici, ma anche morali, psicologici, religiosi, estetici"¹³. In altri termini, sono tutte le possibili sfumature e le molteplici declinazioni della vita stessa a coesistere, a eccedere sia l'ordinamento moderno del mondo, sia il suo superamento postmoderno, in una coesistenza "schizofrenica, a-centrica, multicentrica, rizomatica"¹⁴.

Lo sforzo filosofico che dobbiamo compiere è dunque quello di pensare questo scontro di logiche molteplici, tentando di fotografare l'immagine del mondo che esse producono. La sovrapposizione dei movimenti che abbiamo individuato non può che risultare produttrice di una conflittua-

12 L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, "Filosofia politica", 1, 2017, p. 47

13 Ivi, p. 50.

14 Ivi, p. 51.

lità che si è manifestata secondo logiche antitetiche (ma, lo ripetiamo, affatto contraddittorie) come locale/globale, tellurico/marittimo, materiale/virtuale, dando così luogo e forma a disposizioni reattive, al riemergere di vecchie fantasie reazionarie di localismo, a tentazioni nazionaliste, a nuove forme di patriottismi dell'esclusione; per condensare il tutto in una formula, abbiamo a che fare con il riemergere di quegli spettri del sangue e del suolo su cui Jacques Derrida, fra gli altri, ha più volte tentato di riportare l'attenzione di un mondo intellettuale che, mentre cantava le lodi dei processi di sradicamento e deterritorializzazione prodotti dal diffondersi dei mezzi di comunicazione di massa, non si rendeva conto dei contraccolpi xenofobi e razzisti che questa logica di disancoraggio dalla dimensione tellurica andava producendo¹⁵.

Potrebbe apparire paradossale il fatto che proprio nell'epoca della globalizzazione pienamente dispiegata, del dominio delle spinte marittime deterritorializzanti, lo spazio continui a darsi nella forma di una "giustapposizione"¹⁶ di territori, di un'articolazione pienamente moderna di entità statali separate che sembra far vacillare la certezza e la rassegna di schmittiana memoria¹⁷. Il paradosso tuttavia è solo apparente, ed

15 Cfr. J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione* (1996), trad. it. L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano, 1997; J. Derrida, *Stati canaglia* (2003), trad. it. L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2003. Su questo punto si veda il bel saggio di C. Resta, *Derrida: Mondializzazione e Nuova Internazionale*, in Ead., *Nichilismo Tecnica Mondializzazione*, cit., pp. 151-180.

16 Nella fisica stoica la giustapposizione, o connessione, indica il sovrapporsi di oggetti materiali impenetrabili i quali, pur mantenendo un rapporto spaziale di contiguità per contatto, rimangono rispettivamente autonomi. Essa è un "contatto superficiale dei corpi", come nel caso di un cumulo di lenticchie. Alla giustapposizione gli stoici oppongono la mescolanza, che indica "una compenetrazione completa di due o più corpi" (nel caso in cui si mantengano le proprietà dei corpi, come nel caso di intrugli composti da olio e acqua, gli stoici parlano di commistione), e la fusione, nel caso in cui una mescolanza annulli le proprietà specifiche dei corpi composti, come nel caso del tetrafarmaco (Cfr. *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano, 1998, p. 583; le citazioni riportate sono riferite da Giovanni Stobeo alla fisica di Crisippo). L'epoca contemporanea è, in questo senso, un esempio di "giustapposizione politica".

17 Si ricordi a tal proposito un passaggio della "Premessa" a *Der Begriff des Politischen*, dove la rassegna di Schmitt risulta già evidente: "la porzione europea dell'umanità ha vissuto, fino a poco tempo fa, in un'epoca i cui concetti giuridici erano totalmente improntati allo Stato e presupponevano lo Stato come modello dell'unità politica. L'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole. Con essa vien meno l'intera sovrastruttura di concetti relativi allo Stato, innalzata da una scienza del diritto dello Stato e inter-

è piuttosto sintomatico della conflittualità scaturita dall'opposizione fra le differenti istanze moderne e postmoderne. Il persistere del moderno non è infatti inerziale, ma è piuttosto una radicalizzazione reattiva delle istanze moderne come contrapposte agli urti sconfinanti delle logiche spaziali e politiche postmoderne. Se non vi è superamento o sintesi fra i due movimenti – statico e tellurico il primo, fluido e marittimo il secondo –, è perché le strutture del moderno rispondono a questo tentativo di oltrepassamento in forma reattiva, e dunque violenta. Al mondo “deterritorializzato, diasporico e transnazionale”¹⁸ si oppone il mondo dei territori, dei nazionalismi locali e delle sovranità statali, producendo una dimensione spaziale nella quale ogni prospettiva cosmopolitica di kantiana memoria sembra essere fortemente compromessa¹⁹. La diagnosi che Hannah Arendt consegnava alle pagine di *Vita activa*, per cui “l'umanità comincia a sostituire le società nazionali, e la terra il limitato territorio dello Stato”²⁰, non sembra insomma avere alcuna portata esplicativa: l'universalismo sembra piuttosto manifestarsi nella guisa di un ideale regolativo che confligge con i particolarismi che compongono e articolano la superficie terrestre.

La dialettica in stato di arresto²¹ che lo scontro frontale fra modernità e postmodernità produce dà luogo a una spazialità complessa, che non è pos-

nazionale eurocentrica, nel corso di un lavoro concettuale durato quattro secoli. Lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato” (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 90).

18 A. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit., p. 242.

19 Com'è noto, simbolo del progetto cosmopolitico kantiano è il saggio del 1795 *Per la pace perpetua* (in I. Kant, *Scritti politici*, cit.), sul quale torneremo nelle conclusioni. Sulle difficoltà e le ambiguità di una prospettiva cosmopolitica rimane attualissimo D. Zolo, *Cosmopolis: la prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995.

20 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 2016, p. 190.

21 L'immagine della dialettica in stato d'arresto (o in stato di quiete: *Stillstand*) è ripresa, con sostanziali modifiche, dalla riflessione di Benjamin. Nelle parole di Carchia, tale *Bild* in Benjamin si riferisce alla “repentina immobilizzazione del movimento in un che di statico, la simultanea presenza [...] dell'elemento dialettico e di quello non dialettico” (G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Bulzoni, Roma, 2000, p. 15). Questo stato di quiete fa sì che nell'immagine baleni non la progressione storica figlia di una concezione borghese del tempo (inteso, come nelle *Tesi*, come vuoto e omogeneo), sì una costellazione di senso che mostra e disvela le contraddizioni storiche dell'epoca. L'immagine in stato d'arresto (cioè: sottratta al concatenarsi storico) rompe il *continuum* storico e, in questa frattura, in questo scarto irrimediabile, lo rende finalmente compren-

sibile ridurre a nessuna delle due logiche. Sarebbe infatti un errore grossolano non riconoscere che prerogative tipicamente sovrane sono state ormai delegate a organismi sovrastatali, la cui esistenza fattuale problematizza e stressa quel rigido e determinato rapporto fra potere e territorio che abbiamo visto consolidarsi in epoca moderna; allo stesso tempo, queste nuove forme di articolazione del rapporto fra lo spazio e il potere, queste nuove disposizioni topolitiche di organizzazione del globo, non hanno saputo portare a compimento il loro ruolo “epocale” di estinzione delle logiche moderne. Caterina Resta fornisce una bellissima e pregnante immagine di questo movimento: “la mondializzazione in corso nomina [...] lo scontro epocale tra forze contrapposte che reagiscono l’una all’altra, generando un doppio movimento, di azione (sradicante) e reazione (riterritorializzante) progressivo-regressivo, che come un’onda (e la sua risacca) trascina con sé tutto ciò contro cui si infrange”²².

Per concettualizzare la spazialità prodotta da questo doppio movimento (o forse sarebbe più corretto dire: da un movimento e un blocco, una stasi), che è allo stesso tempo l’orizzonte entro cui si muove il soggetto contemporaneo, la sua immagine metafisica del mondo, proponiamo di utilizzare la nozione di ultramodernità. Benché il conio sia di Jacques Maritain, che lo introduce nel 1922 nel saggio *Antimoderne*, completamente diverso è qui l’uso che se ne fa. Per Maritain, “ultramodernità” indica infatti un orizzonte di senso assiologico: ultramoderno è da leggersi per lui come equivalente a “antimoderno”, contro cioè la pretesa moderna di fondare l’autonomia del soggetto a prescindere dalla verità della fede cattolica: “ciò che qui chiamo antimoderno, avrebbe potuto altrettanto bene essere chiamato ultramoderno. È ben noto, infatti, che il cattolicesimo è tanto antimoderno per il suo immutabile attaccamento alla tradizione quanto ultramoderno per la sua arditezza nell’adattarsi alle nuove condizioni emergenti nella vita del mondo”²³. Ultramoderno, dunque, indica nella filosofia di Maritain la pla-

sibile e leggibile; come rileva giustamente Cuozzo, è proprio questa costellazione d’idee, che si affastellano sino a determinarsi in immagine, a rappresentare “la chiave d’accesso ai meandri del reale” (G. Cuozzo, *L’angelo della melancholia*, cit., p. 28), chiave d’accesso che un’interpretazione “mitica” della storia non può che sabotare. A differenza della teoria benjaminiana, per noi la dialettica in stato d’arresto non si risolve unicamente in immagini ma, come si vedrà, è possibile riscontrarla anche in specifici “simboli” e “sintomi” che, una volta sottratti allo svolgimento lineare e concatenato dei fenomeni storici, mostrano la tensione tra struttura moderna e struttura postmoderna.

22 C. Resta, *Derrida: Mondializzazione e Nuova Internazionale*, cit., p. 163.

23 J. Maritain, *Antimoderne*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1922, p. 12.

sticità del cattolicesimo che, mentre conserva tutto il sapere ereditato dalla tradizione, è in grado di declinarlo e adattarlo nel rispetto delle conoscenze acquisite dall'epoca contemporanea. Se l'atteggiamento antimoderno è un presidio contro gli errori del tempo presente, annichilito dalla volontà di potenza di una scienza cieca rispetto alla fede cattolica, quello antimoderno è un'apertura costante nei confronti delle verità che il futuro sarà in grado di svelare all'essere umano.

Al contrario di Maritain, l'uso che qui facciamo del concetto di ultramodernità non è assiologico, ma critico-analitico, e indica l'organizzazione topolitica di un mondo che non è né moderno né postmoderno (nel linguaggio di Maritain, postmoderno e antimoderno potrebbero peraltro toccarsi in diversi punti). Il significato anfibologico del concetto di ultramodernità restituisce appieno la dimensione topolitica propria dell'epoca contemporanea. La disposizione ultramoderna del mondo è ciò che la dialettica fra moderno e postmoderno ha prodotto, nel senso che l'ultramodernità è un orizzonte topolitico, un'immagine del mondo che si ottiene non per superamento né per sintesi, bensì per reazione. La pregnanza concettuale del termine, ovviamente, ruota intorno al significato del prefisso ultra- e al ruolo analitico che gli affidiamo. Nella lingua latina, ultra- è un prefisso anfibologico che indica contemporaneamente un superamento e un rafforzamento estremi²⁴. L'ambiguità del prefisso ultra- cattura perfettamente da questo punto di vista il movimento dialettico in stato di arresto che ha prodotto la disposizione topolitica dell'epoca contemporanea. Nell'ultra-dell'ultramodernità risuonano infatti sia il movimento di oltrepassamento della modernità, l'andare oltre la topolitica moderna – cioè il suo effettivo superamento storico –, sia il suo radicalizzarsi, materializzarsi, imporsi in forme reattive – cioè il suo persistere.

Il concetto di ultramodernità è utile per afferrare nella forma del concetto la dimensione topolitica contemporanea, nella quale le categorie della modernità, pur nella loro indecifrabilità e nel loro sconfiggimento, non sono affatto venute meno, anzi si impongono con una violenza pressoché inedita che stride con la logica globalizzante, mondializzante, planetaria che avrebbe dovuto riassorbirle e superarle. L'ultramodernità inquadra dunque tutta una serie di composizioni dei rapporti di forza che innervano

24 È possibile registrare una simile duplicità semantica nel tedesco *über*, da cui la disputa tuttora aperta – che non si limita a essere affare da scuola di traduzione, ma ha una pregnanza concettuale evidente – sulla traduzione della figura nietzscheana dello *Übermensch*, che a seconda delle inclinazioni ermeneutiche dei traduttori viene reso con Oltreuomo o con Superuomo.

lo spazio globale e lo spazio locale su una molteplicità di piani: economico, militare, politico, giuridico: dimensioni scisse tra le logiche universalistiche proprie della globalizzazione postmoderna, e quelle particolaristiche restituite dall'impianto moderno. Il concetto di ultramodernità permette di non abbandonarsi alla prospettiva globalizzante postmoderna che, disarticolando la teoria dalla realtà, offre l'immagine di un mondo inesistente, e al contempo di non pensare il moderno come il persistere inerte di logiche proprie di un'epoca passata, ma anzi di concepirlo come l'emergere reattivo di logiche opposte – ma non contraddittorie – ai movimenti che definiscono l'ordine globalizzante del mondo.



FORME, SIMBOLI E SINTOMI DELL'ULTRAMODERNITÀ

Eviteremo di declinare ogni fenomeno come ultramoderno. Potremmo certo stilare un grossolano elenco: politica ultramoderna, amore ultramoderno, vita ultramoderna, economia ultramoderna, guerra ultramoderna. Tuttavia, consideriamo questo modo di procedere un errore tipico del nostro tempo, nel quale ogni progetto teorico tende a ripiegare su sé stesso, sui suoi linguaggi, sui suoi concetti, e a divenire in questo modo manieristico¹. Cercheremo piuttosto di tratteggiare quale sia la forma assunta dalla disposizione ultramoderna dello spazio e quali siano i suoi simboli, gli elementi che permettono di cogliere la specificità dell'epoca contemporanea dal punto di vista del rapporto tra lo spazio e il potere. Detto in altri termini: attraverso quali forme materiali e simboliche si manifesti sintomaticamente e concretamente la topolitica ultramoderna.

L'ultramodernità per noi è l'articolazione spaziale e politica del mondo prodotta dalla collisione fra la stasi, propria della modernità, e il movimento sconfinante, proprio della postmodernità. Il risultato reattivo di questo conflitto genera una spazialità che definiamo ultramoderna; in essa, l'impianto e le logiche moderne si radicalizzano, affermandosi per reazione rispetto alle logiche postmoderne che tentano di superarle e riassorbirle. L'ultramodernità, dunque, identifica in primo luogo una forma specifica della spazialità, e deve essere analizzata e compresa a partire dalle implicazioni spaziali sulla vita degli uomini che abitano il mondo ultramoderno. Se dunque è possibile "aggettivare" un fenomeno qualificandolo come ultramoderno, bisogna in ogni caso ribadire che tale qualificazione ha per noi valore solo nel momento in cui è in grado di cogliere i mutamenti e le

1 Esempio di questa dinamica teorica è l'opera di Zygmunt Bauman, che ha assunto con il tempo una piega davvero manieristica nel tentativo di inquadrare ogni singolo aspetto della vita del mondo sotto la parola chiave *liquidity*. François Noudelmann, riferendosi a questi evidenti casi di manierismo scientifico, parla significativamente di "feticismo del concetto" (se pur con una coloritura psicoanalitica che ci è estranea).

implicazioni spaziali e politiche che quel fenomeno presenta manifestandosi nell'orizzonte dell'ultramodernità. Tali fenomeni, come ad esempio la guerra, l'economia, le migrazioni, assumono una forma ultramoderna nel momento in cui la loro disposizione spaziale, ossia il modo in cui si danno in quanto fenomeni spaziali, mostra una tensione irrisolvibile fra la struttura moderna e quella postmoderna che tende a superarla.

Questa puntualizzazione del nostro sforzo teorico ha un'implicazione immediata. Se le logiche marittime postmoderne sono istanze s-confinanti, il cui sforzo si concentra nello s-fondare la sovranità statale disfacendone la trama spaziale, allora è proprio il confine, ossia la possibilità concreta di limitare lo spazio e di organizzarlo nella forma di territori, il punto in cui questa dialettica irrisolta fra potenze atlantiche e potenze continentali si mostrerà con maggiore violenza. Ed è per questo motivo che qualunque interpretazione dello spazio contemporaneo come di un *borderless world* deve essere bollata senza appello o come ideologica e mistificante, o come una profezia fallimentare tradita dalla storia.

Come abbiamo ricordato in precedenza, questa tendenza ideologica a ridurre la complessità dell'epoca contemporanea a un processo di produzione di spazi lisci è ampiamente diffusa. In riferimento allo spazio globale "liquido", è infatti possibile leggere con sempre maggior frequenza affermazioni di tal fatta: "uno degli effetti forse più importanti di tale nuova situazione è l'endemica porosità e fragilità di tutti i confini e l'intrinseca futilità, o quantomeno la natura irreparabilmente provvisoria e l'insanabile revocabilità, di qualsiasi definizione di confine. Tutti i confini sono labili, fragili, porosi"². Bisogna tuttavia tentare di resistere a questa retorica sulla fragilità costitutiva del confine, perché non permette di cogliere la peculiarità dell'epoca contemporanea, la sua conformazione topolitica concreta. Ciò che bisogna piuttosto riconoscere sono processi storici che avvengono proprio in quei confini che le istanze mondializzanti tentano di annullare. Questo riconoscimento è decisivo per cogliere le logiche spaziali contemporanee, dal momento che l'epoca ultramoderna assiste a una trasformazione radicale e violenta dei confini e, di conseguenza, dell'immagine del mondo cui essi appartengono.

Dalla malleabilità e porosità postmoderna del confine si passa infatti alla sua materializzazione, alla rivendicazione violenta e reattiva dei territori. Con sempre maggiore frequenza i confini cessano di essere linee su mappe, oggetti sociali che organizzano le relazioni internazionali, per trasformarsi

2 Z. Bauman, *La società sotto assedio* (2002), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. XX.

in artefatti materiali, in dispositivi politici di articolazione concreta dello spazio³. Con sempre maggiore violenza le vecchie logiche territoriali moderne vengono iscritte spazialmente mediante oggetti che le materializzano e rendono visibili. Lo scontro fra le differenti istanze di mobilità che rendono possibile il prodursi di questa dimensione profondamente conflittuale è evidente: “gli Stati-nazione si aprono alla globalizzazione (viaggi internazionali e commercio mondiale), ma intensificano anche i controlli alle frontiere; accettano la deterritorializzazione del potere, ma anche la “rivincita” del territorio”⁴. Stando così le cose, non si comprende in nome di quale gioco di prestigio sia possibile concettualizzare la nostra epoca come “epoca della fine”, se viceversa sono precisamente quelle strutture e logiche di cui si decreta la fine a imporsi materialmente, a farsi presenza concreta e sensibile sullo spazio⁵.

La logica reattiva dello spazio ultramoderno comporta una iscrizione spaziale delle logiche moderne di potere: la sovranità statale senza dubbio è entrata in crisi, erosa sia per ragioni endogene che la definiscono sin dalle sue origini, sia per ragioni esogene, ossia l’affermarsi delle potenze atlantiche e delle loro istanze sconfinanti. Ma questa crisi non ha generato una sua consumazione storica, bensì una radicalizzazione che si è concretamente espressa nella forma della materializzazione dei confini sovrani mediante la costruzione di muri, recinti, steccati di filo spinato, vale a dire strumenti che rappresentano sia l’ultimo avamposto della forma-Stato, sia la spettacolarizzazione della sovranità. Opposti rispetto alle potenze deter-

3 Sul punto rinviamo al nostro *Teoria del muro. L’articolazione materiale del potere*, “Rivista di estetica”, 65 (V), 2017, pp. 155-176.

4 S. Cassese, *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati?*, il Mulino, Bologna, 2016, p. 77.

5 Da questo punto di vista è nuovamente profetico Schmitt quando, in un passaggio del saggio sul *nomos*, descrive il *nomos* nella forma del muro: il *nomos*, in quanto “prima occupazione di terra, con relativa divisione e distribuzione dello spazio [...] può essere definito come un muro” (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 54 e p. 59). Christian Stark è stato uno dei pochissimi studiosi a sottolineare l’importanza di questo passaggio, comparando l’analogia schmittiana al processo di formazione della *polis* greca, sulla scia di un frammento eracliteo: “il *nomos*, esattamente come il muro, significa divisione (*Zumessung*), ordinamento (*Ordnung*), confine (*Grenze*), e questo suo significato non deve essere riferimento solamente all’ordine mondiale, ma anche alla singola *polis*” (C. Stark, *Der demokratische Verfassungsstaat: Gestalt, Grundlagen, Gefährdungen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1995, p. 330). Il frammento di Eraclito richiamato da Stark è il seguente: “è necessario che il popolo combatta in difesa della legge come in difesa delle mura” (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a c. di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 2004, FR. 44, p. 206).

ritorializzanti e marittime, i muri come simbolo concreto della sovranità “resuscitano l’immagine di uno Stato che sostiene e rafforza proprio le capacità di protezione e autodeterminazione messe in discussione sia dalle tecnologie del terrorismo sia dal capitalismo neoliberista”⁶.

I muri che oggi giorno striano lo spazio globale sono la perfetta sineddoche dello spazio ultramoderno. Essi sono la materializzazione del movimento reattivo delle logiche moderne in risposta alle ondate sconfinanti delle istanze mondializzanti. Essi, tuttavia, non devono essere considerati come un semplice epifenomeno, come un accidente della storia, bensì come il prodotto materiale, storico, di una logica topolitica che corrisponde a ciò che il concetto di ultramodernità tenta di comprendere. I muri, infatti, lavorano in controtendenza rispetto alla logica della modernità liquida. Essi interrompono il movimento, stabilendo un’articolazione materiale dello spazio in un mondo che si presume essere costituito unicamente da flussi di corpi, merci e capitali. Non è qui oggetto d’analisi il valore immediatamente “etico” dei muri; il fatto che, come sottolinea Yves Charles Zarka, essi abbiano “come unica funzione impedire il passaggio degli uomini (l’affamato, l’indesiderabile, il trafficante, il terrorista)”⁷; ossia, detto in altri termini, il riconoscimento dei muri come oggetti che introducono un elemento discriminatorio nel *continuum* spaziale, producendo in questo modo una gerarchia globale basata su differenti regimi di mobilità⁸. Regimi che dimostrano che il valore politico del singolo dipende, oggi più che mai, dalla sua capacità di circolare liberamente, di muoversi da un punto a un altro del mondo senza incontrare pressoché alcuna difficoltà o, all’estremo di questo *continuum*, di non potersi affatto muovere⁹. All’interno di questa logica della libertà intesa come libertà di circolazione, tutti gli strumenti di articolazione materiale dello spazio rappresentano dispositivi governamentali che permettono di interrompere, filtrare, controllare il movimento dei corpi. I muri, insomma, rappresentano l’elemento biopolitico materiale prodotto all’interno della topolitica ultramoderna.

6 W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino* (2010), trad. it. S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 93-94.

7 Y.C. Zarka, *Frontières sans murs et murs sans frontières*, “Cités”, 31 (III), 2007, p. 5.

8 Sulla nozione di regime di mobilità cfr. *Global Mobility Regimes*, a c. di R. Koslowski, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011; S. Kesslerling, *Mobility, Power and The Emerging New Mobilities Regimes*, “Sociologica”, 1, 2014, pp. 1-30.

9 Sulla nozione di *continuum* applicata ai differenti regimi di mobilità cfr. R. Shamir, *Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime*, “Sociological Theory”, 23 (II), 2005, pp. 197-217.

I muri costituiscono l'elemento materiale privilegiato cui ricorrono le attuali logiche topolitiche globali¹⁰. Essi mettono in crisi senza possibilità d'appello l'immagine di un mondo piatto¹¹, introducendo un elemento teicopolitico¹² nella retorica globalizzante e planetaria che abbiamo tentato di decostruire. Non è oggetto di questa ricerca un'analisi puntuale dei muri in quanto oggetti politici, ossia artefatti che producono determinate relazioni di potere¹³. Non indagheremo in questa sede il muro in quanto specifica "tecnologia politica", oggetto materiale la cui costruzione interseca logiche e relazioni di dominio¹⁴. Ci soffermeremo piuttosto sul suo essere una "spia", una zona privilegiata di senso che consente di decifrare l'opacità della realtà¹⁵. Se infatti è proprio sui confini che si riflette lo scontro fra potenze atlantiche e potenze continentali, la loro costante materializzazione è allora segno della rivoluzione spaziale che definisce l'epoca ultramoderna. La materializzazione delle frontiere statali ribadisce una volta di più che se

-
- 10 "Vi sono 62 esempi di confini murati dal 1800 al 2014. Alcuni di questi muri, come il muro di Berlino che separava Berlino Est e Berlino Ovest durante la Guerra Fredda, o la linea Maginot tra Francia e Germania negli anni Trenta, sono abbastanza famosi. Altri sono meno noti, come la linea Morice tra Francia-Algeria-Tunisia dal 1957 al 1962. Tuttavia, esempi storici ben noti possono mettere in ombra un fatto importante: dei 62 muri costruiti dal 1800, 28 sono stati costruiti a partire dal 2000. Dunque, questa strategia aggressiva da parte dello stato per amministrare l'instabilità dei confini è in aumento, non in diminuzione" (D.B. Carter, P. Poast, *Why Do States Build Walls? Political Economy, Security, and Border Stability*, "Journal of Conflict Resolution", 61 (II), 2015, p. 240).
- 11 Si veda ad esempio il celebre saggio del tre volte premio Pulitzer Thomas Lauren Friedman, *Il mondo è piatto. Breve storia del Ventunesimo secolo* (2005), trad. it. A. Piccato, Mondadori, Milano, 2007.
- 12 Teicopolitica è un termine coniato dagli studiosi francesi Florine Ballif e Stéphane Rosière. Deriva dal greco *teichos*, che indica il muro di cinta della *polis*. Con la nozione di teicopolitica i due autori intendono "ogni politica di chiusura dello spazio, in generale collegata a una preoccupazione più o meno fondata di protezione del territorio, e dunque al fine di rinforzarne il controllo" (F. Ballif – S. Rosière, *La défi des "teichopolitiques"*. *Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, "L'Espace Géographique", 38 (III), 2009, p. 194).
- 13 Sulla possibilità di concepire gli artefatti come intrinsecamente dotati di proprietà politiche cfr. L. Winner, *Do Artifacts Have Politics?*, "Daedalus", 109 (I), 1980, pp. 121-136.
- 14 Sulla nozione di tecnologia politica cfr. M. Foucault, *Le maglie del potere* (1981-1982), in Id., *Archivio Foucault 3*, cit.
- 15 Mutiamo questa costruzione, modificandola, da C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, a c. di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1979, p. 91 (cit. or.: "se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla").

vi sono stati processi di globalizzazione da inquadrare all'interno dell'orizzonte storico del divenire planetario del mondo, essi sono stati e rimangono tuttora di natura essenzialmente economica (in particolare finanziaria) e tecnologica. "I capitali circolano sempre più velocemente – scrive Jacques de Saint Victor –, i prodotti vengono scambiati più facilmente, e allo stesso modo le "idee" si diffondono (via Internet), ma gli uomini rimangono quello che sono"¹⁶. Nonostante tutte le spinte deterritorializzanti che hanno segnato l'epoca postmoderna, e che comprendono una virtualizzazione di numerosi campi della vita – come le guerre, sempre più spesso combattute mediante attacchi informatici o attraverso l'uso di droni¹⁷ –, l'uomo è "un figlio della terra, e lo resterà fintanto che resterà uomo"¹⁸: un essere essenzialmente ctonio, una pianta con la testa all'insù per invertire la celebre immagine aristotelica, il cui movimento rimane intrappolato nelle logiche della dimensione tellurica.

Thomas Nail, in un saggio dedicato al migrante come figura concettuale, ricorda che il primo movimento dell'essere umano, quello che organizza la sua capacità mobile, è l'elementare movimento del piede, che permette il movimento solo in virtù di un calpestio del terreno. "La pedes (dalla radice *Pie*, *ped-, piede) è il primo movimento di autotrasporto autonomo"¹⁹. Questo innocuo riconoscimento del nostro essere viventi che si muovono nel mondo solcando la superficie terrestre permette, se preso sul serio, di scansare numerosi fraintendimenti della vulgata postmoderna; o, quantomeno, a ricordare una *banalité supérieure* (Julien Freund), e cioè che il nostro essere corpi, il nostro non poterci muovere se non attraverso un contatto del nostro corpo con una superficie solida – qualunque essa sia –, condiziona sempre le nostre pratiche quotidiane e il nostro stare al mondo e, di conseguenza, le strategie che il potere farà proprie per organizzare le nostre vite. I muri, infatti, spia della dialettica irrisolvibile fra modernità e postmodernità, non bloccano semplicemente un movimento, ma più specificamente un movimento di corpi. Nello spazio ultramoderno tutto si muove in continuazione, in maniera forsennata e frenetica. Flussi di ogni genere segnano lo spazio ultramoderno, ma è sul movimento dei corpi, e

16 J. de Saint-Victor, *Le retour des murs: une mondialisation fermée?*, "Cités", 31 (III), 2007, p. 18.

17 Sul processo di dematerializzazione della guerra mediante l'uso dei droni cfr. G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere* (2013), trad. it. M. Tari, DeriveApprodi, Roma, 2014.

18 C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio* (1955-1958), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 329.

19 Th. Nail, *The Figure of the Migrant*, cit., p. 125.

in particolari di quelli umani, che si affannano le strategie del potere. È propriamente la materia a costituire la pietra di inciampo dell'idea di un ordinamento planetario del mondo, e i muri sono la risposta tellurica alla mobilità materiale dell'essere umano, al suo "senso della terra"²⁰.

"Tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano"²¹, aveva sentenziato Heidegger in quella che potrebbe sembrare la sinossi dello spazio postmoderno. Uno spazio ridotto a un mare senza onde, da solcare con la medesima velocità dei flussi di capitale che si "spostano" *just in time* da un mercato finanziario a un altro. Se in un mondo di flussi le distanze tendono a diventare, grazie allo sviluppo tecnologico a disposizione dell'uomo contemporaneo, una variabile di poco conto, sarà la velocità, una grandezza in relazione allo spazio e al tempo, il tratto dominante delle logiche contemporanee²². Ma il punto debole di questo argomento è che non tiene in debita considerazione che è proprio sui differenti regimi di velocità e di mobilità che va organizzandosi il potere nell'epoca ultramoderna. Il punto privilegiato di applicazione del potere in uno spazio che tende a diventare un flusso è la capacità dei corpi di farsi essi stessi flussi, ossia di potersi muovere liberamente da un punto all'altro del mondo. Di rendersi in un certo senso liquidi, di diventare mare. Ciò che l'epoca ultramoderna esibisce in maniera parossistica è dunque l'organizzazione di questa mobilità umana, della sua velocità e della sua possibilità di movimento. I muri che abbiamo identificato come forma concreta dell'epoca ultramoderna, come suo sintomo evidente, non sono dunque semplici epifenomeni contemporanei di una millenaria storia di articolazione materiale dello spazio²³, ma più in generale devono essere riconosciuti come gli elementi materiali di questa nuova governamentalità ultramoderna che amministra gli uomini organizzandone la capacità circolatoria.

La filosofia che percorre questa nuova governamentalità globale, esercitata mediante dispositivi materiali che fortificano i confini, è facilmente individuabile. Se infatti il muoversi autonomamente è una delle forme attraverso cui si manifesta la vita biologica del vivente e la sua libertà, non

20 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

21 M. Heidegger, *Conferenza di Brema* (1949), in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, p. 19.

22 Sulla velocità come esperienza fondamentale dell'uomo contemporaneo, cfr. P. Virilio, *Velocità e politica. Saggio di dromologia* (1977), trad. it. L. Sardi-Luisi, Multhipla, Milano, 1981.

23 Cfr. C. Quérel, *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini* (2012), trad. it. M. Botto, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

stupisce che il potere se ne sia sempre fatto carico. Il kinopotere²⁴ ha sempre pensato la libertà del singolo come inscindibile dalla sua capacità di movimento, e la filosofia ha da sempre riflettuto su questo nesso fra libertà e movimento. Nel celebre paradosso attribuito a Buridano, ad esempio, un asino muore perché non riesce a decidersi fra due secchi di avena posti a eguale distanza. Non potendo scegliere in che direzione muoversi, si lascia morire di inedia. La sua mancanza di libero arbitrio coincide dunque con una mortale immobilità. Il significato etico e politico di questo paradosso è semplice: non potersi muovere fa morire. Hobbes stringe ulteriormente questo nodo fra libertà e movimento, laddove definisce la prigione, ossia una privazione di libertà, come “la restrizione di movimento causata da un ostacolo esterno”²⁵.

Ciò che questi esempi ben noti suggeriscono è che libertà e movimento si rimandano a vicenda: la libertà è sempre libertà di movimento, il movimento è sempre una forma di libertà. Con questo, beninteso, non intendiamo tessere le lodi della mobilità a tutti i costi. La mobilità può essere coatta, e in questi casi poterla esercitare è una ben magra consolazione. E tuttavia, anche nelle forme di mobilità coatta, il punto teorico rimane saldamente intatto: essendo l'essere umano un organismo dotato di un corpo mobile, la sua libertà sarà collegata alla possibilità di dispiegare questa potenza del corpo nella forma del movimento. L'esercizio del potere nell'epoca ultramoderna ha colto perfettamente questo nesso che lega il corpo libero alla sua capacità di movimento, organizzandola e costruendo gerarchie globali basate precisamente sulla possibilità o meno di esercitare questa potenza biologica. Il dominio tecnologico ha fatto il resto. I muri che solcano lo spazio globale, interrompendo i flussi migratori, comprendono una scala di ingegneria edile che va dal grado più basso del genio meccanico a sofisticati sistemi di sorveglianza virtuale posizionati strategicamente sui confini statali²⁶. Su quei confini che l'ontologia e la politica postmoderne dichiaravano affare del passato si organizzano e stabiliscono le gerarchie globali, si amministrano le vite degli uomini in movimento, si raccolgono dati e informazioni sui migranti, si decide chi può passare e chi deve essere respinto.

24 Il kinopotere è una forma di potere esercitata sul movimento. Cfr. Th. Nail, *The Figure of the Migrant*, cit., pp. 21-38 (“Kinopolitics”).

25 Th. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 258.

26 Cfr. *Migration and the New Technological Borders of Europe*, a c. di H. Dijstelbloem – A. Meijer, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011.

Il confine – sottolinea Giuseppe Campesi – funziona come un dispositivo socio-tecnico di individuazione dei rischi centrato su un complesso di tecnologie di sorveglianza per mezzo delle quali selezionare preventivamente una popolazione che gode di libero e rapido accesso ai confini, filtrando un residuo di individui pericolosi che vengono sottoposti a ulteriori controlli ed eventualmente respinti.²⁷

I confini materiali che oggi giorno segnano e definiscono lo spazio ultramoderno, insomma, sono una cesura geografica che replica una cesura fra le vite, un'articolazione del mondo che separa le vite buone e quelle meno buone, quelle innocenti da quelle criminali, i corpi titolari di diritti legittimi sanciti dal dispositivo della cittadinanza e i corpi dei migranti e dei rifugiati, veri e propri buchi neri del diritto internazionale²⁸.

I muri quotidianamente eretti dai governi a difesa sovrana del territorio statale non indicano solamente la concrezione materiale assunta dallo spazio ultramoderno, ma sono anche la dimostrazione dell'insuperata importanza del confine come modalità di organizzazione topolitica della vita degli esseri umani. Da un punto di vista etico e politico, evidentemente i muri sono un oggetto problematico. Essi rappresentano allo stesso tempo il rifiuto di una deriva nichilistica planetaria e il mezzo materiale attraverso cui i confini si impongono reattivamente sulle vite dei singoli individui. Ristabiliscono il bisogno di identità in un mondo percorso da logiche globalizzanti, ma lo fanno in maniera violenta e talvolta tragica. Non può essere questa la sede per discutere le implicazioni del loro funzionamento concreto, che meriterebbero uno studio analitico e non un mero accenno. Tuttavia, che la genealogia dei paradigmi topolitici che abbiamo ricostruito termini con un mezzo materiale come il muro è il sintomo più evidente del perdurare della modernità intesa come ripartizione e articolazione del mondo, contro ogni interpretazione postmoderna, fluida, liquida dello spazio vissuto dal soggetto contemporaneo. La modernità tramonta, ma è “un tramonto che non passa”²⁹.

La modernità, insomma, confliggendo con le potenze s-confinanti che hanno tentato di superarla, si è riappropriata delle sue logiche, delle sue strutture, dei suoi impianti, trasferendoli in un mondo a prima vista incompatibile e incoerente, mettendo in questo modo definitivamente da parte il

27 G. Campesi, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma, 2015, p. 37.

28 Sulla connessione fra il dispositivo-cittadinanza e l'esercizio del biopotere cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 141-142.

29 G. Preterossi, *op. cit.*, p. 151.

Weltbild che la prospettiva della mondializzazione ci aveva consegnato. Questo ci costringe a formulare nuove nozioni e categorie per comprendere il riassetto topolitico che determina le nostre esistenze.

Alla domanda epocale formulata da Schmitt su quale possa essere il nuovo *nomos* della terra non è certo possibile rispondere, perché la filosofia non può e non deve porsi come profetica: non si prescrivono “ricette [...] per la trattoria dell’avvenire”³⁰. Quel che è certo è che la spazialità ultramoderna che va affermandosi, con la sua materializzazione costante e violenta dei confini, impone un ripensamento delle logiche attraverso le quali guardiamo e comprendiamo il mondo, nonché un rifiuto radicale delle semplificazioni ideologiche che impediscono di concettualizzare le disposizioni topolitiche contemporanee che tessono la trama del nostro pianeta.

30 K. Marx, *op. cit.*, p. 84 (“Poscritto alla seconda edizione”).

CONCLUSIONE

Le conclusioni, solitamente, si presentano nella forma di una ricapitolazione del lavoro svolto e dei risultati raggiunti. Esse ripercorrono a volo d'uccello l'intero saggio, ne rappresentano il compendio. Piuttosto che ricapitolare ciò che abbiamo finora detto, preferiamo terminare questo lavoro con una suggestione finale, nella speranza che, invece di una vera e propria conclusione, essa possa rappresentare il viatico per una riflessione a venire.

L'operazione concettuale a cui è chiamata una riflessione filosofica che decida di prendere sul serio la questione topolitica probabilmente non sarà mai in grado di fornire, almeno nella sua sede privilegiata, nella dimensione teoretica che le è propria, discorsi e argomenti in grado per sé stessi di arginare le tragedie umanitarie cui lo scenario ultramoderno ci sta abituando e che costituiscono il *proprium* della dialettica conflittuale, violenta e irrisolvibile fra strutture moderne e logiche postmoderne. Le teorie, quando fanno a gara con gli eventi, spesso perdono; la riflessione postmoderna non è stata in grado di cogliere quella dimensione spettrale e fantasmatica che accompagnava lo sgretolarsi delle strutture topolitiche moderne, non ha riconosciuto che l'interregno che ancora abitiamo, compreso tra l'entrata in crisi del moderno e la sua consumazione storica, coincideva con la sua selvaggia e spietata riterritorializzazione.

La critica ha un senso, ma soprattutto un'efficacia, solo quando individua nella maniera più sorvegliata possibile il proprio oggetto. Una critica delle manifestazioni topolitiche contemporanee, della loro stringente ultramodernità, ha dunque senso solo a patto che si riconosca il permanere e il dispiegarsi di logiche topolitiche pienamente moderne in un mondo che si autorappresenta come il suo perfetto contrario. Questo il risultato teorico che riteniamo di aver raggiunto con il nostro lavoro. A questo punto, è forse possibile ritagliare per la filosofia un cantuccio disciplinare, un angolo di senso, una specola dalla quale le sia permesso astrarre dalle condizioni date, dal reale così com'è, dalla positività e fattualità del mondo, per proiettare la propria potenza di pensiero verso un futuro ancora tutto da pensare e costruire.

Forse l'unica soluzione per provare a pensare, almeno in sede logica, una via di fuga a questa condizione ultramoderna, non appartiene all'orizzonte né del politico, né del giuridico, né financo dell'etico. Essa è un'astrazione radicale dalla condizione di questo mondo, un esercizio del pensiero chiamato a inventare ciò che ancora non esiste. Non per porlo come ideale regolativo dell'agire politico, ma per usarlo come elemento tra gli altri nella valutazione critica del mondo.

La suggestione con cui ci congediamo è poco più di un richiamo a quella nozione di ospitalità assoluta che, sulla scia delle riflessioni levinasiane, Jacques Derrida ha provato a teorizzare in alcuni suoi contributi¹. Qui Derrida introduce una concettualizzazione dell'ospitalità affermandone il carattere universale, assoluto, svincolato cioè da qualsiasi connotazione topolitica. L'ospitalità assoluta è quella dimensione che ha luogo nel momento in cui il luogo cessa di essere inteso come la dimensione propria del manifestarsi del politico. In questo senso, l'ospitalità assoluta, se filosoficamente pensata, si presenta come la chiamata in causa di tutti i concetti che, relativizzandola e condizionandola, ancora abitano una dimensione topolitica. Per questo motivo, essa ne rappresenta il più complesso e problematico tentativo di decostruzione.

Tema che da sempre vertebrata la riflessione filosofica – lo Straniero di Elea, protagonista del *Sofista* platonico, è la figura *par excellence* dell'ospite –, la prima formulazione sistematica di una teoria dell'ospitalità è tuttavia relativamente tarda. Essa vede la luce con il Kant de *La pace perpetua*, e in particolare nel suo “Terzo articolo definitivo”, ove il diritto cosmo-politico (*Weltbürgerrecht*) viene teorizzato come il trascendentale di un'esistenza mondiale pienamente pacificata, nella quale gli Stati escano dalla condizione di guerra permanente a cui la dottrina hobbesiana li aveva condannati. Tale diritto, mediante il quale tutti i punti del globo sono interconnessi e sussunti sotto la medesima forma giuridica, si limita tuttavia a garantire le “condizioni di una universale ospitalità”². Kant è lapidario nell'inscrivere tale universale ospitalità nel registro del diritto piuttosto che in quello della morale: l'“universale” va inteso spazialmente, nel senso di un diritto che vale in ogni punto della superficie terrestre (parlerà poco oltre di un *Recht der Oberfläche*, di “diritto sulla superficie”). L'ospitalità

1 Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997), trad. it. S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998; Id., *Sull'ospitalità* (1997), trad. it. I. Landolfi, Milano, Baldini e Castoldi, 2000; Id., *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* (1997), trad. it. B. Moroncini, Cronopio, Napoli, 2005.

2 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 301.

universale non è affare da filantropi, ma da giuristi, ed individua niente di più del “diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente”³. Così pensata, l’ospitalità universale non si risolve in un “diritto di ospitalità” (*Gastrecht*), sì in un “diritto di visita” (*Besuchsrecht*) che permette il libero dispiegamento delle relazioni commerciali: non si tratta di permettere a chi migra di trovare un posto migliore, ma a chi commercia di vendere e comprare. Data la partizione del mondo in Stati, è lo spirito del commercio che obbliga ad un’ospitalità inalienabile, ma ad esso condizionata (e dunque relativa): “questo diritto di ospitalità, cioè questa facoltà degli stranieri sul territorio altrui, non si estende oltre le condizioni richieste per render possibile un tentativo di traffico cogli antichi abitanti”⁴.

È stato rilevato come l’ospitalità kantianamente pensata risulti altamente problematica, appunto perché fortemente condizionata. Essa infatti articola la dimensione economica del commercio, sovrapponendola alla partizione del mondo in Stati ereditata dall’impianto moderno. Donatella Di Cesare ha sottolineato come in questi luoghi celebri de *La pace perpetua* Kant metta in atto “un ambivalente compromesso tra appropriazione del suolo e possibilità del passaggio, tra sovranità e ospitalità”⁵. Il problema è, per l’appunto, la distinzione tra *Besuchsrecht* e *Gastrecht*. Mentre il primo è incistato nel diritto naturale, posseduto “in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono dispendersi isolandosi all’infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere”⁶, il secondo rimane inscritto all’interno del dispositivo sovrano che schmittianamente “decide” dell’inclusione e dell’esclusione dell’altro. Ha buon gioco quindi Di Cesare a sottolineare l’ambivalenza del progetto teorico kantiano, perché in esso “la sorte dello straniero è decisa dal sovrano”⁷. In altre parole, l’ospitalità universale kantiana risulta condizionata, e cioè relativa, alle prerogative che la modernità coagula nella figura del sovrano. Questa ambivalenza strutturale in Kant è dettata dal suo pieno aderire al progetto moderno di un globo rigidamente articolato in unità statali e, allo stesso tempo, dalla pretesa di riconoscere al singolo una potenza di movimento che stressa quei confini spaziali che

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 302.

5 D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Borin-ghieri, Torino, 2017, p. 98.

6 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 302.

7 D. Di Cesare, *op. cit.*, p. 101.

sono il trascendentale materiale del mondo post-vestfaliano. Kant, insomma, nel riconoscere la piena legittimità delle strutture moderne, v'inscrive un elemento che le mette in crisi.

La teoria kantiana è portata al suo estremo, e in questo senso superata, dalla riflessione sull'ospitalità di Derrida. In Derrida l'ospitalità diventa, se pur nella sua ineliminabile antinomia rispetto alle condizioni reali, incondizionata, assoluta, universale. E, proprio per questo motivo, impossibile. L'ospitalità assoluta è per Derrida l'apertura senza condizioni all'arrivo dell'altro, attesa dell'arrivante assoluto, di colui che, senza nome, "semplicemente" arriva e, nel suo arrivare, sfonda tutte le determinazioni spaziali che determinano la possibilità di un impianto moderno del mondo. Per queste ragioni l'ospitalità assoluta prevede e accetta l'esposizione al rischio della morte, perché l'arrivante assoluto è definito unicamente dal suo movimento che, ignorando qualunque istanza statale di determinazione (e cioè di tutela, di salvaguardia, di protezione) dei propri confini, mette in discussione ogni pretesa del moderno di con-tenere spazialmente le prerogative del politico. Così delineata, l'ospitalità assoluta "impone di rompere con l'ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto"⁸; ciò che si produce è un'irrisolvibile antinomia tra la pretesa – che ha, a parere di chi scrive, la struttura di un ideale regolativo – all'assolutezza dell'ospitalità e le condizioni che qualsiasi prassi concreta prevede e richiede.

La potenza concettuale della riflessione derridiana sull'ospitalità è che essa, per essere anche solo pensata, implica la rottura di quella connessione necessaria fra spazio e potere che è stata al centro della nostra analisi. L'ospitalità incondizionata, proprio in quanto assoluta, scardina la dimensione topolitica per come è stata pensata e praticata nella modernità e nell'epoca contemporanea, obbligandoci a inventare, a pensare nuove forme di politica radicalmente differenti. Commenta con molto acume Caterina Resta rilevando che "la decostruzione in corso del topolitico segna un passaggio epocale ineludibile verso altre forme di ordinamento giuridico-politico"⁹; un passaggio che pone il pensiero nell'urgenza di riflettere su una politica che vada oltre l'orizzonte topolitico moderno, senza tuttavia abbandonarsi all'idealismo concettuale di un immaginifico *borderless world*.

L'importanza concettuale dell'ospitalità assoluta consiste dunque nel non poter essere pensata nell'orizzonte del territorio, dello Stato-nazione, dell'impero, dei grandi spazi, di tutte le forme topolitiche che abbiamo sottoposto a indagine critica. Forse è proprio una tale ospitalità che "ec-

8 J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 53.

9 C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione*, cit., pp. 165-166.

cede il calcolo giuridico, politico o economico”, e che “si espone senza limite alla venuta dell’altro, al di là del diritto, al di là dell’ospitalità condizionata dal diritto d’asilo, dal diritto all’immigrazione, dalla cittadinanza e anche dal diritto all’ospitalità universale di cui parla Kant, e che resta ancora controllata dal diritto politico o cosmopolitico”¹⁰, ciò che dovremmo radicalmente pensare, se pur nella sua im-possibilità, per costruire un nuovo paradigma di coesistenza fra diverse forme di vita, per provare a tratteggiare una società oltre l’ultramodernità. Tale ospitalità incondizionale, infatti, potrebbe prodursi solo a partire da una definitiva uscita dall’orizzonte storico dell’ultramodernità, e da tutto l’impianto che essa implica. Una tale ospitalità incondizionale ha come proprio trascendentale materiale la consumazione storica e concettuale definitiva di ogni dispositivo ereditato dalla modernità: sovranità, Stato, territorio, cittadinanza. Consumazione, è bene ripeterlo, che l’interregno che abitiamo concede solo alla pratica del pensiero.

Come ogni ipotesi radicale che si rispetti, anche quella di ospitalità incondizionata comporta tutta una serie di rischi e di ambiguità. Riconoscendo la natura di interregno dell’epoca contemporanea, con lucidità estrema lo stesso Derrida ammetteva che “non si può combattere, frontalmente, qualsiasi sovranità, la sovranità in generale [...]. La sovranità statale-nazionale può essa stessa, in certi contesti, diventare un baluardo indispensabile contro tale o talaltro potere internazionale, contro una certa egemonia ideologica, religiosa o capitalistica, ecc”¹¹. L’impossibilità di pensare oggi alternative topolitiche, differenti organizzazioni e articolazioni del mondo, nuovi modi di abitare il pianeta Terra, nuove forme di coesistenza, nuovi “diritti sulla superficie”, non deve tuttavia essere considerata come un ostacolo insormontabile in punta di principio, ma come la sfida specifica posta dall’epoca ultramoderna, come il problema storico-politico ch’essa esibisce.

Al contempo, è necessario riconoscere, anche in considerazione dell’im-possibilità non solo di realizzare, ma addirittura di pensare nella nostra condizione attuale un simile stravolgimento radicale dell’ordine topolitico del mondo, che la riflessione filosofica chiamata a rendere possibile tale pensiero dell’impossibile non ha, per noi, alcun significato taumaturgico. Non è infatti dato sapere quali saranno le future conformazioni del *nomos* che la dialettica in stato di arresto fra istanze moderne e postmoderne contribuirà a produrre. E non è dato sapere se una nuo-

10 J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 210-211.

11 Ivi, p. 223.

va *Raumrevolution* che renderà possibile tale stravolgimento topolitico, nel quale saranno materialmente possibili rapporti fra uomini nella forma dell'ospitalità pensata da Derrida, avrà mai luogo, si farà realmente evento. Da questo punto di vista, la posta in gioco dell'ultramodernità, ossia la possibilità di "pensare il politico al di là del politico"¹², di pensare forme di ordinamento giuridico-politico sottratte alla morsa letale della dialettica in stato d'arresto tra deterritorializzazione postmoderna e riterritorializzazione ultramoderna, è altissima.

È dunque solo possibile tentare, rischiare di raffigurarsi quale sarà l'immagine del mondo della società a venire, quali le sue articolazioni spaziali, quali le strategie di potere che l'attraverseranno, quali le nuove logiche di coesistenza fra viventi, ponendo in evidenza le ambiguità e le contraddizioni che l'epoca ultramoderna rivela. Ciò che è possibile e urgente fare è comprendere quali siano le attuali forme del *nomos*, attraverso quali logiche esso si manifesti, tentando così una concettualizzazione delle disposizioni topolitiche della nostra epoca. Questa necessità critico-analitica ha mosso sin dall'inizio il nostro lavoro. Con la consapevolezza, o forse la speranza, che "anche nella lotta spietata tra le nuove e le vecchie forze possono nascere giuste misure e formarsi porzioni sensate"¹³.

12 J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., p. 71.

13 C. Schmitt, *Il nuovo nomos della terra* (1955), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, cit., p. 299.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia delle opere citate è redatta secondo l'ordine alfabetico degli autori. Nel caso di più opere dello stesso autore, l'ordine procede cronologicamente a partire dall'edizione originale.

- Abensour, M., *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*, in É. De La Boétie, *Discorso della servitù volontaria* (1576), a cura di E. Donaggio, Feltrinelli, Milano, 2015.
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino, 2005.
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- *Stato di eccezione. Homo sacer II 1*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.
- *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.
- Althusser, L., *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (1970), in Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. M.T. Ricci, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- Andolfi, F. (a cura di), *Figure d'identità: ricerche sul soggetto moderno*, Franco Angeli, Milano, 1988.
- Appadurai, A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione* (1996), trad. it. P. Vereni, Raffaello Cortina, Milano, 2012.
- Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiano, Milano, 2016.
- Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano, 2008.
- Armitage, D., *Introduction*, in H. Grotius, *The Free Sea* (1609), Liberty Fund, Indianapolis, 2004.
- Arneil, B., *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Axford, B., *Theories of Globalization*, Polity, Cambridge, 2013.
- Badie, B., *La fine dei territori: saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto* (1995), trad. it. M. Cadorna, Asterios, Trieste, 1996.
- Ballif, F., Rosière, S., *La défi des "teichopolitiques". Analyser la fermeture contemporaine des territoires*, "L'Espace Géographique", 38 (III), 2009, pp. 193-206.
- Bartolo di Sassoferrato, *Tractatus de fluminibus seu Tyberiadis* (1355), ristampa anastatica a cura di G. Astuti, Bottega d'Erasmus, Torino, 1964.

- Bauman, Z., *Modernità liquida* (2000), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- *La società sotto assedio* (2002), trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- *Paura liquida* (2006), trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Bazzicalupo, L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- *Coesistenza*, “Filosofia politica”, 1, 2017, pp. 47-58.
- Beaud, O., *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes&Cie, Paris, 1997.
- Beck, U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), Carocci, Roma, 2009.
- Beierwaltes, W., *Identità e differenza* (1988), trad. it. S. Saini, Vita e pensiero, Milano, 1989.
- Bendersky, J.W., *Carl Schmitt teorico del Reich* (1983), trad. it. M. Ghelardi, il Mulino, Bologna, 1989.
- Benjamin, W., *Il dramma barocco tedesco* (1926), trad. it. F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1999.
- *I “passages” di Parigi (1927-1940)*, 2 voll., a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2007.
- *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995.
- Berkowitz, A., *John Selden and the biblical origins of the modern international political system*, “Jewish Political Studies Review”, 6 (I-II), 1994, pp. 27-47.
- Blumenberg, H., *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria* (1987), trad. it. B. Argenton, il Mulino, Bologna, 1988.
- Bodei, R., *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- Bodin, J., *I sei libri dello Stato* (1576), trad. it. M. Isnardi Parente, Utet, Torino, 1997.
- Bond, D.W., *Hegel's Geographical Thought*, “Environment and Planning D: Society and Space”, 32 (I), 2014, pp. 179-198.
- Bonesio, L., Resta, C., *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia, 2010.
- Borschberg, P., *Hugo Grotius, East India Trade and the King of Johor*, “Journal of Southeast Asian Studies”, 30 (II), 1999, pp. 225-248.
- Bourke, J., *Paura: una storia culturale* (2005), trad. it. B. Bagliano, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Brown, W., *Stati murati, sovranità in declino* (2010), trad. it. S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Brunner, O., *Terra e potere: strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* (1939), trad. it. P. Schiera, Giuffrè, Milano, 1983.
- Bynkershoek van, C., *De dominio maris dissertatio*, in Id., *Opera minora*, Apud Joannem van Kerckhem, La Haye, 1744.
- Bull, H., *The Anarchical Society*, Palgrave, Basingstoke, 1977.
- Bunge, K. (a cura di), *The Concept of Law (Lex) in the Moral and Political Thought of the “School of Salamanca”*, Brill, Leiden, 2016.

- Butler, J., *Vite precarie: contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo* (2004), trad. it. O. Guaraldo, Meltemi, Roma, 2013.
- Cacciari, M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985.
- *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994.
- *L'arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997.
- *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013.
- Cacciatore, G., *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli, 1993.
- Campesi, G., *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma, 2015.
- Canetti, E., *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano, 2006.
- Canguilhem, G., *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. M. Porro, Einaudi, Torino, 1998.
- Carchia, G., *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Bulzoni, Roma, 2000.
- Carter, D.B., Poast, P., *Why Do States Build Walls? Political Economy, Security, and Border Stability*, "Journal of Conflict Resolution", 61 (II), 2015, pp. 239-270.
- Caruso, S., *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 2001.
- Cassese, S., *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati?*, il Mulino, Bologna, 2016.
- Cassirer, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), trad. it. G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Castrucci, E., *La ricerca del Nomos*, postfazione a C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum* (1950), trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano, 2001.
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Cavalletti, A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005.
- Cessi, R., *La Repubblica di Venezia e il problema Adriatico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1953.
- Chakrabarty, D., *Provincializzare l'Europa* (2000), trad. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004.
- Chamayou, G., *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere* (2013), trad. it. M. Tarì, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- Charbonnell, N., Morabito, M., *Les rivages de la mer. Droit roman et glossateurs*, "Revue de l'Histoire du droit", 65 (I), 1987, pp. 23-44.
- Chiantera-Stutte, P., *Il pensiero geopolitico. Spazio, potere e imperialismo tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma, 2014.
- Chignola, S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- Childs, P., Williams, J.P., *An introduction to post-colonial theory*, Longman, Harlow, 1997.
- Christianson, P., *Discourse on history, law, and governance in the public career of John Selden (1610-1635)*, Toronto University Press, Toronto, 1996.

- Clastres, P., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), trad. it. L. Derla, ombrecorte, Verona, 2013.
- *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, trad. it. R. Marchionatti, Elèuthera, Milano, 2015.
- Coccia, E., "Inobedientia". *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, "Filosofia politica", 1, 2008, pp. 21-36.
- Cordingly, D., *Storia della pirateria*, trad. it. A. Tissoni, Mondadori, Milano, 2003.
- Cornelli, R., *Paura e ordine nella modernità*, Giuffré, Milano, 2008.
- Crampton, J.W., Elden, S. (a cura di), *Space, knowledge and power. Foucault and geography*, Ashgate Publishing Limited, Burlington, 2007.
- Cumin, D., *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, CERF, Paris, 2005.
- Cuozzo, G., *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- *Filosofia delle cose ultime: da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013.
- Daly, J., *Sir Robert Filmer and English political thought*, University of Toronto, Toronto, 1979.
- D'Andrea, D., *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra post-modernità e nuovo Medioevo*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (I), 2002, pp. 77-108.
- Davies, W., *The Limits of Neoliberalism. Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, SAGE, Los Angeles, 2014.
- De Giovanni, B., *Apologia del moderno contro il pensiero debole*, "Il Centauro", 17-18, 1986, pp. 65-87.
- *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna, 2004.
- Deleuze, G., *Foucault* (1986), trad. it. P.A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli, 2002.
- *L'esausto* (1991), trad. it. G. Bompiani, Nottetempo, Milano, 2015.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. G. Passerone, Cooper&Castelvecchi, Roma, 2003.
- *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996.
- Del Lucchese, F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma, 2010.
- Del Noce, A., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, Rizzoli, Milano, 2007.
- Derrida, J., *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale* (1993), trad. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano, 1994.
- *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997), trad. it. S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1998.
- *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* (1997), trad. it. B. Moroncini, Cronopio, Napoli, 2005.
- *Sull'ospitalità* (1997), trad. it. I. Landolfi, Milano, Baldini e Castoldi, 2000.
- *Stati canaglia* (2003), trad. it. L. Odello, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- Derrida, J., Stiegler, B., *Ecografie della televisione* (1996), trad. it. L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

- Descartes, R., *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte* (1641), trad. it. A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- De Tocqueville, A., *La democrazia in America* (1835), trad. it. A. Vivanti Salmon, Einaudi, Torino, 2006.
- Dickinson, E., *Globalization and Migration. A World in Motion*, Rowman&Littlefield, Lanham, 2017.
- Dijstelbloem, H., Meijer, A. (a cura di), *Migration and the New Technological Borders of Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011.
- Di Cesare, D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.
- Di Marco, C., *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995.
- Dockès, P., *Lo spazio nel pensiero economico dal XVI secolo al XVIII secolo* (1969), trad. it. M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1971.
- Dotti, J.E., *From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx*, in *The Challenge of Carl Schmitt*, a cura di C. Mouffe, Verso, London & New York, 1999.
- Dreyfus, H.L., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Dušanić, S., *Plato's Atlantis*, "Antiquité Classique", 51, 1982, pp. 25-52.
- Duso, G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Dussel, E., *L'occultamento dell'altro. All'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*, trad. it. U. Gervasoni, La Piccola Editrice, Celleno, 1993.
- Elden, S., *Terror and Territory. The Spatial Extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2009.
- *Foucault: The Birth of Power*, Polity Press, Cambridge, 2017.
- Engels, F., *Anti-Dühring* (1878), trad. it. G. De Caria, Edizioni Rinascita, Roma, 1955.
- Eriksen, T.H., *Globalization: the Key Concepts*, Bloomsbury Academic, London-New York, 2014.
- Esmeir, S., *Juridical Humanity. A Colonial History*, Stanford University Press, Stanford, 2012.
- Eposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna, 1999.
- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
- *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.
- *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino, 2016.
- Euchner, W., *La filosofia politica di Locke* (1976), trad. it. K. Tenenbaum, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Falk, F., *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, München, 2011.
- Falzon, C., O'Leary, T. (a cura di), *Foucault and Philosophy*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2010.
- Falzon, C., O'Leary, T., Sawicki, J., *A Companion to Foucault*, Wiley, Malden, 2013.

- Farinelli, F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003.
- Fernando Colombo, D., *Le Historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo per D. Fernando Colombo suo figlio*, 2 voll., a cura di R. Caddeo, Alpes, Milano, 1930.
- Feyerabend, P.K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* (1975), trad. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Filesi, T., *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Cairoli, Como, 1968.
- Fletcher, E.G.M., *John Selden (Author of Mare Clausum) and His Contribution to International Law*, "Transactions of the Grotius Society", 19, 1933, pp. 1-12.
- Foucault, M., *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it. M. Galzigna, Rizzoli, Milano, 2004.
- *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico* (1963), trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino, 1969.
 - *Gl'intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze* (1972), in Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana – P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.
 - *Potere-corpo* (1975), in Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana – P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.
 - *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976.
 - *La volontà di sapere* (1976), trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2004.
 - *Prefazione* (1977), in Id., *Archivio Foucault. 2. Interventi, colloqui, interviste*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 1997.
 - *Sessualità e potere* (1978), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998.
 - *Le maglie del potere* (1981-1982), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998.
 - *La cura di sé* (1984), trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2001.
 - *L'uso dei piaceri* (1984), trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2002.
 - *Dit et écrits*, III, Gallimard, Paris, 1994.
 - *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2007.
 - *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (2004), trad. it. M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Foucault, M., Lacoste, Y., *Domande a Michel Foucault sulla geografia* (1976), in M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana – P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.
- Freud, S., *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggi, superstizioni ed errori* (1901), trad. it. C.F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. it. S. Daniele et al., Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

- Freund, J., *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Sirey, Paris, 1984.
- Friedman, T.L., *Il mondo è piatto. Breve storia del Ventunesimo secolo* (2005), trad. it. A. Piccato, Mondadori, Milano, 2007.
- Friedrichs, J., *The Meaning of New Medievalism*, "European Journal of International Relations", 4 (VII), 2001, pp. 475-501.
- Frova, C., *Le Traité de fluminibus de Bartolo da Sassoferrato (1355)*, "Médiévales", 36, 1999, pp. 81-89.
- Füller, H., Michel, B. (a cura di), *Die Ordnung der Räume. Geographische Forschung im Anschluss am Michel Foucault*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2012.
- Fulton, Th., *The Sovereignty of the Sea* (1911), Kraus Reprint Co., New York, 1976.
- Fumagalli, A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma, 2007.
- Gaio, *Le istituzioni*, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino, 1998.
- Galiani, F., *Dei doveri dei principi neutrali* (1782), a cura di G.M. Monti, Zanichelli, Bologna, 1942.
- Galli, C., *Politica: una ipotesi di interpretazione*, "Filosofia politica", 1, 1989, pp. 19-39.
- *La "macchina" della modernità*, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 1991.
- *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna, 2001.
- *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 2010.
- *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011.
- *Il trauma dell'indecisione*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* (1956), a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2012.
- *Nichilismi a confronto: Nietzsche e Schmitt*, "Filosofia politica", 1, 2014, pp. 99-120.
- *Due piccoli medici tra biopolitica e teologia politica. Congetture su un particolare del frontespizio del "Leviatano" di Hobbes*, "SCHIFANOIA", 52-53, 2017, pp. 145-151.
- Giannantoni, G. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Giddens, A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990), trad. it. M. Guani, il Mulino, Bologna, 1994.
- Ginzburg, C., *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1979.
- *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano, 2015.
- Girard, R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), trad. it. R. Damiani, Adelphi, Milano, 1997.
- *Il capro espiatorio* (1982), trad. it. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1987.

- Gliozzi, G., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- Goldie, M., *Locke and America*, in *A Companion to Locke*, a cura di M. Stuart, Wiley Blackwell, London, 2015.
- Graeber, D., *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, trad. it. D. Prunetti, elèuthera, Milano, 2013.
- Gregorio Magno, *La regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Utet, Torino, 1968.
- Grozio, U., *Mare liberum (1609)*, a cura di F. Izzo, Liguori, Napoli, 2007.
- *Prolegomeni al De jure belli ac pacis (1625)*, trad. it. S. Catalano, Palumbo, Palermo, 1941.
- Guareschi, M., *Dal modello istituzionale-giuridico all'analitica del potere: Michel Foucault*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999.
- Günzel, S., *Philosophische Geographien: Nietzsche und Hegel*, “Hegel-Jahrbuch. Phänomenologie des Geistes”, Akademie Verlag, Berlin, 2002.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità (1985)*, trad. it. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Hardt, M., Negri, T., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione (2000)*, trad. it. A. Pandolfi, BUR, Milano, 2001.
- Harley, B., *The new nature of maps. Essays in the history of cartography*, a cura di P. Laxton, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito (1807)*, 2 voll., trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)*, trad. it. V. Cincero, Bompiani, Milano, 2000.
- *Lineamenti di filosofia del diritto (1820)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2010.
- *Lezioni sulla storia della filosofia (1825-1826)*, 4 voll., trad. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1964.
- *Lezioni sulla filosofia della storia (1837)*, 4 voll., trad. it. G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1941-1963.
- Heidegger, M., *Essere e tempo (1927)*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1999.
- *Concetti fondamentali della metafisica (1929-1930)*, trad. it. P. Coriando, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.
- *Conferenza di Brema (1949)*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002.
- *Lettera sull'“umanismo” (1949)*, in Id., *Segnavia*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.
- *Introduzione alla metafisica (1966)*, trad. it. G. Masi, Mursia, Milano, 1968.
- Hobbes, Th., *Elementi filosofici sul cittadino (1642)*, trad. it. N. Bobbio, Utet, Torino, 1948.
- *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile (1651)*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- *Behemoth (1681)*, trad. it. O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari, 1979.

- Hoffman, M., *Foucault and Power. The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, Bloomsbury, New York, 2014.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Dialettica dell'illuminismo* (1944-1969), trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1997.
- Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), trad. it. E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 1968.
- Irti, N., *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Jameson, F., *Il desiderio chiamato utopia* (2005), trad. it. G. Carlotti, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Jünger, E., *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione* (1980), trad. it. A. Iadicicco, Guanda, Parma, 1998.
- *Oltre la linea* (1980), in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989.
- *L'operaio. Dominio e forma* (1981), trad. it. Q. Principe, Longanesi, Milano, 1984.
- Kant, I., *Critica del giudizio* (1790), trad. it. A Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino, 2010.
- *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino, 2010.
- Kervégan, J.F., *Che fare di Carl Schmitt?* (2011), trad. it. F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari, 2016.
- Kesslerling, S., *Mobility, Power and The Emerging New Mobilities Regimes*, “Sociologica”, 1, 2014, pp. 1-30.
- Kinsella, H.M., *The Image Before the Weapon. A Critical History of the Distinction between Combatant and Civilian*, Cornell University Press, Ithaca, 2011.
- Kojève, A., *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (17 agosto 1945)*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano, 2004.
- *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947), trad. it. G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996.
- Kojève, A., Schmitt, C., *Carteggio* (1955-1960), trad. it. C. Altini, “Filosofia politica”, 2, 2003, pp. 185-208.
- Koopman, C., *Genealogy as Critique. Foucault and The Problems of Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.
- Koselleck, R., *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* (2006), trad. it. C. Sandrelli, il Mulino, Bologna, 2009.
- Koslowski, R. (a cura di), *Global Mobility Regimes*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011.
- Kristiansson, M., Tralau, J., *Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan*, in “European Journal of Political Theory”, 13 (III), 2014, pp. 299-320.
- Kuhn, Th., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), trad. it. A. Carugo, Einaudi, Torino, 2009.

- Künzel, W., *Foucault liest Hegel. Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main, 1985.
- Lacan, J., *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* (1958), in Id., *Scritti*, 2 voll., a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 1974.
- Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari, 1972.
- Laudani, R., *Mare e terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, "Filosofia politica", 3, 2015, pp. 513-532.
- Leanza, U., *La tradizione giuridico-marittima nel Mediterraneo*, in *Studi in memoria di Elio Fanara*, a cura di U. La Torre et al., Giuffrè, Torino, 2006.
- Leghissa, G., *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- Leyden von, W., *Hobbes e Locke: libertà e obbligazione politica*, trad. it. R. Casadei, il Mulino, Bologna, 1984.
- Lievens, M., *Singularity and Repetition in Carl Schmitt's Vision of History*, in "Journal of the Philosophy of History", 5 (I), 2011, pp. 105-129.
- Lightbody, B., *Philosophical Genealogy. An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*, Peter Lang, New York, 2010.
- Linebaugh, P., Rediker, M., *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), trad. it. B. Amato, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Loccenius, J., *De iure maritimo et navali libri tres*, Holmiae ex officina J. Janssonii, 1650.
- Locke, J., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino, 1982.
- Macpherson, C.B., *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Maldonado, T., *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- Maritain, J., *Antimoderne*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1922.
- Maroi, F., *Sulla condizione giuridica del mare e delle sue rive in diritto romano*, "Rivista italiana per le scienze", 62, 1919, pp. 151-170.
- Marx, K., *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867-1910), a cura di D. Cantimori, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1970.
- Marzocca, O., *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari, 1994.
- *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma, 2015.
- Matteucci, N., "Sovranità", in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino, 1976.
- Minca, C. (a cura di), *Postmodern Geography: Theory and Praxis*, Blackwell, Oxford, 2001.
- *Carl Schmitt and the question of spatial ontology*, in *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, a cura di S. Legg, Routledge, New York, 2011.
- Minca, C., Rowan, R., *On Schmitt and Space*, Routledge, London, 2015.
- *The Question of Space in Carl Schmitt*, "Progress in Human Geography", 39 (III), 2015, pp. 268-289.

- Mitchell, T., *The Stage of Modernity*, in *Questions of Modernity. Contradictions of Modernity*, a cura di T. Mitchell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Monterisi, M., *La libertà dei mari e l'Inghilterra: saggio*, Fratelli Bocca, Milano, 1943.
- Morani, R., *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- Mumford, L., *Storia dell'utopia* (1922), trad. it. R. D'Agostino, Donzelli, Roma, 2008.
- Nail, Th., *The Crossroads of Power: Michel Foucault and the US/Mexico Border Wall*, "Foucault Studies", 15, 2013, pp. 110-128.
- *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford, 2015.
- Napoli, P., *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, La Découverte, Paris, 2003.
- Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Fratelli Bocca, Milano, 1981.
- Negri, A., *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Neumann, V., *Carl Schmitt als Jurist*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.
- Newswander, C.B., *Foucauldian Power and Schmittian Politics*, "Administration & Society", 43 (V), 2011, pp. 537-560.
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1992.
- *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 2007.
- *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1891), trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano, 1973.
- Ohmae, K., *The Borderless World. Power and Strategy in the Interlinked Economy*, Harper Collins, New York, 1990.
- Ortega y Gasset, J., *Hegel e l'America* (1928), in Id., *Lo Spettatore*, trad. it. C. Bo, Guanda, Milano, 1984.
- Pareyson, L., *Introduzione*, in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino, 1982.
- Perassi, T., *Paese, territorio e signoria*, in Id., *Scritti giuridici*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1958.
- Petti, A., *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.
- Pietropaoli, S., *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012.
- Platone, *Apologia di Socrate*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001.
- Portinaro, P.P., *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982.
- *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiale per una teoria del "nomos"*, Franco Angeli, Milano, 1983.
- Potter, P.B., *The Freedom of the Seas in History, Law, and Politics*, Longmans, New York, 1924.

- Preterossi, G., *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Prospero, M., *Filosofia del diritto di proprietà*, 2 voll., Franco Angeli, Milano, 2009.
- Pufendorf, S., *De Jure naturae et gentium* (1684), ed. G. Mascovius, MINERVA G.M.B.H., Frankfurt a.M., 1967.
- Pullan, B., *La politica sociale della Repubblica di Venezia (1500-1620)*, 2 voll., trad. it. P. Pavanini, Il Veltrò, Roma, 1982.
- Quétel, C., *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini* (2012), trad. it. M. Botto, Bolati Boringhieri, Torino, 2013.
- Radice, R. (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, Rusconi, Milano, 1998.
- Rambeau, F., *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann, Paris, 2016.
- Rametta, G., *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (II), 2002, pp. 781-799.
- Ramos, D. et al. (a cura di), *La Etica en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1984.
- Rancière, J., *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), trad. it. B. Magni, Meltemi, Roma, 2007.
- *La partizione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. F. Carili, DeriveApprodi, Roma, 2016.
- Ratzel, F., *Der Lebensraum*, in *Festgabe für Albert Schöffle zur Siebzigsten Wiederkehr seines Geburtstages*, Verlag der H. Lappschen Buchandlung, Tübingen, 1901.
- Rawls, J., *Lezioni di storia della filosofia politica* (2008), trad. it. V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano, 2009.
- Rediker, M., *Canaglie di tutto il mondo. L'epoca d'oro della pirateria* (2004), trad. it. R. Ambrosoli, Elèuthera, Milano, 2005.
- Resta, C., *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Revel, J., *Michel Foucault: expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.
- Ritter, J., *Hegel e la Rivoluzione francese* (1957), trad. it. A. Carcagni, Guida, Napoli, 1970.
- Robertson, L.G., *Conquest by Law. How the Discovery of America Dispossessed Indigenous Peoples of Their Lands*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Robin, C., *Paura: la politica del dominio* (2004), EGEA, Milano, 2005.
- Rodotà, S., *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni* (1981), il Mulino, Bologna, 2013.
- Rossi, P., *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975.
- Ruschi, F., *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Saar, M., *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2007.
- Saint-Victor de, J., *Le retour des murs: une mondialisation fermée?*, "Cités", 31 (III), 2007, pp. 15-20.

- Sarpi, P., *Dominio del Mare Adriatico della Serenissima Repubblica di Venezia* (1612), a cura di T. Scovazzi, Giappichelli, Torino, 2001.
- Sassen, S., *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale* (2006), trad. it. N. Malinverni e G. Barile, Mondadori, Milano, 2008.
- Scattola, M., *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999.
- Schmitt, C., *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2013.
- *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1934), in Id., *Le categorie del 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2013.
- *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011.
- *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto di intervento per potenze estranee. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale* (1941), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2001.
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum* (1950), trad. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano, 2001.
- “Raum” e “Rom”. Sulla fonetica della parola “Raum” (1951), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- *L'unità del mondo* (1952), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- *Il nuovo nomos della terra* (1955), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- *Dialogo sul nuovo spazio* (1955-1958), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- *Appropriazione, divisione, produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal “nomos”* (1958), in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2013.
- *Nomos – Presa di possesso – Nome* (1959), trad. it. G. Solla in appendice a C. Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*. Diabasis, Reggio Emilia 2009.
- *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica* (1978), in Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015.
- Schwab, G., *Carl Schmitt: la sfida dell'eccezione* (1970), trad. it. N. Porro, Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Scovazzi, T., *Libertà o dominio nell'evoluzione del diritto del mare*, in *Il Dominio di Venezia sul Mar Adriatico nelle Opere di Paolo Sarpi e Giulio Pace*, a cura di T. Scovazzi e G. Acquaviva, Giuffrè, Milano, 2007.

- Selden, J., *Of the Dominion, or, Ownership of the Sea* (1635), Arno Press, New York, 1972.
- Sembou, E., *Hegel's "Phenomenology" and Foucault's Genealogy*, Ashgate, Farnham, 2015.
- Sferrazza Papa, E.C., *L'occupazione dello spazio e la presa di possesso. Carl Schmitt e Immanuel Kant*, "Filosofia politica", 2, 2017, pp. 235-252.
- *Teoria del muro. L'articolazione materiale del potere*, "Rivista di estetica", 65 (V), 2017, pp. 155-176.
- *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, "Rivista di filosofia", 2, 2018, pp. 245-264.
- Shamir, R., *Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime*, "Sociological Theory", 23 (II), 2005, pp. 197-217.
- Simmel, G., *Sociologia* (1908), trad. it. G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino, 1998.
- Skinner, Q., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale* (2005), trad. it. S. Rodeschini, Meltemi, Roma, 2007.
- Smith, A., *Lezioni di Glasgow* (1763-1764), trad. it. E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano, 1989.
- Spindler, A., *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2015.
- Spivak, G.C., *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* (1999), trad. it. A. D'Ottavio, Meltemi, Roma, 2004.
- Sreedhar, S., *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- Stark, C., *Der demokratische Verfassungsstaat: Gestalt, Grundlagen, Gefährdungen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1995.
- Tanca, M., *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano, 2012.
- Taubes, J., *Da una disputa intorno a Carl Schmitt* (1986), in Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 1996.
- Thornton, H., *John Selden's Response to Hugo Grotius: The Argument for Closed Seas*, "International Journal of Maritime History", 18 (II), 2006.
- Tielke, M., *Der stille Bürgerkrieg. Ernest Jünger und Carl Schmitt im Dritten Reich*, Landtverlag, Berlin, 2007.
- Todorov, T., *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"* (1982), trad. it. A. Serafini, Einaudi, Torino, 1984.
- Toomer, G.J., *John Selden: a life in scholarship*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Tully, J., *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Uexküll, von J., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1933), trad. it. M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010.
- Varadharajan, A., *Exotic parodies: subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

- Vattimo, G., *Fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985.
- Vattimo, G., Rovatti, P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Vegetti, M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 2000.
- Virilio, P., *Velocità e politica. Saggio di dromologia* (1977), trad. it. L. Sardi-Luisi, Multhipla, Milano, 1981.
- Virno, P., *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- Vitoria de, F., *Relectio de Indis: la questione degli indios* (1538), trad. it. A. Lamacchia, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Volpato, C., *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Wackermann, G., *La mondialisation. Approche géographique*, Ellipses, Paris, 2006.
- Walker, G., *Primitive Accumulation and the Formation of Difference: On Marx and Schmitt*, "Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society", 23 (III), 2011, pp. 384-404.
- Walters, W., *Secure borders, safe haven, domopolitics*, "Citizenship Studies", 8 (III), 2004, pp. 237-260.
- Weber, M., *Economia e società* (1922), 2 voll., a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1968.
- Westphal, K.R., *A Kantian Justification of Possession*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, a cura di M. Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Wilde, O., *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (1891), trad. it. L. Artabano, TEA, Firenze, 1989.
- Wilson, T.M., Donnan, H., *Border and Border Studies*, in *A Companion to Border Studies*, a cura di T.M. Wilson e H. Donnan, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012.
- Winner, L., *Do Artifacts Have Politics?*, "Daedalus", 109 (I), 1980, pp. 121-136.
- Zabala, S. (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2007.
- Zarka, Y.C., *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt: la giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, trad. it. S. Regazzoni, Il Melangolo, Genova, 2005.
- *Frontières sans murs et murs sans frontières*, "Cités", 31 (III), 2007, pp. 3-6.
- Ziskind, J., *International Law and Ancient Sources: Grotius and Selden*, "The Review of Politics", 35 (IV), 1973, pp. 537-559.
- Zolo, D., *Critica della modernità o reazione alla modernità?*, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 1991.
- *Cosmopolis: la prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- *Usi contemporanei di "impero"*, "Filosofia politica", 2, 2004, pp. 183-198.
- *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2006.



ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

500. Mario Costa, *L'uomo fuori di sé. Alle origini della eternalizzazione. La fotografia, il fonografo e il telefono nella Parigi del XIX secolo*
501. Laura Marchetti, *Samar. La luce azzurra a Itaca, Roma, Bagdad*
502. Maurizio Clementi, *L'inesausto grembo. La poesia dell'ultimo Leopardi*,
503. Maria Pirulli, *La lingua dei segni nella Vergine delle Rocce. Un'ipotesi sulla firma di Leonardo*
504. Stefano Sciacca, *Sir William Shakespeare buffone e profeta*
505. Vittorio Marchis e Marco Pozzi (a cura di) *Incontri con la macchina. Scritti meta-scientifici*
506. Diego Fusaro, *Marx Idealista. Per una lettura eretica del materialismo storico*
507. Nicola Nardella, *I diritti di madre natura*, Introduzione di Pablo Fajardo
508. Thierry Gontier, *La questione dell'animale. Le origini del dibattito moderno*
509. Imsuk Jung, *Manuale di lingua e linguistica coreana*
510. Clotilde Cicatiello, *Sulla rivalità del parto: medici e levatrici a Napoli tra Ottocento e Novecento*
511. Federico Francucci, *Tutta la gioia possibile. Saggi su Giorgio Manganelli*
512. Orsola Rignani, *Metafore del corpo post-umanista: Michel Serres*
513. Pierluigi D'Eredità, *Lo sviluppo economico autodistruttivo. 1873-1914*
514. Giorgio Girard, *Nichilismo bifronte. Elzeviri sullo Spirito del Tempo*
515. Stefano G. Azzarà, *Comunisti, fascisti e questione nazionale. Germania 1923: fronte rossobruno o guerra d'egemonia*
516. Marco Mancuso, *Arte, tecnologia e scienza. Le Art Industries e i nuovi paradigmi di produzione nella New Media Art contemporanea*, Postfazione di Bruce Sterling
517. Massimo Bignardi (a cura di), *Siena laboratorio del contemporaneo. Didattica tra ricerca ed esperienze sul campo*
518. Luca Cangianti, Alessandra Daniele, Sandro Moiso, Franco Pezzini, Gioacchino Toni, *Immaginari alterati*
519. Lou Andreas Salomé, *La materia erotica*
520. Barbara Saracino, *I giochi, le stelle e l'uomo. Studio sociologico della curva normale*
521. Barbara Bisetto, Andrea Maurizi (a cura di), *La trasmissione del testo poetico in Cina e in Giappone*
522. Antonio Fiori, *Dallo sviluppo economico alla solidarietà sociale. Sanità e pensioni in Corea*
523. Attilio Scuderi (a cura di), *La libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere*
524. Alessandra Pera, *Un progetto tradito? La cittadinanza europea tra passato e futuro*
525. Jacques Derrida, *Tentazione di Siracusa*

526. Andrea Lombardinilo, *Università in democrazia. Habermas e la sfera della comunicazione accademica*
527. Gianfranco La Grassa, *Crisi economiche e mutamenti (geo)politici*
528. Francesco Iengo, *Verso un'arte desacralizzata*, a cura di Aldo Marroni
529. Sandro Moiso, *La guerra che viene. Crisi, nazionalismi, guerra e mutazioni dell'immaginario politico*, Prefazione di Valerio Evangelisti, Postfazione di Gioacchino Toni
530. Maria Efisia Meloni, Nereide Rudas, *Il lavoro negato*
531. Caroline Evans, Alessandra Vaccari, *Il tempo della moda*
532. Chiara Battistella (a cura di), *Ovidio a Tomi: saggi sulle opere dell'esilio*
533. Celeste Papuli, *Io volevo andare nella foresta. Storie di vita per una sociologia dell'esperienza trans*
534. Paolo Parisi Presicce, *Herman Melville. Racconto di un tipo strano*
535. Giandomenico Capris, *Matteo Renzi dal pop al flop. Ascesa e declino di una leadership televisiva*
536. Martina Castigliani, *Cercavo la fine del mare. Storie migranti raccontate dai disegni dei bambini*
537. Fortunato Maria Cacciatore (a cura di), *Il momento populista Ernesto Laclau in discussione*
538. Niccolò Bertuzzi, Marco Reggio (a cura di) *Smontare la gabbia, Anticapitalismo e movimento di liberazione animale*, Postfazione di Massimo Flippi
539. Andrea Borsari, Matteo Cassani Simonetti, Giulio Iacoli (a cura di), *Architetture. Forma e narrazione tra architettura e letteratura*
540. Massimo Baldi, *Una libbra di carne. La crisi del debito pubblico e il patto fra le generazioni*
541. Claudio Ciani, *Un Nuovo Medio Oriente? Dall'accordo segreto Sykes-Picot al progetto per un "Nuovo Secolo Americano"*, Prefazione di Giancarlo Elia Valori
542. Michela Gardini, *Il ritratto e l'assenza. Percorsi nella letteratura francese*, 2019
543. Francesco Adriano Clerici, Sara Di Alessandro, Rosalba Maletta (a cura di), *L'utopia alla prova dell'umorismo. Per una prassi e una poetica del discorso universitario*
544. Afonso Mário Ucuassapi, *Il pensiero politico di Antonio Gramsci. Per una rivalutazione dei concetti di egemonia e società civile*, prefazione di Lelio La Porta
545. Secondo Giacobbi, *Omogenitorialità. Ideologia, pratiche, interrogativi*
546. Emanuele Ponzio, *Immagine in tempo reale. Storie, pratiche, teorie per una introduzione alla performance audiovisiva*
547. Laura Corradi (a cura di), *Odissea embrionale. Fecondazione in vitro, eterologa e surroga di gravidanza: problemi di salute, giuridici e sociali*
548. Alessia Maccaro, *Con Grégoire Ahongbonon oltre il buio della mente*, con una prefazione di Enrico Di Salvo. Foto di Fabio Burrelli
549. Silvia Burini, *Grisha Bruskin. Lessico fondamentale*

550. Lorena Pasquini, Pietro Zanelli (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Parole chiave, tensione utopica, sollecitazioni*
551. Nicolò Addario, *La fine della morale. Genealogia, forme storiche e criticità dell'autodescrizione della società moderna*
552. Antonio Imbasciati, *Una vita con la psicoanalisi*
553. Bruno Fedi e Maurizio Corsini (a cura di), *L'errore antropocentrico. Uomo-Natura-Altri viventi*
554. Carmelo Buscema, *Contro il suicidio contro il terrore Saggio sul Neoliberalismo Letale*, prefazione di Tonino Perna
555. Diego Fusaro, *Il cervello della passione. Marx e la critica del capitale*















*Finito di stampare
nel mese di maggio 2019
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*

