

**Sergio Dellavalle**

**Dalla comunità particolare all'ordine universale**

**Vol. II**

**I paradigmi contemporanei dell'ordine**

## Sommario

### Vol. II

#### I paradigmi contemporanei dell'ordine

3. Le teorie dell'ordine statale e sovrastatale nel secondo dopoguerra
  - 3.1. La ripresa dei paradigmi classici, ovvero le concezioni unitarie dell'ordine
    - 3.1.1. Gli sviluppi del particolarismo olistico nell'era della crisi dello stato nazionale e della crescente integrazione transnazionale
      - 3.1.1.1. La variante realistica
        - 3.1.1.1.1. Dal realismo classico al neo-realismo della dottrina politologica delle relazioni internazionali
        - 3.1.1.1.2. Dal realismo al "diritto internazionale della dignità umana"
      - 3.1.1.2. La variante nazionalistico-identitaria
      - 3.1.1.3. La variante egemonica
        - 3.1.1.3.1. L'egemonia territoriale, ovvero lo scontro di civiltà
        - 3.1.1.3.2. Il particolarismo universalizzato, ovvero l'aspirazione a un'egemonia globale
      - 3.1.1.4. Conclusioni: il particolarismo olistico tra difesa regressiva dello stato nazionale, coordinamento internazionale e tendenze egemoniche
      - 3.1.1.5. Oltre i paradigmi storici I: la dialettica del particolarismo olistico
    - 3.1.2. Variazioni sul paradigma universalistico-olistico
      - 3.1.2.1. Le proposte teologiche
        - 3.1.2.1.1. La prosecuzione della tradizione cristiano-cattolica
        - 3.1.2.1.2. Il dialogo interreligioso e il progetto di un *ethos* globale

- 3.1.2.2. Il diritto di natura nella filosofia contemporanea
- 3.1.2.3. I recenti sviluppi della dottrina della comunità internazionale: la difficile ricerca di un fondamento filosofico per la costituzionalizzazione del diritto internazionale
- 3.1.2.4. Conclusioni: un paradigma nel vicolo cieco
- 3.1.2.5. Oltre i paradigmi storici II: la ricerca di valori universali al di là della metafisica
- 3.1.3. L'individualismo universalistico nell'epoca della globalizzazione: la ripresa del progetto della "repubblica universale"
  - 3.1.3.1. La ripresa del progetto kantiano nell'epoca della globalizzazione
  - 3.1.3.2. Oltre i paradigmi storici III: verso un ordine post-statale
- 3.2. Il superamento dei paradigmi classici, ovvero le concezioni post-unitarie dell'ordine
  - 3.2.1. Crisi dell'ordinamento pubblico e integrazione economica globale: ripresa e completamento del paradigma individualistico-particolaristico nell'ottica del paradigma della pluralità sistemica
    - 3.2.1.1. La frammentazione della società nella teoria dei sistemi: la società come sistema di subsistemi
    - 3.2.1.2. Dal paradigma della pluralità sistemica alla *lex mercatoria* nell'epoca della globalizzazione
    - 3.2.1.3. La teoria sistemica dell'ordine transnazionale tra recupero del soggettivismo, ricerca del medium sociale e ricomparsa del pubblico
  - 3.2.2. La destrutturazione postmoderna dell'ordine
    - 3.2.2.1. La svolta postmoderna: momenti di una rivoluzione del pensiero
    - 3.2.2.2. La ricostruzione dell'olismo, ovvero il ritorno postmoderno a un ordine premoderno
    - 3.2.2.3. La critica dell'"impero"

- 3.2.2.4. Destutturazione del potere, frammentazione dell'ordine e nuove forme di organizzazione delle individualità concrete
  - 3.2.2.4.1. La società internazionale come “società anarchica”: il neo-grozianesimo
  - 3.2.2.4.2. Policentricità del potere postmoderno come “nuovo medioevo”
  - 3.2.2.4.3. Comunità sovranazionale e identità postnazionale: il caso dell'Unione Europea
  - 3.2.2.4.4. La colonizzazione privatistica della sfera pubblica nel «nuovo ordine globale»
  - 3.2.2.4.5. La funzione “civilizzatrice” del diritto internazionale
- 3.2.2.5. L'ineludibilità di normatività e legittimità
- 3.2.3. Verso una nuova rivoluzione paradigmatica: la ricostruzione dell'ordine statale sovrastatale attraverso il paradigma comunicativo
  - 3.2.3.1. I prodromi della svolta intersoggettiva nella filosofia sociale
  - 3.2.3.2. La socialità come comunicazione
  - 3.2.3.3. Tra ordinamento sovrastatale e accordi interstatuali: ipotesi di un sistema multilivellare del diritto pubblico
- 4. Elementi di una nuova scienza del diritto pubblico multilivellare
  - 4.1. Tra tradizione e discontinuità: i mutamenti paradigmatici della scienza dell'ordine politico-giuridico statale e sovrastatale negli ultimi decenni
  - 4.2. La scienza dell'ordine politico-giuridico statale e sovrastatale come scienza del diritto pubblico multilivellare
  - 4.3. Inclusività
  - 4.4. Normatività
  - 4.5. Legittimità

## Bibliografia

## Vol. I

### I paradigmi storici dell'ordine

Prefazione

1. Introduzione: sulle condizioni e la forma dell'ordine statale e sovrastatale
  - 1.1. *Genus absconditum*: le visioni dell'ordine globale nella discussione contemporanea
  - 1.2. Le finalità
  - 1.3. Il materiale della ricerca: definizione delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale
  - 1.4. Il metodo
  - 1.5. La struttura del testo
  
2. I paradigmi dell'ordine statale e sovrastatale: una tassonomia del lascito teorico
  - 2.1. Coesione interna e conflitto esterno: origine, struttura e sviluppi del particolarismo olistico come primo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale
    - 2.1.1. Prima elaborazione del paradigma particolaristico-olistico nella Grecia antica
      - 2.1.1.1. La dimensione particolaristica del paradigma: la concezione del (dis-)ordine internazionale come lotta per il potere
      - 2.1.1.2. La dimensione olistica del paradigma: le ragioni della coesione della collettività politica
      - 2.1.1.3. Momenti di superamento del particolarismo nell'antichità?
      - 2.1.1.4. L'inadeguatezza del "realismo" quale paradigma dell'ordine statale e sovrastatale
    - 2.1.2. Ripresa e crisi del paradigma all'alba della modernità
      - 2.1.2.1. Il ritorno alle origini nell'umanesimo italiano
      - 2.1.2.2. La dottrina della sovranità
      - 2.1.2.3. Lo sganciamento della dottrina dell'origine familistica della collettività politica dal paradigma particolaristico-olistico
    - 2.1.3. La rivitalizzazione del particolarismo olistico: il concetto di nazione come replica a razionalismo e illuminismo
    - 2.1.4. La contrapposizione amico-nemico come apoteosi del paradigma
    - 2.1.5. Realismo, nazionalismo, egemonismo: la declinazione del paradigma in tre forme

- 2.2. L'ordine universale per diritto divino e naturale: l'universalismo olistico come secondo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale
  - 2.2.1. Gli albori della visione universalistica dell'ordine
    - 2.2.1.1. Stoicismo
    - 2.2.1.2. Cristianesimo
  - 2.2.2. Forme dell'ordine nell'universalismo olistico: dall'impero allo *jus inter gentes*
  - 2.2.3. Limiti dell'universalismo olistico di matrice cristiana: non riconoscimento del diverso e difesa ad oltranza dello *status quo* politico
  - 2.2.4. Tentativi di superamento dei *deficit* dell'universalismo olistico di tradizione cristiana
  - 2.2.5. Diritto di natura come diritto di ragione
  - 2.2.6. Forme di permanenza del diritto naturale in chiave universalistico-olistica: la prevalenza del richiamo alla fede
  - 2.2.7. L'universalismo olistico tra fede e ragione
- 2.3. L'individualismo universalistico quale paradigma della modernità
  - 2.3.1. Crisi del paradigma universalistico-olistico agli albori della modernità e tentativi di una sua soluzione a ritroso
  - 2.3.2. La «rivoluzione copernicana» nella dottrina politica: la visione individualistica della società come contrapposizione all'olismo
  - 2.3.3. Le prospettive dell'ordine internazionale nell'ottica della visione individualistica della società
    - 2.3.3.1. L'ordine legittimo della *societas civilis* e lo *status naturae* delle relazioni internazionali: la difficoltà di una lettura universalistica della concezione individualistica della società
    - 2.3.3.2. Ordine universale come tutela dei diritti individuali: la pace perpetua e il diritto cosmopolitico
    - 2.3.3.3. La superiorità del diritto internazionale sul diritto statale interno
    - 2.3.3.4. Il concetto di comunità internazionale
- 2.4. Un ordine globale degli interessi privati: tentativi incompiuti di una terza rivoluzione paradigmatica
  - 2.4.1. “Economia universale” e *lex mercatoria* tra superamento delle frontiere politiche e ricaduta nell'organicismo olistico
  - 2.4.2. La dottrina del libero commercio tra affermazione degli interessi privati dell'individuo e interesse pubblico
  - 2.4.3. Una rivoluzione paradigmatica incompiuta
- 2.5. I paradigmi storici: un quadro sinottico

## Bibliografia

### 3. **Gli sviluppi delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale nel secondo dopoguerra**

La sezione precedente della ricerca, contenuta nel primo volume (2.), si è concentrata sulla mappatura storica delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale. Come in una cartografia dei concetti, si è messo in luce come la posizione delle diverse teorie aventi come oggetto la natura e i limiti dell'ordine sociale, politico e giuridico possa essere individuata orientandosi sulla base di quattro punti cardinali, nel caso specifico di quattro paradigmi, caratterizzati da risposte distinte e alternative alle domande fondamentali con le quali teorie di tal genere non possono esimersi dal confrontarsi. Una volta individuato il quadro orientativo di riferimento, è ora possibile volgere l'attenzione agli sviluppi contemporanei, seguiti alla Seconda Guerra Mondiale. L'aver scelto il 1945 come linea di cesura ha, in una certa qual misura, carattere convenzionale e risponde non secondariamente alle esigenze e all'equilibrio della ricerca. Ciò nonostante, il criterio non va considerato come arbitrario, giacché la fine del secondo conflitto mondiale coincide effettivamente con mutamenti sostanziali<sup>1</sup>, tutti fondamentali per l'oggetto della nostra indagine, dal superamento del sistema moderno degli stati al consolidarsi di potenze globali, dall'accelerazione del processo di costituzionalizzazione del diritto internazionale all'emergere (o al decisivo rafforzamento) di un'economia globalizzata, da una nuova ideologizzazione del conflitto all'urgenza di soluzioni transnazionali per problemi non più circoscrivibili all'ambito nazionale. Tutte queste questioni, maturate nei decenni precedenti la Seconda Guerra Mondiale, hanno trovato in quest'ultima, e nella costellazione che le ha fatto seguito, il loro momento catalizzatore, segnando un punto di svolta col quale ogni approccio teorico ha dovuto da allora fare i conti. La novità che però più di ogni altra simboleggia e rende palese l'ingresso in una nuova era è la Carta delle Nazioni Unite, con la sua condanna esplicita della guerra come «flagello», la riaffermazione della fede nei diritti umani e l'innalzamento della pace a fine supremo della comunità internazionale. Nell'epoca successiva alla Seconda Guerra Mondiale, per la prima volta nella storia dell'umanità, il sistema del diritto viene trasformato, a livello internazionale, da un diritto della limitazione del conflitto a un diritto per la costruzione della pace: lo *jus ad bellum* diviene uno *jus ad pacem* e lo *jus in bello* uno *jus in pace*. Oltre il «pluriverso» dei conflitti particolaristici, l'ordine globale è così ufficialmente riconosciuto come «universo» di pace e cooperazione.

Nel nuovo scenario aperto dopo il 1945 tutte le teorie dell'ordine statale e sovrastatale si trovano pertanto a confrontarsi con opportunità e pericoli prima sconosciuti. Nell'affrontare la nuova situazione, due sono gli atteggiamenti che vengono sviluppati. Un primo gruppo di studiosi fa uso del patrimonio concettuale elaborato fino a quel momento, modificandolo così da poter meglio affrontare le sfide. Qui ricompaiono i paradigmi descritti in precedenza, pur se parzialmente trasformati (3.1.). Compito di questa parte della ricerca sarà di vedere fino a che punto queste nuove elaborazioni concettuali siano in grado sia di superare i *deficit* tradizionali dei rispettivi paradigmi, sia di dare risposte adeguate alle esigenze della realtà contemporanea: mettendo a confronto, per ciascun paradigma, il retaggio concettuale

---

<sup>1</sup> Già tre decenni or sono Hermann Mosler (1980, p. 6 sgg.) aveva identificato la fase contemporanea di sviluppo del diritto internazionale come caratterizzata dalla crisi del principio della sovranità statale assoluta e dal riconoscimento della necessità di un ordinamento internazionale più ambizioso. I prodromi di tale fase vengono collocati dall'autore al termine della Prima Guerra Mondiale e motivati con il suo effetto traumatizzante. Il vero passaggio all'idea di un ordinamento internazionale che vada al di là della sovranità nazionale si attua però solo dopo l'esperienza ancora più devastante del secondo conflitto mondiale. Solo a questo punto le ipotesi dottrinarie maturate nei due decenni precedenti trovarono espressione relativamente compiuta nella normativa giuridica.

consolidato con le nuove elaborazioni teoriche, diverrà possibile individuare continuità e novità. Un secondo gruppo di autori e di scuole abbandona invece la via segnata dalla storia e va alla ricerca di paradigmi nuovi (3.2.). Il fattore peculiare di tale svolta è rappresentato dal superamento dell'idea *unitaria* di ordine. Nei paradigmi storici l'ordine, sia esso particolare o universale, olistico o individualistico, è infatti sempre espressione di un'entità in sé coerente e strutturata gerarchicamente. Lo sviluppo degli ultimi decenni ha però messo in crisi, sia descrittivamente che prescrittivamente, tale visione del mondo: da unitario che era l'ordine sembra ora farsi compatibile con la pluralità; da gerarchica la sua struttura pare aprirsi alla poliarchia e all'equilibrio complesso; dalla piramide la sua figura geometrica si va trasformando in una rete. In altri termini, mentre per gli autori che riprendono i paradigmi classici una realtà sociale, politica e giuridica può essere ordinata solamente se è in sé coerente, omogenea e strutturata in forma gerarchica, per coloro che li lasciano alle loro spalle è pensabile un ordine poliarchico, organizzato in forma orizzontale, plurale e multilivellare. Se per i primi l'ordine corrisponde a una piramide di competenze politiche e fonti del diritto, dove l'istanza superiore sempre prevale su quella inferiore, per i secondi il riconoscimento della pluralità delle realtà sociali, politiche e giuridiche in cui si realizza l'ordine e della peculiarità non rigidamente gerarchica dei suoi livelli apre la strada a una visione *post-unitaria* della materia.

Diverse sono le vie attraverso cui la dottrina dell'ordine si fa strada nella nuova situazione. La prima passa attraverso la teoria dei sistemi e approda a una riedizione del paradigma individualistico-particolaristico (3.2.1.). Diverse e più favorevoli sono però ora le condizioni per lo sviluppo del paradigma: la frammentazione del diritto, in particolare, consente di superare il primato del diritto pubblico e, concedendo spazi di autorealizzazione all'attività soprattutto economica dei privati, apre la possibilità di un sistema giuridico globale come nuova *lex mercatoria*. Una seconda strada prende le mosse dalla critica postmoderna del soggettivismo per sfociare in una polifonia di posizioni (3.2.2.). Anche queste peraltro, se prese nel loro insieme, tratteggiano un'ipotesi relativamente coerente su estensione e natura delle interazioni umane nonché sul tipo di diritto meglio adatto a tutelarne l'espletamento.

L'attacco nei confronti della priorità del diritto *pubblico* e, in parte, della sua stessa idea, che immancabilmente accompagna i primi due gruppi di teorie post-unitarie dell'ordine, apre due grandi ferite nel sistema giuridico. La prima concerne la *normatività* del diritto; la seconda la sua *legittimità*. L'ultimo dei paradigmi dell'ordine da noi presentati si sforza di ricucire tali ferite, senza tuttavia proporre un semplice ritorno al passato (3.2.3.). Caratteristica precipua del paradigma comunicativo è il tentativo di superare le difficoltà della modernità non tramite la rinuncia alle sue conquiste – tra cui vanno annoverate anche un'accresciuta sensibilità per la normatività e la legittimità del diritto –, bensì attraverso un processo autoriflessivo. La critica gnoseologica e assiologia della preponderanza della soggettività e della centralità dell'individuo si articola qui, in altri termini, non come celebrazione della “morte del soggetto”, ma come rimando alla natura intersoggettiva delle relazioni umane. “Riflettendo” su se stesso, il soggetto moderno va oltre la sua autoreferenzialità e scopre di essere, in realtà, un coagulato di atti comunicativi. In ragione delle diverse forme della comunicazione intersoggettiva si strutturano anche differenti dimensioni dell'ordine: pubblico / privato; locale / statale / sovranazionale / sovrastatale.

La sfida lanciata dal paradigma comunicativo è ambiziosa: salvare gli *standard* dell'idea moderna di ordine in un clima post-unitario. Nel quadro complessivo di una valutazione dei risultati prodotti dagli sviluppi degli ultimi decenni per la tassonomia delle teorie dell'ordine, l'ultimo capitolo della ricerca prenderà in esame alcuni passaggi di tale sfida (4.). Fine non sarà tanto la costruzione di una dottrina complessiva del diritto pubblico multilivellare basata sulla concettualità elaborata dal paradigma comunicativo: un tale compito esula dai limiti della presente indagine. Piuttosto si tratterà di vedere come la teoria comunicativa del diritto pubblico si confronti con gli scogli più severi di una simile costruzione.

### 3.1. La ripresa dei paradigmi classici, ovvero le concezioni unitarie dell'ordine

Nel prendere in esame le teorie contemporanee dell'ordine statale e sovrastatale si comincerà dai contributi direttamente ascrivibili ai paradigmi storicamente acquisiti. Seguendo l'ordine della prima parte, si darà inizio all'analisi col paradigma particolaristico-olistico (3.1.1.), passando per quello universalistico-olistico (3.1.2.) e concludendo col paradigma individualistico-universalistico (3.1.3.). Pur nella mancanza di radicali fratture, si vedrà come anche in questi casi non manchino sviluppi rilevanti e indicativi. In particolare emergerà come gli autori si sforzino di fare i conti con le tradizionali insufficienze dei rispettivi approcci paradigmatici, cercando soluzioni innovative e in grado di rimuoverne i *deficit*. È assente, tra i paradigmi presentati qui di seguito, l'ultimo tra quelli introdotti nella sezione precedente: l'individualismo particolaristico. L'idea di un ordine transnazionale di attori privati, pur delineata tra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo, non è infatti mai giunta a pieno compimento, né teorico, né pratico, fino alla Seconda Guerra Mondiale. Nella teoria contemporanea non si può pertanto parlare di una sua semplice ripresa, come per gli altri paradigmi "compiuti". Piuttosto, per ricomparire – questa volta con ambizioni anche maggiori che non precedentemente e, nella sostanza, anche con maggiore successo – il paradigma individualistico-particolaristico necessita di una profonda innovazione non solo socio-economica (la globalizzazione), ma anche culturale. La riproposizione della concezione qui definita come individualismo particolaristico presuppone cioè il passaggio a una visione del mondo post-unitaria, la quale consenta la valutazione positiva della frammentazione del diritto in forme di razionalizzazione sistemica settoriale. Su una di esse, ovvero sulla nuova *lex mercatoria* come legge dello scambio economico globale, si concentra la ripresa contemporanea del più recente e incompiuto dei paradigmi "classici". Nella misura in cui il completamento del progetto culturale iniziato con la dottrina del libero commercio di Adam Smith richiede una visione post-unitaria dell'ordine, i suoi fautori saranno fatti oggetto di un capitolo non di questa sezione, bensì della prossima<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> V. cap. 3.2.1.

### **3.1.1. Gli sviluppi del particolarismo olistico nell'era della crisi dello stato nazionale e della crescente integrazione transnazionale**

Il paradigma particolaristico-olistico interpreta le collettività politiche quali individui dotati di interessi specifici, unitari e individuabili<sup>3</sup>. Come noi assumiamo generalmente che le individualità biologiche siano dotate di un “ordine” interno in sé coerente, superiore (in quanto organico) rispetto alle relazioni che esse instaurano verso l'esterno, inevitabilmente soggette a una certa qual precarietà, così anche nel mondo politico il particolarismo olistico mette l'accento sull'instabilità e inaffidabilità dell'ambito internazionale rispetto all'organicità della vita interna della comunità. Date queste premesse, gli sviluppi degli ultimi decenni hanno costituito, per il particolarismo olistico, sfide di grande portata. Innanzitutto, infatti, le gravi difficoltà regolative in cui è precipitato lo stato nazionale hanno messo in dubbio il tradizionale momento di riferimento dell'organicismo politico sul versante della politica interna. In secondo luogo, nell'ambito delle relazioni internazionali la spinta alla globalizzazione per un verso metteva ulteriormente in dubbio la dicotomia storica interno-esterno, per l'altro poneva all'ordine del giorno problematiche nuove o quanto meno profondamente trasformate. Queste – dall'espansione del commercio transnazionale alla giustizia internazionale, dalla ridefinizione della pace e della guerra alla tutela dei diritti umani, fino alla salvaguardia delle condizioni ecologiche della nostra stessa sopravvivenza – si sottraggono a una soluzione nazionale<sup>4</sup>, così come mal si prestano a essere affrontate adeguatamente con l'ausilio del solo diritto della coesistenza e del coordinamento, l'unico strumento che il paradigma particolaristico-olistico si fosse dato per contenere il disordine internazionale.

Come hanno reagito, dunque, i fautori del paradigma a tali sfide? In quale modo hanno cercato di difenderne le categorie tradizionali, oppure come si sono impegnati ad aggiornarle? Hanno saputo superare le limitazioni insite nel diritto della coesistenza e del coordinamento, per approdare a soluzioni più ambiziose? Nella prima parte della ricerca<sup>5</sup> si è sottolineato come il paradigma particolaristico-olistico abbia trovato espressione storica in tre diverse varianti. Vediamo ora, separatamente, come ciascuna di queste abbia risposto alle nuove sollecitazioni.

#### **3.1.1.1. La variante realistica**

La prima variante del particolarismo olistico è quella che va comunemente sotto il nome di realismo. Tale accezione parte dal presupposto secondo cui l'ordine sociale, politico e giuridico rappresenterebbe una condizione estremamente precaria dal momento che ogni attore tende, allo scopo di ottimizzare le sue possibilità di sopravvivenza, espansione o benessere, ad accumulare la maggior quantità possibile di risorse, sottraendole alle altre entità. In quest'ottica il vantaggio del singolo attore va preferito alla collaborazione (ragion per cui quest'ultima sarà perseguita sempre e solo in prospettiva dell'utile particolare e in ogni caso con riserva mentale) non fosse altro che per il fatto che, mentre il primo è chiaramente individuabile, la seconda è costantemente soggetta a rischi e incertezze.

<sup>3</sup> Così, ma con riferimento al paradigma realistico, Laubach-Hintermeier (1998).

<sup>4</sup> Cohen (2004), p. 1.

<sup>5</sup> V. cap. 2.1.5.

La dottrina politica realistica nella sua forma classica, ovvero secondo i suoi più eminenti teorizzatori Tucidide<sup>6</sup> e Machiavelli<sup>7</sup>, pretendeva di essere un paradigma epistemologico in grado di spiegare il fenomeno politico nel suo complesso. Tale pretesa si scontrò tuttavia fin dall'inizio con due problemi: da un lato la difficoltà di dare ragione delle differenze tra l'ordine interno – forse precario, ma pur sempre presente – e il disordine internazionale; dall'altro l'idiosincrasia nei confronti della dimensione normativa e quindi la preclusione pregiudiziale rispetto a una qualsiasi inclusione, sia pure prudente, della dimensione valoriale tra i moventi dell'azione politica. Sulla falsariga del confronto con questi problemi si sviluppa la vicenda intellettuale del realismo nel secondo dopoguerra. Per un verso, nell'ambito della scienza politica, esso viene rivisitato e trasformato nella cosiddetta dottrina “neo-realistica” delle relazioni internazionali. Qui il classico assioma realistico abbandona la sua ambizione di spiegare *ogni* fenomeno politico e restringe la sua applicabilità alle sole relazioni *esterne* tra gli stati (3.1.1.1.1.). In tal modo, gli stessi fautori del realismo riconoscono, quanto meno implicitamente, che la loro teoria non costituisce un paradigma epistemologico atto a spiegare l'essenza del (dis-)ordine e della politica nel loro complesso, collocandola di fatto all'interno di un più comprensivo alveo paradigmatico. Sul versante giusinternazionalista, invece, il realismo – classico o “neo” che esso sia – viene criticato per la sua assenza di componente valoriale. A partire da tale critica si aprono strade differenti e per molti versi opposte, in parte interne al paradigma particolaristico-olistico, in parte orientate a un suo superamento (3.1.1.1.2.).

### **3.1.1.1.1. Dal realismo classico al neo-realismo della dottrina politologica delle relazioni internazionali**

Mentre le opere di Tucidide possono essere individuate come la massima testimonianza del realismo politico nell'antichità e quelle di Machiavelli come la sua espressione più significativa agli albori della modernità, *Politics Among Nations* di Hans J. Morgenthau, pubblicato per la prima volta nel 1948, rappresenta con ogni probabilità il più importante tentativo di aggiornarne l'impianto adattandolo alle mutate condizioni della modernità matura. Non è tanto la presenza nel testo di Morgenthau dei principi classici del realismo che preme qui sottolineare<sup>8</sup> – in particolare delle tesi per cui, innanzitutto, il realismo si fonderebbe non su auspici moralistici, bensì sul riconoscimento obiettivo della natura umana<sup>9</sup> e, in secondo luogo, la politica perseguirebbe sempre e comunque l'interesse particolare definito in termini di potere<sup>10</sup>. Non è qui, infatti, che il suo pensiero mostra una particolare originalità. Piuttosto, può essere interessante verificare il modo in cui egli ha cercato a) di rimuovere alcuni dei *deficit* concettuali che più hanno da sempre affetto il realismo, e b) di applicarne l'approccio a una condizione non più rispondente all'equilibrio delle potenze che aveva caratterizzato la storia moderna dalla seconda metà del Seicento alla Prima (e, nell'illusione dei politici europei degli anni Venti e Trenta, alla Seconda) Guerra Mondiale.

Riguardo al primo punto, si era già detto in precedenza, trattando Tucidide e Machiavelli, che una delle carenze principali del realismo è consistita tradizionalmente nell'incapacità di spiegare in modo convincente perché, se la vita politica altro non è che lotta

<sup>6</sup> V. cap. 2.1.1.1.

<sup>7</sup> V. cap. 2.1.2.1.

<sup>8</sup> Per un'interpretazione di Morgenthau più vicina alla lezione di Carl Schmitt che non a quella del realismo classico, si veda Koskeniemi (2001), p. 436 sgg.

<sup>9</sup> Morgenthau (1954), I, I, 1, 1, p. 4 sg.

<sup>10</sup> *Ivi*, I, I, 1, 2, p. 5 sgg.; II, III, 1 sgg., p. 25 sgg.

per il potere, questa lotta possa tuttavia trovare una soluzione relativamente stabile, oppure norme che comunque la regolino, all'interno della collettività politica – dalla *polis* alla repubblica rinascimentale, fino allo stato nazionale – mentre nelle relazioni esterne il conflitto potrebbe essere al massimo temporaneamente contenuto. In realtà questa differenza implica l'ammissione tacita che all'interno della collettività politica agiscano forze dotate di una qualche forma di omogeneità – punto, tuttavia, sul quale sia Tucidide, sia Machiavelli sono sfuggenti, accontentandosi di pochi e vaghi accenni. Su questa questione Morgenthau è molto più esplicito. Di primo acchito, egli sottolinea apoditticamente, non diversamente dai suoi predecessori, che «sia la politica interna sia quella internazionale sono lotta per il potere»<sup>11</sup>. In particolare, egli precisa che «la tendenza a dominare [...] costituisce un elemento di tutte le associazioni umane, dalla famiglia, passando per le associazioni basate sul rapporto personale e professionale e per le organizzazioni politiche locali, fino allo stato»<sup>12</sup>. Concludendo, il lettore si vede poste due domande evidentemente retoriche:

In considerazione dell'ubiquità della lotta per il potere all'interno di tutte le relazioni sociali e a tutti i livelli dell'organizzazione sociale, è forse sorprendente che la politica internazionale sia necessariamente una politica di potenza? E non sarebbe piuttosto sorprendente se la lotta per il potere non fosse altro che un attributo accidentale ed effimero della politica internazionale, quando invece è un elemento permanente e necessario di tutti i settori della politica interna?<sup>13</sup>

Tuttavia, già in questa argomentazione volta a dimostrare l'analogia tra politica interna ed estera nel comune orizzonte della ricerca del potere, Morgenthau inserisce un'importante riserva. La lotta per il potere si esprime infatti in forma «modificata [...] a seguito delle differenti condizioni nelle quali tale lotta ha luogo, rispettivamente, nelle sfere interna ed internazionale»<sup>14</sup>.

È evidente che tale riserva, formulata inizialmente con tanta cautela, richiede un ulteriore chiarimento. Quali sono, in altri termini, le ragioni profonde che possono spiegare la differenza tra politica interna e politica estera, ovvero il fatto che «le società nazionali mostrino un grado molto superiore di coesione sociale al proprio interno che non tra di loro»<sup>15</sup>, che al loro interno sia cioè possibile una forma di ordine relativamente stabile, mentre nei loro rapporti reciproci è possibile solo un precario contenimento del disordine? In quest'ultima citazione è già contenuta *in nuce* la risposta di Morgenthau. Nella sua visione, la lotta per il potere a livello internazionale è infatti una lotta tra *nazioni*, per le quali viene constatata una capacità di integrazione sociale interna del tutto incommensurabile a quella che può essere invece raggiunta dalla presunta comunità internazionale<sup>16</sup>. Passando a trattare i fondamenti di tale peculiarità della collettività nazionale, ci troviamo dapprima confrontati con un'interpretazione essenzialmente strumentale: la nazione sarebbe cioè debitrice delle sue potenzialità di coesione sociale essenzialmente al fatto di essere in grado di neutralizzare il desiderio individuale di potere all'interno, canalizzandolo verso la competizione esterna,

<sup>11</sup> Morgenthau (1954), II, III, 2, p. 31.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, II, IV, p. 35.

<sup>16</sup> «Tra le aspirazioni elementari alla vita, alla libertà e al potere, le quali uniscono l'umanità e potrebbero fornire le radici per una società mondiale e una moralità universale, e le filosofie politiche, l'etica e gli obiettivi effettivamente perseguiti dai membri della razza umana – tra questi due momenti interviene la nazione. La nazione riempie ovunque le menti e i cuori degli uomini con esperienze particolari e, derivati da queste, con particolari concetti di filosofia politica, *standard* particolari della moralità politica e fini particolari dell'azione politica» (*ivi*, V, XVII, 3, p. 244).

ovvero verso il conflitto *tra* le nazioni<sup>17</sup>. Una tale spiegazione lascia tuttavia aperte due vie: per un verso l'idea di nazione può essere vista come il risultato di un'operazione ideologica messa in atto dalle *élites* sociali allo scopo di contenere il conflitto pregiudizievole per la loro posizione, favorendo invece quello da cui possono trarre vantaggio; d'altro canto la nazione può però anche essere intesa come l'espressione di una reale omogeneità che permea il tessuto sociale. La questione è importante nella misura in cui, se si opta per la prima delle due soluzioni interpretative, ossia se la nazione risulta essere solo un espediente politico, allora non c'è ragione per rifiutare in via di principio l'ipotesi che un'analogia volontà politica, ma con diverse priorità, favorisca in un futuro non lontano il sorgere delle condizioni per il consolidamento di strutture politico-giuridiche sovrastatali solide e vincolanti.

Nel prosieguo della riflessione Morgenthau prende peraltro posizione esplicitamente a favore della seconda opzione<sup>18</sup>, ovvero dell'esistenza di un fondamento obiettivo della nazione. La prestazione specifica dell'idea di nazione – suggerisce Morgenthau – consiste nel fornire un quadro che rende possibile il superamento delle appartenenze particolari (ad esempio, sociali o religiose), individuando un'appartenenza superiore, basata a sua volta sulla condivisione «della stessa lingua, degli stessi costumi, degli stessi ricordi storici, della stessa fondamentale filosofia sociale e politica, degli stessi simboli nazionali»<sup>19</sup>. Il membro della società nazionale può attendersi da questa quanto nessuna società cosmopolitica potrà mai offrirgli nella stessa misura: giustizia, solidarietà e il monopolio dell'uso legittimo della forza da parte dello stato<sup>20</sup>. Interessante è qui non tanto il fatto che l'autore rispolveri quasi tutto l'armamentario classico del nazionalismo<sup>21</sup> – noto fin da Adam Müller<sup>22</sup> e che vedremo ricomparire anche in un paragrafo seguente<sup>23</sup> – quanto piuttosto la circostanza che nella sua opera il pensiero realistico giunge a una conclusione che, se vogliamo, era fin dall'inizio implicita nelle sue premesse, ma, ciò nonostante, non era mai stata espressa con tanta chiarezza. L'ordine stabile viene cioè visto come impossibile in sede internazionale, ma almeno parzialmente possibile in ambito nazionale a causa dell'esistenza di condizioni prepolitiche favorevoli (ovvero l'omogeneità storica e culturale). In tal modo l'assioma del realismo – ossia il principio per cui la politica consiste nel perseguimento dell'interesse particolare da parte dei singoli attori e nella loro irrefrenabile ricerca del potere – viene ridotto nel suo campo d'applicazione, il quale passa dall'interazione politica nel suo complesso alle sole relazioni internazionali.

La ridefinizione del concetto di “realismo” ad opera di Morgenthau ha avuto un notevole impatto sul panorama scientifico e considerevoli conseguenze sul modo di concepire le teorie dell'ordine. Innanzitutto essa ha contribuito in forma decisiva a dare i natali a una nuova disciplina, comunemente nota come “teoria delle relazioni internazionali”. È soprattutto sotto forma del «neo-realismo strutturale» nello studio delle *international relations*<sup>24</sup> che la visione “realistica” del mondo, una volta ristretto il suo orizzonte, ha continuato ad avanzare consistenti pretese euristiche. Secondariamente, quale teoria volta a spiegare i comportamenti degli stati nazionali nei loro rapporti reciproci, il realismo rinuncia a

<sup>17</sup> *Ivi*, III, VIII, 1, p. 93 sgg.

<sup>18</sup> In un'opera tarda Morgenthau sembra tuttavia maturare dubbi al riguardo. Cfr. Morgenthau (1970); Burchill (2001), p. 81.

<sup>19</sup> Morgenthau (1954), IX, XXIX, 1, A, p. 471.

<sup>20</sup> *Ivi*, IX, XXIX, 1, A sgg., p. 472 sgg.

<sup>21</sup> Di sapore vagamente ottocentesco sono anche le considerazioni di Morgenthau sul «carattere nazionale» (*ivi*, III, IX, 6, p. 118 sgg.).

<sup>22</sup> V. cap. 2.1.3.

<sup>23</sup> V. cap. 3.1.1.1.2.

<sup>24</sup> Per la distinzione si veda Slaughter (2000c, p. 30 sgg.), la quale fa riferimento, per la versione «neo-realistica», soprattutto ai lavori di Kenneth Waltz.

essere qualcosa di diverso da una variante di quel paradigma dell'ordine, secondo il cui *logos* l'ordine è confinato ai soli rapporti interni delle comunità politiche, mentre nelle relazioni esterne regna il conflitto. Come sempre nelle teorie riconducibili al particolarismo olistico, anche nel "neo-realismo" si presuppone omogeneità e relativa stabilità interna, cui si contrappone la competizione strumentale, dettata da soli criteri utilitaristici e dalla ricerca del massimo vantaggio immediato, che guida il comportamento degli attori nell'arena internazionale.

Una volta visto come Morgenthau reimposti il concetto di "realismo", resta ora da vedere come la sua visione renda conto dell'inevitabile necessità di contenere il conflitto tra le comunità politiche in un'epoca segnata dall'enorme sviluppo delle capacità belliche e tuttavia non più contraddistinta dal classico equilibrio delle potenze. Il fatto che la politica ruoti attorno all'interesse nazionale fa sì che Morgenthau – seguendo, anche in questo, una consolidata tradizione – neghi la praticabilità di percorsi o anche la mera esistenza di istanze riconducibili a una dimensione sovrastatale. Sotto questo giudizio negativo cadono sia le idee di un'opinione pubblica mondiale<sup>25</sup> o di uno stato globale<sup>26</sup>, sia anche gli sforzi di dare forma a una comunità internazionale tale da unire tutti gli esseri umani sulla base di un catalogo di sostanziali interessi universalmente condivisi<sup>27</sup>. Lo stesso diritto internazionale viene criticato aspramente in quanto «primitivo»<sup>28</sup> e pertanto non in grado di perseguire adeguatamente il fine che si prefigge, ovvero la creazione di un ordine normativo effettivo. Ciò non significa tuttavia che Morgenthau respinga ogni possibilità di contenimento del conflitto tra gli stati. Vero è piuttosto che, soprattutto in determinati periodi storici, i governi non utilizzarono tutti gli strumenti (soprattutto militari) a loro disposizione per decidere in modo favorevole i conflitti, neppure nel caso in cui una tale opzione avrebbe implicato un evidente vantaggio, quanto meno nel breve termine<sup>29</sup>. La ragione di tale moderazione non va solo ricercata nella considerazione prudenziale per cui «la sola minaccia di un mondo in cui il potere regna non solo supremo, ma addirittura senza rivali, genera quella rivolta contro il potere che è tanto universale quanto la stessa aspirazione al medesimo»<sup>30</sup>. A questa valutazione negativa, pur sempre presente, si aggiunge un fattore positivo, l'attiva ricerca, cioè, di una «pace tramite accomodamento (*accommodation*)»<sup>31</sup>, la quale, sulla base di un diffuso amore per la convivenza pacifica e dell'avversione pressoché universalmente condivisa per le sofferenze arretrate dalla guerra, si serve degli strumenti della *diplomazia* allo scopo di raggiungere un accordo accettabile dagli attori presenti sulla scena internazionale.

L'età dell'oro del principio della «pace tramite accomodamento» va collocata secondo Morgenthau, il quale riprende qui una tradizione di pensiero che abbiamo già visto espressa nelle opere di Carl Schmitt<sup>32</sup>, nei secoli XVIII e XIX, durante i quali una diplomazia di ineguagliate capacità professionali riuscì, senza pretendere di assoggettare gli stati sovrani ad alcun ordine vincolante sovranazionale, a ottenere risultati considerevoli nella limitazione dei danni dei conflitti<sup>33</sup>. Ma Morgenthau non si accontenta di lodare nostalgicamente le virtù del tempo andato. Al contrario – e qui si concretizza la risposta alla seconda questione posta in

<sup>25</sup> Morgenthau (1954), V, XVII, p. 235 sgg.

<sup>26</sup> *Ivi*, IX, XXIX, p. 469 sgg.

<sup>27</sup> *Ivi*, IX, XXX, p. 486 sgg.

<sup>28</sup> *Ivi*, VI, XVIII, 1, p. 251.

<sup>29</sup> *Ivi*, V, XVI, p. 210 sg.

<sup>30</sup> *Ivi*, V, XV, p. 205.

<sup>31</sup> *Ivi*, X, XXXI, p. 505.

<sup>32</sup> V. cap. 3.1.3.2.

<sup>33</sup> Si pensi ai numerosi trattati siglati al fine di proteggere la vita umana in guerra (Morgenthau, 1954, V, XVI, 1, B, p. 214 sgg.).

apertura del paragrafo – è ipotizzabile per la seconda metà del XX secolo il ritorno a una politica di accomodamento pacifico tra le grandi potenze. La proposta, incentrata su una rinnovata centralità della diplomazia<sup>34</sup>, mette in risalto come lo stesso paradigma particolaristico-olistico possa difficilmente esimersi dall'indicare le vie per accordi di pace il più possibile stabili. Senza abbandonare i cardini della sua concezione (omogeneità interna e prevalente conflitto verso l'esterno), il particolarismo olistico approda nella sua versione neo-realistica a un'idea, ancorché precaria, di ordine internazionale, incentrata nel caso di Morgenthau su una rivalutazione di uno strumento classico degli *arcana* del potere politico, la diplomazia. Oltre lo scenario di un'arena internazionale concepita come *status naturae*, abbiamo qui in tal modo una forma, seppur rudimentale, di relazioni internazionali «accomodate» – a costo, ovviamente, di ammettere che si tratta sempre di accordi soggetti alla competenza ultima e insindacabile degli stati sovrani. Su questa via, è la stessa dottrina del particolarismo olistico che, per rispondere alle sfide lanciate da un mondo più “interconnesso”, pone in questione i limiti segnati dalla sua visione del mondo, la quale dovrebbe prevedere principalmente, se non esclusivamente, la contrapposizione delle unità politiche verso l'esterno. Per un verso si tratta dell'antico richiamo alla *prudentia*; per l'altro può essere però anche un primo sentore dell'eventuale inadeguatezza dell'intero paradigma a gestire i problemi del mondo contemporaneo.

A questo punto si pone con forza la domanda se una soluzione quale quella prospettata da Morgenthau sia effettivamente in grado di soddisfare le esigenze di un ordinamento di pace. Per ammissione dello stesso autore<sup>35</sup>, il lavoro diplomatico nei secoli XVIII e XIX funzionò solo perché erano date condizioni particolarmente favorevoli, quali l'omogeneità sociale e spesso persino la parentela dei membri del corpo diplomatico, la neutralizzazione dei fattori ideologici, l'esclusione delle grandi masse dalla scena politica<sup>36</sup>. Evidentemente, si tratta di condizioni tramontate agli albori del XX secolo, né è così evidente – come sembra invece adombrare Morgenthau – che per esse si debba provare particolare nostalgia. Il maggior controllo popolare del corpo diplomatico non ne ha infatti solo minato l'efficienza operativa<sup>37</sup>, bensì ha anche segnato un importante progresso democratico. E l'ingresso di valori universali sullo scenario dell'argomentazione politica non ha solo favorito la rinascita dello spirito di crociata<sup>38</sup>, ma ha anche permesso il sorgere di nuove importanti priorità, quali la tutela dei diritti umani. Un ritorno alla diplomazia ottocentesca non è pertanto solo improbabile; è anche poco auspicabile. Inoltre – è proprio Morgenthau a sottolinearlo – le trasformazioni economiche e tecnologiche hanno indotto un mutamento ideologico anche nell'idea di nazione: messi a confronto con la spinta globalizzatrice, i suoi fautori le hanno sempre più attribuito una missione globale<sup>39</sup>. Nazioni le quali concedano a se stesse il ruolo di paladine dei valori umani *tout court*, saranno tuttavia mal disposte a cercare un accomodamento pragmatico<sup>40</sup>.

Concludendo, si può vedere come nell'opera di Morgenthau si catalizzino alcuni sviluppi di grande interesse:

a) tramite il chiarimento concettuale introdotto nel realismo politico, Morgenthau ha di fatto contribuito in modo decisivo a modificarne l'accezione. Nella misura in cui non si riduce a una valida, ma generica dottrina della *prudentia*, il realismo classico si trasforma nel neo-

<sup>34</sup> *Ivi*, X, XXXI sg., p. 505 sgg.

<sup>35</sup> Si veda anche Morgenthau (1948).

<sup>36</sup> Morgenthau (1954), V, XVI, 2, p. 220 sgg.

<sup>37</sup> *Ivi*, V, XVI, 2, B, p. 224 sgg.

<sup>38</sup> *Ivi*, X, XXXI, 3, E, p. 516 sg.

<sup>39</sup> *Ivi*, V, XVI, 2, E, p. 230 sgg.

<sup>40</sup> Su questo punto si tornerà nel cap. 3.1.1.3.2.

realismo della teoria delle *international relations*. Tale passaggio implica due aspetti. Divenendo “neo-realismo”, il realismo rinuncia innanzitutto all’ambizione di applicare il suo principio, secondo cui la politica è lotta per il potere, a ogni interazione politica, restringendolo alle sole relazioni internazionali. In tal modo il realismo cessa di essere quanto in realtà non era mai stato compiutamente, ovvero un paradigma della politica in tutta la sua estensione, per mostrarsi – ora palesemente – per quello che era già sempre stato, la variante di un paradigma dell’ordine concentrata su una visione fortemente conflittuale dei rapporti interstatali. Secondariamente il neo-realismo abbandona i presupposti antropologici del realismo classico per concentrarsi sugli elementi strutturali delle relazioni tra gli stati. Mentre la prima dimensione della trasformazione del realismo era già portata a termine da Morgenthau, la seconda giunge a compimento solo con le opere dei suoi successori, in particolare con Kenneth N. Waltz<sup>41</sup>.

b) Dalle proposte formulate da Morgenthau e, sulla sua linea, dai fautori della teoria neo-realistica delle relazioni internazionali, emerge come nessuna teoria dell’ordine possa sottrarsi alla necessità di affrontare positivamente il problema del mantenimento di una forma, seppur minima, di ordine a livello globale<sup>42</sup>. Resta il sospetto che l’idea minimalistica qui espressa – un accomodamento degli interessi nel pieno rispetto della sovranità degli attori internazionali coinvolti – non sia in effetti all’altezza di dar conto pienamente dei due sviluppi più significativi degli ultimi cento anni. In un mondo non più aristocratico, ma aperto alle esigenze democratiche, e fatto di comunità politiche non più chiuse, bensì sempre più interagenti, le armi della diplomazia classica non possono che mostrarsi spuntate<sup>43</sup>.

### 3.1.1.1.2. Dal realismo al “diritto internazionale della dignità umana”

Sia il realismo classico, sia il neo-realismo annoverano tra le loro caratteristiche peculiari l’esclusione di ogni dimensione valoriale dal novero dei moventi dell’azione politica. Per il realismo classico tale esclusione si riferiva a tutti gli ambiti della politica, interna così come internazionale; nel neo-realismo essa viene invece postulata per le sole relazioni tra gli stati. Proprio contro l’assioma dell’assenza dell’elemento valoriale dall’interazione politica e giuridica a livello internazionale si rivolge la dottrina giusinternazionalista della *New Haven School*. Tale Scuola deve il suo nome al fatto di essere stata “fondata” negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale dal giurista Myres S. McDougal e dal sociologo Harold D. Lasswell presso l’Università di Yale, dove essa è poi stata mantenuta

<sup>41</sup> Schörnig (2006). Sul rapporto tra realismo e neo-realismo v. anche Burchill (2001).

<sup>42</sup> «Il bisogno di direzione [*management*] – riconosce, sempre in prospettiva “realistica”, Kenneth N. Waltz – aumenta nella misura in cui gli stati divengono più interdipendenti» (Waltz, 1979, 9, III, p. 209). Tuttavia lo stesso Waltz, il quale scrive queste osservazioni in piena guerra fredda, non sa immaginare una soluzione che vada oltre il coordinamento parziale – peraltro esso stesso difficile, quando non addirittura improbabile – delle politiche nazionali in settori particolarmente delicati.

<sup>43</sup> Il dubbio affiora del resto anche in autori che possono essere considerati fautori dell’approccio realista. «Perché – si chiede ad esempio Ian Clark studiando le ragioni della persistenza di un sistema gerarchico tra gli stati nell’ideologia e nella prassi delle relazioni internazionali – nel corso degli ultimi duecento anni tutti i sistemi politici interni hanno dovuto fare i conti con richieste di riorganizzazioni sostanziali (messe poi spesso in atto), mentre la collettività internazionale è rimasta inflessibile nei confronti delle pressioni a favore di un cambiamento? La risposta potrebbe essere [...] che le persone hanno avuto aspettative molto inferiori rispetto al sistema internazionale? [...] Val la pena di osservare che [...] la situazione può essere in via di cambiamento e che la collettività internazionale può divenire il punto focale di richieste crescenti» (1989, p. 210 sg.).

in vita fino ai giorni nostri da diversi esponenti di prestigio, tra cui in particolare W. Michael Reisman<sup>44</sup>.

La critica del realismo da parte della *New Haven School* prende peraltro le mosse da una posizione che non solo è genericamente riconducibile allo stesso paradigma dell'ordine, ma anche condivide almeno tre elementi essenziali della dottrina neo-realistica. Il primo consiste nella messa in rilievo di una presunta carenza del diritto internazionale, il quale tende ad attenersi esclusivamente alla *lex lata*. Senza equivoci è la condanna di Myres S. McDougal – nel corso tenuto nel 1953 presso l'Accademia di Diritto Internazionale di Den Haag – nei confronti dell'«eccessiva enfasi» della «teoria contemporanea del diritto internazionale [...] sulle potenzialità delle norme tecniche “giuridiche”»<sup>45</sup>. A tale approccio, McDougal contrappone la constatazione che la legge non può rendersi indipendente dalla politica: «per fortuna si sta riconoscendo sempre più che la “legge” e la “politica” non sono distinte e che ogni applicazione di norme generali, consuetudinarie, convenzionali o comunque derivate, a casi specifici di fatto esige che vengano fatte scelte politiche»<sup>46</sup>. La legge – innanzitutto internazionale, ma non solo – non corrisponde quindi a un sistema di norme astrattamente vincolante, bensì è strettamente connessa alle opzioni politiche e proprio da questo legame deriva la sua effettività.

Il secondo elemento che avvicina la *New Haven School* al realismo va individuato nella centralità attribuita alla politica di potere. Infatti, sebbene il contesto nel quale McDougal radica il diritto internazionale comprenda processi sociali differenziati<sup>47</sup>, ciò nonostante «lo specifico processo valoriale che più immediatamente comprende il diritto internazionale, indipendentemente da come lo si concepisca, è ovviamente il processo globale legato al potere»<sup>48</sup>. L'importanza fondamentale della ricerca e del consolidamento del potere nella teoria dell'ordine della Scuola di New Haven è stata confermata recentemente dallo *status* che Reisman attribuisce al concetto di «dottrina» nel diritto internazionale, collocato «all'interfaccia tra la legge e il potere»<sup>49</sup>. Reisman si prefigge così di estendere l'ambito delle fonti del diritto internazionale fino a coinvolgere, almeno indirettamente, la dimensione del potere, comprendendo un elemento che, in linea di principio, non ne dovrebbe far parte.

Il terzo elemento neo-realistico della *New Haven School* consiste nel significato che anche presso i suoi autori continua ad avere l'azione politica degli stati nazionali<sup>50</sup>. Per McDougal gli stati-nazione sono infatti «non solo gli attori principali dell'arena globale, i cui atti richiedono una regolamentazione, ma anche gli agenti principali della comunità mondiale per quanto concerne il fine del raggiungimento di una tale regolamentazione»<sup>51</sup>. Il fatto che questi due ruoli, potenzialmente in contraddizione tra di loro, vengano a essere assunti dallo stesso soggetto – ammette McDougal – può essere «causa di una qualche confusione»<sup>52</sup>; ciò nonostante il rilievo preminente degli stati nazionali è individuato come un elemento fattuale sostanzialmente insopprimibile.

La presenza di questi tre elementi ci consente di affermare che, quanto meno per una parte significativa del suo corredo concettuale, la *New Haven School* non solo si muove nell'alveo del particolarismo olistico, ma addirittura condivide alcuni concetti essenziali del

---

<sup>44</sup> Per una presentazione generale della scuola, si veda Voos (2000).

<sup>45</sup> McDougal (1953), p. 143.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 165 sgg.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>49</sup> Reisman (2003), p. 90.

<sup>50</sup> McDougal (1953), p. 192 sgg.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

neo-realismo. Peraltro, sul versante opposto abbiamo però anche una critica esplicita della *power politics* in generale e di Morgenthau in particolare. In specifico, il realismo viene accusato di «assumere [...] che la dettagliata applicazione delle norme legali sia sempre una funzione di interessi di potere immediati, di un mero calcolo dell'utilità momentanea, senza considerazione per gli interessi comuni di lungo termine di coloro che prendono le decisioni, così come che le norme legali [...] siano, in una qualche immutabile natura delle cose, irrimediabilmente impotenti nel porre limiti al comportamento arbitrario di stati-nazione assolutamente e permanentemente sovrani»<sup>53</sup>. Più in concreto, il distacco dal realismo si articola in tre punti. Il primo sottolinea la rilevanza dell'elemento valoriale nelle decisioni di politica internazionale. La definizione di *values* adottata dalla *New Haven School* e in particolare da McDougal è a tal punto ampia da comprendere in sé fattori materiali (ricchezza, benessere, salute, sicurezza, lo stesso potere) ed etici (libertà e qualità della comunicazione pubblica, rispetto per l'essere umano e non discriminazione, pari opportunità, solidarietà, rettitudine)<sup>54</sup>. Volendo sintetizzare, «valori» sono pertanto tutti quegli elementi alla cui massimizzazione, in prospettiva descrittiva così come prescrittiva, mira l'attività di tutti gli attori dell'arena internazionale (stati-nazione, organizzazioni e individui). Se la mescolanza di fattori materiali ed etici nella definizione del concetto di «valore» può destare qualche perplessità, tuttavia il modo in cui essi vengono specificati sfocia nella formulazione di un concetto relativamente coerente di diritto internazionale e soprattutto delle sue finalità. In ragione della «crescente ed ubiqua domanda di valori comuni»<sup>55</sup>, il diritto internazionale non può limitarsi a garantire, in una certa misura, «giustizia» e «ordine pubblico», ma deve divenire in modo propositivo un «diritto internazionale della dignità umana»<sup>56</sup>. Mentre il mero perseguimento della giustizia o dell'ordine pubblico possono anche essere messi al servizio di un regime tutt'altro che volto alla tutela dei valori fondamentali dell'essere umano, quello che la *New Haven School* vede come un diritto internazionale mirante all'implementazione della dignità umana non può che incentrarsi sulla salvaguardia dei diritti umani. A questo punto si pone il problema non secondario di come questi diritti vengano definiti e, soprattutto, se la loro lettura a opera della Scuola di New Haven non sia alquanto appiattita, senza particolare riflessione critica o giustificazione, su una certa tradizione (diritti umani come diritti di libertà più che non di giustizia) e quindi suscettibile di strumentalizzazione. Come verrà messo in rilievo tra breve, questa strumentalizzazione è stata ed è più che non soltanto un rischio. Quanto importa qui sottolineare è però piuttosto il distacco esplicito da una concezione avaloriale dell'ordine internazionale – concezione, come abbiamo visto, prevalente nella tradizione del paradigma particolaristico-olistico – e dunque lo spostamento, da parte della *New Haven School* verso un riorientamento del paradigma oppure addirittura verso un suo superamento.

Il secondo elemento “antirealistico” ci porta alla critica della sopravvalutazione del significato degli stati nazionali. La mera *power politics* ignorerebbe infatti, secondo l'interpretazione della *New Haven School*, il fatto assodato che la moderna tecnologia avrebbe creato un'interdipendenza di tutti gli uomini<sup>57</sup>, ragion per cui i popoli del mondo interagiscono, nella modernità conclamata, su scala globale<sup>58</sup>. Ne conseguirebbe che la sicurezza può essere solo universale<sup>59</sup>. Inoltre, sebbene lo stato nazionale – come è stato

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 190 sg.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 188 e p. 257.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 165 sg.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 170.

sottolineato in precedenza – sia ancora a tutti gli effetti l’attore principale del diritto internazionale, esso è sempre meno l’unico. Soggetti diversi vengono ad assumere un rilievo crescente. Tra i partecipanti non statuali all’ordine internazionale, McDougal annovera innanzitutto le organizzazioni governative internazionali, le quali sono andate assumendo un ruolo sempre più distinto da quello degli stati nazionali dalla cui volontà esse peraltro sono nate<sup>60</sup>, i partiti politici<sup>61</sup> e i gruppi di pressione transnazionali<sup>62</sup>, le associazioni private transnazionali<sup>63</sup> e soprattutto gli stessi individui<sup>64</sup>. In particolare, viene esplicitamente sottolineata la connessione tra l’idea di un diritto internazionale della dignità umana e il ruolo che al suo interno deve necessariamente essere riconosciuto all’individuo:

Dalla prospettiva della descrizione scientifica, l’essere umano individuale è l’attore decisivo in tutte le arene.<sup>65</sup>

E, ancora più esplicitamente:

Si sta riconoscendo sempre più che la promozione di un diritto internazionale della dignità umana nell’interdipendenza del mondo contemporaneo deve esigere sia il conferimento di un nuovo accesso diretto dell’individuo, in quanto individuo, alle arene dell’autorità formale nelle organizzazioni governative internazionali allo scopo di rivendicare e garantire i suoi interessi, sia l’imposizione di nuovi doveri e sanzioni direttamente agli individui stessi [...], così da renderli partecipanti responsabili nel processo globale del potere.<sup>66</sup>

L’assolutezza dell’appartenenza del singolo alla comunità omogenea, propria del paradigma particolaristico-olistico e che per molti aspetti, come abbiamo visto, ancora caratterizza di sé anche la *New Haven School*, si stempera così in una visione aperta alle conquiste di un diritto cosmopolitico.

Infine, come terzo e ultimo elemento “antirealistico”, va ricordato che la *New Haven School* è lungi da una svalutazione del diritto internazionale equivalente a quella che avevamo visto fare da Morgenthau. Di primo acchito, tale atteggiamento si giustifica ovviamente con la provenienza scientifica – giusinternazionalistica e non politologica – dei suoi principali esponenti. Ma la posizione di McDougal e colleghi va oltre un mero riconoscimento formale della funzione della disciplina di appartenenza e supera largamente quello che potrebbe essere un semplice omaggio al suo ruolo scientifico e istituzionale. Piuttosto, essa si concretizza in un’interpretazione complessivamente diversa da quella “realistica”, e normativamente assai più ambiziosa, del fine cui tendono – e *devono* tendere – le relazioni internazionali. Per la *New Haven School* questo non consiste infatti solamente in accordi diplomatici, prudenziali e instabili, bensì mira al consolidamento di un sistema internazionale di norme, di un diritto internazionale appunto<sup>67</sup>, che, benché non tale da portare a cancellare il richiamo a valori extragiuridici, va comunque inteso come vincolante<sup>68</sup>. Il “dover essere” del diritto internazionale, pur non venendo sublimato a unico punto di riferimento dell’argomentazione e dell’analisi, rappresenta per la Scuola di New Haven una dimensione da prendere adeguatamente in considerazione, non solo la copertura formale di una realtà materiale

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 227 sgg.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 237 sgg.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 244 sgg.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 249 sgg.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 253 sgg.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 181 sg.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 209.

diversa e superiore nella sua "obiettività". Su questa linea, McDougal arriva ad asserire che, per molti versi, gli accordi tra stati svolgono lo stesso ruolo delle norme costituzionali nel diritto interno<sup>69</sup>. Si configura così, se non una vera e propria «costituzionalizzazione» del diritto internazionale nel senso più ambizioso del termine, quanto meno il passaggio a una concezione giusinternazionalista più ambiziosa che non il mero contenimento parziale e instabile del conflitto<sup>70</sup>.

Nel complesso della sua concezione, la Scuola di New Haven fornisce un ulteriore contributo allo sfaldamento della dottrina realistica. Su questa via, essa per certi versi riprende l'analisi della scuola "neo-realista", in particolare la sua reinterpretazione del paradigma realistico nel senso di una lotta per il potere condotta da stati nazionali. McDougal va però oltre Morgenthau e i teorici delle *international relations*, prendendone apertamente le distanze per quanto concerne sia la svalutazione del ruolo concesso al diritto internazionale, sia l'indifferenza nei confronti dell'elemento valoriale quale fattore di indirizzo della politica internazionale e di interpretazione del diritto. Su questa via McDougal indica due possibili sviluppi del diritto internazionale, i quali configurano tendenze tali da trasformare profondamente il paradigma particolaristico-olistico o anche da superarlo.

a) Come già è stato messo in rilievo, la Scuola di New Haven opta a favore di una scelta valoriale nell'azione politica internazionale, al di là e al di sopra sia delle norme previste dal diritto internazionale, sia delle considerazioni connesse alla politica di potere. Sebbene tale opzione venga giustificata attraverso il richiamo al valore universale e assoluto della dignità umana, ciò nonostante è stato sottolineato come essa finisca per lo più per coincidere con l'affermazione degli interessi nazionali degli Stati Uniti:

Attraverso la sottolineatura del significato del caso singolo – scrive Sandra Voos sintetizzando il giudizio sulle prese di posizione della Scuola di New Haven in merito ad alcuni casi concreti, quali i test atomici americani nel Pacifico, il blocco navale di Cuba e il bombardamento di Baghdad<sup>71</sup> –, dell'ampiezza della discrezionalità e della forza normativa dell'elemento fattuale, la dottrina della *New Haven School* va incontro agli interessi di una superpotenza come gli Stati Uniti, trascurando tuttavia al contempo gli interessi degli stati più deboli e il fine della sicurezza del diritto.<sup>72</sup>

Anche la critica del principio della non violazione della sovranità nazionale operata da Reisman – il quale ne propone la sostituzione con il criterio della non violazione della sovranità popolare, aprendo così esplicitamente la strada alla liceità dell'intervento esterno –, benché di per sé comprensibile nell'ottica di un diritto internazionale della dignità umana, si concretizza in una serie di esempi miranti in forma non troppo velata a giustificare la politica estera statunitense<sup>73</sup>.

Peraltro, nella Scuola di New Haven l'identificazione della scelta di valore con l'interesse di una nazione è ancora mitigata dal riconoscimento del diritto internazionale come sistema normativo vincolante. È tuttavia innegabile che essa apra la strada, una volta rotto definitivamente il vincolo giuridico, verso un universalismo egemonico quale – ben oltre la lettura valoriale del *legal realism* propugnata da McDougal e colleghi – verrà sostenuto dal

<sup>69</sup> Ivi, p. 208.

<sup>70</sup> La *New Haven School* si mantiene tuttavia al di sotto degli *standard* normativo-concettuali il cui soddisfacimento permetterebbe di parlare di un «diritto internazionale della cooperazione». Quest'ultimo approccio richiede infatti una maggiore apertura alle ragioni altrui e un più esplicito riconoscimento dell'eguale dignità dei diversi interessi presenti nell'arena internazionale. Sui concetti di «diritto internazionale del coordinamento» e di «diritto internazionale della cooperazione» cfr. Bogdandy (2003).

<sup>71</sup> Voos (2000), p. 129 sgg.

<sup>72</sup> Ivi, p. 322.

<sup>73</sup> Reisman (1990), p. 872 sgg.

pensiero neo-conservatore<sup>74</sup>. Un esempio significativo dell'atteggiamento della Scuola di New Haven può essere individuato ancora una volta nell'analisi di Reisman delle ragioni che giustificano un intervento esterno in violazione della sovranità nazionale e in difesa – almeno presumibilmente – della sovranità popolare. Se per un verso il valore universale individuato si sovrappone in effetti largamente alla politica *realmente* portata avanti dall'amministrazione statunitense, prefigurando la genesi di una concezione in cui la tensione universalistica si colora di unilateralismo egemonico, d'altro canto Reisman non si esime dal precisare limiti che, con tale chiarezza, difficilmente troveremmo nella letteratura neo-conservatrice:

Ciò non significa che ogni azione esterna finalizzata a rimuovere un governo impopolare sia così permessa, o che i corpi di ufficiali, i quali hanno sentore dell'obsolescenza che sta calando su di essi, possano asserire una nuova *raison d'être*, cominciando a perlustrare il mondo alla ricerca di opportunità di intervento “in favore della democrazia”<sup>75</sup>.

Nella stessa direzione va la riflessione, sempre di Reisman, sulla legittimità sostanziale di interventi umanitari eventualmente illegali da un punto di vista formale<sup>76</sup>. Anche in questa circostanza, pur giustificando tali interventi di fronte all'incapacità palese dei sistemi decisionali legalmente riconosciuti e consolidati di autorizzare azioni adeguate all'entità della violazione in atto dei diritti umani<sup>77</sup>, ciò nonostante l'autore conclude non proponendo di disconoscere l'autorità di tali sistemi decisionali, quanto piuttosto considerando i limiti di una giustificazione putativa e appellandosi alla necessità di consolidare nuovi meccanismi, meglio adatti a far fronte alla sensibilità contemporanea e alle sfide che la dignità umana si trova oggi a dover affrontare<sup>78</sup>. La stessa duplicità argomentativa – giustificazione di una dottrina o di atti basati sulla mera disponibilità del potere fattuale di condurli a termine per un verso, ammonimento a non dimenticare i vincoli del diritto internazionale nel contesto di una sua necessaria riforma per l'altro – si ritrova infine anche nella presa di posizione sulla teoria dell'«attacco preventivo»<sup>79</sup>.

b) Il riconoscimento, da parte di McDougal, del ruolo che compete al diritto internazionale sfocia – come già s'è detto – in un abbozzo di teoria del “diritto del coordinamento”, quindi in un'idea di ordine internazionale che non rinuncia a essere, almeno *in nuce*, stabile e vincolante. Di fronte a tale apertura di credito – che è sicuramente qualcosa di più impegnativo che non il mero insistere del giurista sul carattere vincolante del diritto internazionale, contro lo scetticismo degli esponenti della dottrina politologica delle *international relations* – si pone però il problema se gli strumenti concettuali forniti dalla Scuola di New Haven siano adatti allo scopo prefisso. In altri termini, c'è da chiedersi se un mero “diritto internazionale del coordinamento” sia effettivamente sufficiente per contribuire a realizzare il progetto valoriale di un diritto della dignità umana. E a maggior ragione suscita perplessità l'identificazione, almeno implicita, tra valore sovrapositivo e interesse nazionale. Per un verso, l'ammissione della necessità di un diritto internazionale del coordinamento suggerisce di approfondire percorsi più ambiziosi, i quali includano la cooperazione e il riconoscimento della piena autorità di istanze sovranazionali. D'altro canto l'inclusione dell'argomento valoriale nel discorso esige che i valori vengano definiti in modo non capzioso e realmente aperto alle diverse tradizioni e prospettive.

<sup>74</sup> V. cap. 3.1.1.3.2.

<sup>75</sup> Reisman (1990), p. 871.

<sup>76</sup> Reisman (2000).

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 16 sgg.

<sup>79</sup> Reisman (2003).

Entrambi gli sguardi prospettici configurati nella dottrina della *New Haven School* (l'introduzione dell'elemento valoriale nell'idea di ordine internazionale, per un verso, e l'attribuzione al diritto internazionale di un ruolo di primo piano nella creazione e mantenimento dell'ordine per l'altro) si aprono dunque verso visioni che vanno al di là del realismo (o anche del "neo-realismo"), superando potenzialmente l'intero quadro concettuale fornito dal paradigma particolaristico-olistico. Così il riferimento ai valori può predisporre la strada – e i primi accenni si trovano già nei testi della *New Haven School* – a un egemonismo sordo rispetto ai classici appelli alla *prudencia* della tradizione realistica. Oppure può preparare il terreno per una concezione dell'ordine transnazionale più attenta ai presupposti morali di un'interazione globale giusta. Sull'altro versante, il richiamo alla funzione del diritto internazionale può rappresentare un semplice paravento di maniera destinato a coprire gli interessi della potenza egemone. O, al contrario, può contribuire a sottolineare come la normatività formale del diritto costituisca un elemento essenziale per l'implementazione proprio di quei contenuti morali la cui affermazione sottostà al progetto di un mondo di libertà, pace e giustizia. In ogni caso, la *New Haven School* si colloca in un punto di passaggio e di superamento della versione realistica del particolarismo olistico: o verso una svolta egemonica del paradigma, o verso il suo abbandono a favore di una più ambiziosa visione dell'ordine globale.

### 3.1.1.2. *La variante nazionalistico-identitaria*

Come è stato messo in luce nei paragrafi precedenti, l'approccio della *Realpolitik*, quasi per sua essenza aristocratico ed elitario, mostra di avere non pochi problemi nel predisporre un impianto teorico all'altezza delle esigenze provenienti dall'ingresso sulla scena politica di strati della popolazione prima esclusi. Riducendo la politica a un gioco da disputare tra i pochi iniziati agli *arcana* del potere, esso dà del consenso una valutazione meramente strumentale, sottostimando in generale il peso che possono venire ad assumere valori condivisi. In quest'ottica, la richiesta di democratizzazione del sistema internazionale viene poco compresa e in parte addirittura considerata come un ostacolo sulla via dell'«accomodamento» tra i grandi poteri. Col passaggio dal realismo classico al neo-realismo la coesione interna della collettività politica viene spiegata rimandando alla presunta omogeneità dell'identità nazionale, rifacendosi così a categorie che, almeno dal punto di vista della coerenza concettuale, non appartengono originariamente al realismo. Tuttavia, per la *Realpolitik* il richiamo alla nazione compare ancora sullo sfondo di un interesse volto primariamente a dar conto dei meccanismi della lotta per il potere e della specificità che questo assume, rispettivamente, nella sfera interna e in quella internazionale. L'identità della nazione compare cioè, concettualmente come praticamente, non come fine a se stesso, bensì in un'ottica largamente strumentale e proiettata sulle caratteristiche di un regime internazionale cui è dedicata l'attenzione prioritaria. Non così, invece, per gli autori che possono essere definiti come i continuatori dell'idea della nazione nell'epoca della globalizzazione. Qui le condizioni della conservazione dell'identità della comunità nazionale sono collocate al primo posto e la natura del regime transnazionale è esplorata solo nella misura in cui ostacola o consente la conservazione o lo sviluppo di tale identità.

Tra gli autori che possono essere collocati in tale gruppo una posizione di preminenza è occupata da Anthony D. Smith. Il significato del lavoro di Smith può essere meglio spiegato se si allarga per un attimo l'orizzonte della riflessione ai diversi valori semantici del concetto

di nazione. Fin dal periodo a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo due ne sono state le accezioni più significative: quella *oggettivo-sostanzialistica* e quella *soggettivo-volontaristica*<sup>80</sup>. Della prima si è già parlato trattando la figura di Adam Müller<sup>81</sup>, ragion per cui basti qui ricordare che in tale accezione la nazione è intesa come un qualcosa di *oggettivamente* presente, una realtà ineludibile preesistente all'affermazione della volontà individuale e superiore a questa anche assiologicamente. L'interpretazione soggettivo-volontaristica, la quale affonda le sue radici nelle due grandi rivoluzioni della modernità, quella americana e quella francese, intende invece la nazione come una creazione dipendente essenzialmente dalla *volontà* degli individui di costituirsi in collettività socio-politica. A partire da questa seconda lettura, la collettività nazionale diventa così una *comunità di cittadini*<sup>82</sup>. Le due visioni si sono contrapposte per tutto il XIX secolo, mantenendosi, per quanto concerne la rispettiva influenza, in una posizione di relativo equilibrio, con la prima sommariamente collocata a est e la seconda a ovest della demarcazione costituita dal Reno<sup>83</sup>. Tuttavia nella prima metà del XX secolo le devastazioni provocate da due Guerre Mondiali, alla cui deflagrazione contribuirono non secondariamente gli eccessi del nazionalismo, e gli orrori di un razzismo figlio legittimo della sua versione sostanzialistica (ma presente non solo in questa), relegarono per alcuni decenni l'idea *völkisch* di nazione, la sua accezione più legata ai miti del sangue e della terra, ai margini del discorso politico. Tra il 1945 e la metà degli anni Ottanta il concetto di "nazione" coincise largamente con quello di "comunità dei cittadini".

A ben guardare, peraltro, l'interpretazione volontaristica non si distingue poi così nettamente, come spesso si legge nella letteratura sull'argomento, dalla sua controparte oggettivo-sostanzialistica. Se infatti il «plebiscito di tutti i giorni» – secondo la famosa espressione di Ernest Renan<sup>84</sup> – può funzionare solo se i cittadini possono fare riferimento a un «passato» condiviso<sup>85</sup>, allora l'aspetto volontaristico viene di molto relativizzato: una storia o una cultura condivise sono in ultima istanza tanto poco dipendenti dalla nostra volontà politica quanto lo è il colore della pelle. Ma a prescindere da questo dubbio sulla distinzione concettuale delle due accezioni, resta il dato di fatto che la lettura sostanzialistica della nazione, dopo l'assenza di alcuni decenni di cui si è detto, riemerse sia nella discussione scientifica, sia nella prassi politica, verso la metà degli anni Ottanta. È probabile che la duplice pressione cui era ormai soggetto lo stato nazionale – da un lato la progressiva disgregazione del tessuto sociale, e quindi anche della cittadinanza, dovuta alle ristrutturazioni economiche, all'acuirsi delle differenze sociali, all'erosione del ceto medio e alla crisi del *welfare state*; dall'altra la spinta provocata dalla globalizzazione (soprattutto a partire dagli anni Novanta) – avesse reso debole l'appello all'unità dei cittadini, suggerendo ad alcune *élites* di riproporre un'idea più "sostantiva" della coesione sociale. Certo è comunque che l'interpretazione della nazione come entità basata su elementi oggettivi di omogeneità tornò a fare la sua massiccia comparsa nel dibattito. Ed è proprio in questo contesto che vanno visti i lavori di Anthony D. Smith. Al centro dell'opera più nota di Smith<sup>86</sup> si trova la tesi secondo cui le nazioni non sono un mero costrutto politico o strumentale, bensì, perché la loro idea faccia presa su settori tanto ampi della popolazione, è necessario che esse si fondino su un substrato più profondo, l'*etnia*. Nel definire l'*etnia*, l'autore non si discosta dai contenuti

<sup>80</sup> Per una più ampia disamina dei concetti, v. Dellavalle (2002), 4.1., p. 94 sgg.

<sup>81</sup> V. cap. 2.1.3.1.

<sup>82</sup> Habermas (1992), p. 632 sgg.

<sup>83</sup> Lemberg (1964), I, p. 175 sgg.; Kohn (1962); Snyder (1976), p. 30 sg.

<sup>84</sup> Cit. da Snyder (1968), p. 30.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Smith (1986).

classici della nazione<sup>87</sup>. Originale risulta essere il suo contributo piuttosto per la circostanza di “risuscitare” una tradizione sepolta, che viene rigenerata colandola in una nozione non nuova, ma inconsueta.

Quello che interessa qui, tuttavia, non è la teoria di Smith sull'origine etnica delle nazioni, quanto piuttosto la risposta che da questo *revival* etnico può venire alla questione dell'ordine internazionale, in particolare il modo in cui la nuova versione della teoria particolaristica della nazione affronta la tematica delle relazioni internazionali e fornisce strumenti per meglio atteggiarsi di fronte alla sfida della globalizzazione. E non c'è dubbio che, viste da questa prospettiva, le idee di Smith non possono che essere definite *difensive*. Due sono a giudizio dell'autore le ragioni della presunta crisi dello stato nazionale: da una parte una crisi «esterna» che va a colpire il «suo potere militare ed economico in un mondo di imprese transnazionali, blocchi militari e associazioni continentali, collegati tra loro attraverso i mezzi elettronici della comunicazione di massa»<sup>88</sup>. La seconda crisi è invece «interna»: «una sfida alla sua efficacia, così come alla sua legittimità e rappresentatività in quanto stato nazionale in grado di rispondere ai bisogni e agli interessi dei suoi cittadini»<sup>89</sup>. Della sfida esterna vengono messi in rilievo a loro volta due aspetti: la dimensione economica, facente riferimento all'attività delle imprese multinazionali, e quella culturale, legata principalmente alla diffusione delle nuove tecnologie<sup>90</sup>. Sul primo punto, ovvero sull'erosione del potere dello stato nazionale a opera delle imprese multinazionali, Smith è poco esauriente, limitandosi ad asserire come «ovvio» quanto è ormai lungi dall'esserlo, ovvero che «le economie nazionali rimangono l'unità *standard* della regolazione e allocazione delle risorse»<sup>91</sup>.

Più ampia è invece la trattazione della seconda sfida esterna allo stato nazionale, quella culturale. L'argomentazione di Smith contro la tesi secondo cui le nuove tecnologie della comunicazione scardinerebbero le basi dell'identità nazionale si articola in tre punti. Nel primo egli non va oltre la ripresa dell'affermazione, piuttosto frequente tra tutti gli avversari della globalizzazione, secondo cui la cultura cosmopolitica sarebbe in realtà al servizio di una politica di potenza imperialistica<sup>92</sup>. In tal modo, tuttavia, viene sì formulata una critica ideologica ed etica, ma non viene presentata alcuna dimostrazione positiva che lo stato nazionale continuerebbe a disporre degli strumenti per opporsi con successo a una tale presunta politica di potenza. Il secondo argomento mette invece in risalto come le nuove tecnologie della comunicazione possano anche essere utilizzate dai gruppi etno-nazionali allo scopo di consolidare le culture esistenti o di riportare in vita tradizioni sommerse<sup>93</sup>. Peraltro anche in questo caso il limite è evidente: il fatto che *élites* culturali più o meno marginali sfruttino le possibilità offerte dalla rete per ribadire l'identità di un determinato gruppo (o per inventarla di sana pianta) non significa ancora che a questo fenomeno debba essere attribuito rilievo su scala globale e con riferimento al problema della creazione di un ordine internazionale. Il più importante argomento di Smith è però il terzo, anch'esso peraltro non del tutto nuovo: presa di per sé, la cultura cosmopolitica – asserisce Smith – sarebbe comunque vuota, «priva di memoria»<sup>94</sup> e quindi incapace di dare vita a identità collettive. Ma

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 22 sgg.; 32 sgg.

<sup>88</sup> Smith (1995), 4, p. 96.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ivi*, 1, p. 8 sgg.

<sup>91</sup> *Ivi*, 5, p. 117.

<sup>92</sup> *Ivi*, 1, p. 16 sgg.

<sup>93</sup> *Ivi*, 1, p. 17, 27.

<sup>94</sup> *Ivi*, 1, p. 19 sgg.

un essere sociale com'è l'uomo ha bisogno, per realizzarsi compiutamente, di un'identità condivisa, la quale non può basarsi che sulla sedimentazione della memoria di generazioni<sup>95</sup>:

i miti, le memorie, i simboli e le cerimonie del nazionalismo – precisa l'autore – procurano l'unica base possibile per la coesione sociale e l'azione politica [...].<sup>96</sup>

Questa sarebbe, agli occhi di Smith, la ragione principale per cui la cultura cosmopolitica non può né potrà mai scalzare la nazione (o un suo equivalente funzionale): «se la memoria è centrale per l'identità, non siamo in grado di scorgere nessuna identità globale *in fieri*, né aspirazioni a crearne una, né un'amnesia collettiva capace di rimpiazzare le culture “profonde” esistenti con una “piatta” cultura cosmopolitica»<sup>97</sup>.

Se queste sono le sfide “esterne” allo stato nazionale, sul versante “interno” la sua crisi viene interpretata da Smith essenzialmente nell'ottica dell'emancipazione politica di etnie prima sottomesse<sup>98</sup>, pertanto ancora una volta secondo uno schema coerente alla sua interpretazione:

Questo genere di mobilitazione nazionale non dissolve semplicemente vecchi imperi e stati nazionali; piuttosto essa crea più stati nazionali nuovi, ciascuno basato su un'etnia dominante. Ciò significa che l'idea, i numeri e le strutture dello stato nazionale sono state rafforzate dalla nuova ondata di pluralismo culturale e politico.<sup>99</sup>

Nell'ottica del principale teorico del *revival* etno-nazionale, le sfide esterna e interna non susciterebbero la crisi dell'idea di nazione, bensì addirittura ne rafforzerebbero le funzioni:

Ciò significa che l'ideale, proprio del nazionalismo, di un mondo di stati nazionali incommensurabili, ma di pari valore, ciascuno in possesso del suo proprio insostituibile carattere e destino, [...] è arrivato a comprendere ogni parte del globo e ha affondato radici profonde in ogni continente.<sup>100</sup>

Ne deriva, come logica conseguenza, l'affermazione secondo cui «la nazione e il nazionalismo mettono a disposizione l'unica realistica intelaiatura socio-culturale per un moderno ordine globale»<sup>101</sup>. Se si ammette, cioè, che la nazione rappresenta il punto di riferimento irrinunciabile dell'organizzazione politica, allora è inevitabile riconoscere anche che, nella misura in cui è possibile un ordinamento globale, questo non potrà che essere *internazionale* nel senso più proprio e originario del termine. In sintesi,

le nazioni e i nazionalismi rimangono necessità politiche perché essi soltanto sono in grado (e finché essi lo siano) di fondare l'ordinamento interstatuale sui principi della sovranità popolare e della volontà del popolo, comunque questa venga definita.<sup>102</sup>

---

<sup>95</sup> *Ivi*, 1, p. 24.

<sup>96</sup> *Ivi*, 6, p. 155.

<sup>97</sup> *Ivi*, 1, p. 24.

<sup>98</sup> Nella letteratura è stato anche messo in rilievo come il processo di globalizzazione abbia aumentato la capacità e autonomia di azione di quelle che sono state definite le «nazioni senza stato» (Guibernau, 1999), ovvero di comunità etno-culturali collocate politicamente all'interno dei tradizionali stati nazionali. Peraltro l'aumento di autonomia delle comunità infranazionali – nella misura in cui non danno luogo esse stesse alla nascita di ulteriori stati nazionali, bensì si muovono come «nazioni senza stato» nell'arena internazionale – appare legato proprio a quella perdita di potere dello stato nazionale nel contesto della globalizzazione ripetutamente negata da Smith, nonché al sorgere e al rafforzarsi delle istanze sovranazionali.

<sup>99</sup> Smith (1995), 4, p. 103.

<sup>100</sup> *Ivi*, 4, p. 106.

<sup>101</sup> *Ivi*, 6, p. 159.

<sup>102</sup> *Ivi*, 6, p. 154.

Sulle caratteristiche di un tale ordine inter-nazionale Smith peraltro non si sofferma, lasciando così irrisolte le numerose questioni che sorgono in merito alla sua consistenza e stabilità.

Molte sono le critiche che potrebbero essere mosse al dettaglio delle argomentazioni di Smith (o all'insufficienza di tale dettaglio). Due sono tuttavia le più significative di carattere generale. Innanzitutto siamo qui di fronte alla tipica sovrapposizione di identità culturale e identità politica – sovrapposizione che non solo è normativamente e concettualmente carente, ma anche non è in grado di dar ragione compiutamente di fenomeni quali gli stati pluri-etnici o l'integrazione europea. In sintesi, il problema va individuato nell'incapacità, peculiare di tale impostazione, di vedere l'integrazione politica quale prestazione indubbiamente non avulsa dal contesto storico, e tuttavia dotata di una sua specificità, di un suo metalinguaggio in grado di trascendere il particolarismo dei linguaggi etnici, creando una dimensione diversa e più inclusiva della coesione sociale.

La seconda critica prescinde invece dalla distinzione tra identità culturale e identità politica e, accettando di muoversi nell'orizzonte concettuale disegnato da Smith, arriva tuttavia a mettere direttamente in dubbio l'importanza che questi, anche di fronte agli attuali sviluppi, continua ad attribuire alla nazione per la creazione di un'identità collettiva. La perplessità si concentra sull'ipotesi che tale identità potrebbe avere carattere semplicemente regressivo, ossia essere espressione di difficoltà diffuse nell'affrontare adeguatamente le sfide contemporanee, ragion per cui l'illusorio idillio delle "piccole patrie" verrebbe a essere un mero rifugio di fronte all'insicurezza provocata dall'irruzione del nuovo. Per asserire che quanto proposto da Smith non rappresenta solo una strategia ideologica difensiva nella sostanza poco efficace, sarebbe necessario dimostrare innanzitutto che tali piccole o grandi patrie sono effettivamente ancora in grado di controllare autonomamente risorse sufficienti da giustificare un loro ruolo predominante quali attori dell'ordine internazionale e, secondariamente, che non esistono significativi movimenti ideologici volti a ridefinire l'identità collettiva, che pur senza ricorrere a una precisa distinzione tra dimensione culturale e dimensione politica, tuttavia si mostrino in grado di precisare tale identità in modo più rispondente alle nuove esigenze<sup>103</sup>. Su entrambe le questioni, tuttavia, Smith glissa, limitandosi a ribadire apoditticamente la centralità della nazione, senza dare prove convincenti della sua affermazione, oppure addirittura prescindendo dall'affrontare il problema. La sola insistenza sull'indiscutibile importanza storica e per molti versi ancora attuale della nazione nella creazione di un'identità collettiva, non può però di per sé convincerci del fatto che essa sia destinata a svolgere nel futuro, anche vicino, il ruolo che le appartenne nel passato. Nell'era della globalizzazione, altri sembrano essere ormai gli orizzonti anche per i fautori dell'idea per cui l'ordine non può che essere particolare e basato su una comunità omogenea.

### **3.1.1.3. La variante egemonica**

Delle tre varianti in cui si è visto articolarsi il paradigma particolaristico-olistico, la terza – definita come "egemonica" – è quella che meglio risponde alle sollecitazioni provenienti, per un verso, dall'ingresso sul palcoscenico della politica di vasti ceti sociali precedentemente esclusi, per l'altro dalla globalizzazione delle relazioni internazionali. Il particolarismo olistico diviene qui "egemonico" perché, al contrario della dottrina realistica, sa cogliere

<sup>103</sup> Nel senso prospettato, ad esempio, da Huntington e dagli autori "neo-conservatori". V. cap. 3.1.1.3.

appieno la necessità di mobilitare ogni risorsa – non da ultimo quelle ideologiche – per garantire la conservazione di una coesione interna alla collettività politica messa a repentaglio da nuove richieste di partecipazione politica, così come dal crescere della tensione sociale. Inoltre esso supera in questa accezione i *deficit* del pensiero nazionalistico, orientato più a conservare a tutti i costi – e non di rado in modo illusorio – l'identità della comunità etno-culturale e quindi sostanzialmente incapace di fare i conti adeguatamente con le potenzialità e i rischi derivanti dalla ridefinizione degli assetti economici e geo-politici in chiave globale. Il particolarismo olistico in chiave egemonica cerca l'unità ideologica al di là dell'identità nazionale e si mostra in grado di operare oltre gli schemi classici dell'equilibrio delle potenze.

Anche di questa variante sono individuabili due accezioni, diverse innanzitutto per la differente portata dell'intento egemonico – limitato a un determinato territorio in un caso, almeno potenzialmente universale nell'altro –, ma anche per alcune significative divergenze concettuali.

### **3.1.1.3.1. L'egemonia territoriale, ovvero lo scontro di civiltà**

Nel suo *The Clash of Civilizations* – pubblicato prima in forma di saggio in “Foreign Affairs” nel 1993 e poi come volume nel 1996 – il politologo statunitense Samuel P. Huntington si mostra ben consapevole della crisi dello stato nazionale. È infatti giustificato nutrire seri dubbi sul fatto che, nell'epoca contemporanea, questo sia in grado di esercitare un valido controllo sul flusso di beni, capitali, persone, tecnologie e idee, sufficiente a mantenere una chiara distinzione tra “interno” ed “esterno” e a conservare alla singola comunità nazionale una sovranità effettiva. «In breve – scrive Huntington – le frontiere nazionali sono divenute sempre più permeabili»<sup>104</sup>. Gli stati nazionali hanno pertanto perso la loro funzione primaria di garanti dell'ordine, di soggetti privilegiati nella definizione delle regole sia della politica interna, sia di quella estera. Preso atto della necessità di cercare un nuovo orizzonte, Huntington lo individua nel concetto di «civiltà». Tale nozione presenterebbe, ai suoi occhi, essenzialmente due vantaggi: essa renderebbe infatti conto, per un verso, del declino del dominio dell'Occidente e del passaggio a un mondo multipolare e multiculturale<sup>105</sup>, per l'altro della circostanza che la politica degli stati nazionali è sempre più influenzata dall'elemento culturale<sup>106</sup>. Huntington parte dal presupposto che questi due sviluppi già siano stati portati a compimento e che quindi si tratti essenzialmente di prendere coscienza di una trasformazione paradigmatica nella politica internazionale<sup>107</sup>, ovvero del passaggio dal conflitto tra gli stati nazionali classici allo scontro di civiltà. La validità di tale asserzione viene basata dall'autore soprattutto su un'analisi minuziosa delle tendenze delle relazioni internazionali dopo la fine della Guerra Fredda. Molte delle vicende descritte potrebbero essere probabilmente spiegate altrettanto bene e forse meglio facendo ricorso a un apparato concettuale di tipo diverso. Ma non è questo che preme qui mettere in rilievo, quanto piuttosto la natura della concettualità proposta da Huntington, il fine perseguito con la sua introduzione e le conseguenze che questa ha sull'idea dell'ordine, interno e internazionale.

Cominciamo, dunque, con una più precisa definizione del concetto di «civiltà», secondo l'uso che ne fa Huntington. Nella sua visione, la «civiltà» è, non diversamente dalla «cultura», l'«insieme complessivo della forma di vita di un popolo»<sup>108</sup>, ma, rispetto a quest'ultima, lo è

<sup>104</sup> Huntington (1996), I, 1, p. 35.

<sup>105</sup> *Ivi*, I, 1, p. 21 sgg.

<sup>106</sup> *Ivi*, I, 1, p. 36 sgg.

<sup>107</sup> *Ivi*, I, 1, p. 29 sgg.

<sup>108</sup> *Ivi*, I, 2, p. 41.

in una dimensione più ampia e quindi superiore. Tra le caratteristiche che distinguono una civiltà dall'altra, Huntington ricorda «il linguaggio, la storia, [...] i costumi, le istituzioni, così come anche l'identificazione soggettiva della gente con essa»<sup>109</sup>. Una posizione di particolare rilievo viene poi riservata alla religione:

Di tutti gli elementi obiettivi che definiscono una civiltà, di consueto il più importante è tuttavia la religione [...]. In grandissima misura le grandi civiltà della storia dell'umanità vengono identificate con le grandi religioni del mondo, e uomini, che condividono l'etnicità e la lingua, sono capaci – come nel caso del Libano, dell'ex Jugoslavia e del subcontinente indiano – di massacrarsi reciprocamente perché credono in differenti divinità.<sup>110</sup>

Le civiltà coincidono poi largamente con l'identità «razziale», anche se Huntington riconosce che «le differenze essenziali tra i gruppi umani concernono i loro valori, le loro convinzioni, le loro istituzioni e strutture sociali, non la loro statura, la forma del cranio o il colore della pelle»<sup>111</sup>. Tuttavia, il politologo statunitense non rinuncia completamente all'elemento “naturale” quale mastice che tiene uniti gli appartenenti alla stessa cultura: egli infatti asserisce che «una civiltà è una famiglia allargata»<sup>112</sup> e usa molto spesso il concetto di «paesi apparentati» (*kin-countries*) per indicare i diversi nuclei di popoli e stati che si raccolgono attorno a una civiltà. Nel suo complesso, ogni civiltà va intesa come una «totalità in sé chiusa» dal momento che essa è comprensiva al suo interno senza essere a sua volta compresa in un'unità superiore<sup>113</sup>. In altri termini, la civiltà rappresenta la più ampia forma possibile di aggregazione umana fattuale, al di là del singolo stato o popolo e senza che al di sopra si possa collocare quell'entità meramente fittizia che è l'umanità nella sua interezza.

In palese continuità con le categorie classiche del paradigma particolaristico-olistico, Huntington ritiene che l'unica entità politica suscettibile di ordine sia quindi la comunità contraddistinta da un'omogeneità interna *sostanziale*, da una «parentela» prepolitica e preriflessiva che lega i suoi appartenenti. In questo contesto di relativa continuità, l'originalità dell'autore va cercata nel fatto che tale entità non è più ora lo stato inteso quale famiglia allargata o la nazione, bensì una realtà più vasta e istituzionalmente indeterminata. Tramite l'introduzione del concetto di civiltà quale espressione di tale realtà, Huntington si prefigge di raggiungere essenzialmente un fine: dopo la crisi della concezione familistica dello stato e la presa di coscienza del rischio centrifugo insito nella teoria dell'autodeterminazione della nazione, con l'idea di «civiltà» si tenta di fornire una nuova base più comprensiva e flessibile per garantire la coesione sociale su scala più ampia. Facendo appello a un'identità culturale di larghi contenuti, invece che a una ristretta appartenenza nazionale, viene esteso il bacino delle risorse da cui può attingere lo stato-guida di ciascuna civiltà – il vero e unico attore della politica internazionale, attorno al quale si raggruppano i «paesi apparentati»<sup>114</sup> –, superando così la penuria con la quale si trova a confrontarsi ogni stato nazionale, con gravi limiti per la sua capacità di azione.

Il lavoro di Huntington contiene anche riflessioni sulla storia delle civiltà. Su questo punto, peraltro, egli si limita largamente a riprendere, per sua stessa ammissione, Spengler<sup>115</sup>,

<sup>109</sup> *Ivi*, I, 2, p. 43.

<sup>110</sup> *Ivi*, I, 2, p. 42. Anche in Europa la grande distinzione è data dalla linea che separa «la cristianità occidentale dall'islam e dal cristianesimo ortodosso» (*ivi*, III, 7, p. 158 sgg.).

<sup>111</sup> *Ivi*, I, 2, p. 42.

<sup>112</sup> *Ivi*, III, 7, p. 156.

<sup>113</sup> *Ivi*, I, 2, p. 42.

<sup>114</sup> *Ivi*, III, 7, p. 155 sgg.

<sup>115</sup> Cfr. Spengler (1919–1922).

Toynbee<sup>116</sup> e Braudel<sup>117</sup>. Importante è piuttosto ricordare quali siano, secondo l'autore, le grandi civiltà dell'epoca presente, destinate anche a segnare l'immediato futuro. Otto sono le civiltà principali individuate da Huntington: l'occidentale, la sinica, l'ortodossa, l'islamica, la giapponese, l'indù e – su un piano di minore importanza – la latino-americana e l'africana<sup>118</sup>. Sulle relazioni tra queste civiltà, sulla loro contrapposizione e sulla possibilità di limitarne le conseguenze, si gioca il futuro dell'umanità. Qui emergono le conseguenze che l'uso, da parte di Huntington, del concetto di «civiltà» può avere sull'idea di ordine internazionale. A questo proposito va innanzitutto rilevato che è proprio sulla linea di confine tra le grandi civiltà che vanno localizzati i più importanti conflitti contemporanei<sup>119</sup>: giacché l'identità individuale è fortemente segnata dall'identificazione con la civiltà di appartenenza e, indirettamente, dalla contrapposizione ad altre civiltà<sup>120</sup>, tra queste «parentele» allargate sempre vi sarà una condizione di concorrenza e, non di rado, di guerra aperta. Nel momento in cui Huntington afferma che «noi sappiamo chi siamo se sappiamo chi non siamo e contro chi siamo»<sup>121</sup>, egli riprende di fatto la definizione del “politico” di Carl Schmitt e, indirettamente, la caratterizzazione dell'ordine dominante nel paradigma particolaristico-olistico, con tutte le sue conseguenze più significative. Tra queste la sottolineatura del legame esistenziale (e del decisionismo) all'interno della comunità politica e la sottovalutazione, nella salvaguardia dell'ordine interno, di tutti gli elementi istituzionali, il rifiuto dell'idealismo e dell'approccio morale in campo politico, la negazione della possibilità dell'intervento del Terzo nella pacificazione dei conflitti internazionali, la convinzione che il confronto tra le entità esistenziali omogenee non possa mai essere compiutamente pacificato, ma solo tenuto sotto controllo<sup>122</sup>.

In breve, si potrebbe dunque dire che lo «scontro delle civiltà» di Huntington non faccia altro che riprodurre, in un contesto allargato, le stesse dinamiche che il pensiero particolaristico-olistico aveva tradizionalmente centrato attorno all'idea della nazione. Ovviamente, la modifica della concettualità implica però anche alcune differenze significative. In particolare, poiché ogni civiltà è composta da numerosi stati nazionali e lo stato-nazione continua a essere per molti versi un importante attore politico sulla scena internazionale, si aggiunge alla dinamica *interculturale* anche quella *infraculturale*, data dalle relazioni che si vengono a creare tra i paesi appartenenti alla stessa civiltà. In generale, i paesi guida hanno poco interesse a farsi trascinare in guerre globali per difendere gli interessi di uno stato minore facente parte della stessa area culturale. Proprio dalle pressioni che gli stati guida possono esercitare sui paesi «apparentati» e dal vantaggio che essi hanno nel non farsi coinvolgere in un conflitto diretto deriva una possibilità – l'unica, secondo Huntington – di creazione e garanzia di ordine. Un ordine che sarà omogeneo e relativamente stabile all'interno della sfera culturale e sarà invece nulla più che un contenimento del disordine nelle relazioni tra le civiltà<sup>123</sup>.

In un paragrafo precedente si era individuata l'origine della versione egemonica del particolarismo olistico nella teoria di Carl Schmitt della *Großraumordnung*, dello spazio vitale geopolitico al di là della limitatezza dello stato nazionale<sup>124</sup>. A distanza di poco più di

<sup>116</sup> Cfr. Toynbee (1934–1954).

<sup>117</sup> Cfr. Braudel (1987).

<sup>118</sup> Huntington (1996), I, 2, p. 45 sgg.

<sup>119</sup> *Ivi*, I, 1, p. 28.

<sup>120</sup> *Ivi*, I, 1, p. 21.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ivi*, IV, 11, p. 291 sgg.

<sup>123</sup> *Ivi*, III, 7, p. 155 sgg.

<sup>124</sup> V. cap. 2.1.4.

cinquant'anni, Huntington riporta in auge la proposta schmittiana, conferendole una portata pubblicistica prima mai avuta e forse, in assoluto, inattesa<sup>125</sup>. Di fronte alla crisi delle ideologie universalistiche che avevano segnato il secondo dopoguerra e la stessa Guerra Fredda, il concetto di «civiltà» sembra essere l'idea giusta per consentire alle *élites* politiche di ciascuna sfera culturale di agire su scala globale, ma senza intenti universalistici, perseguendo fini egemonici, senza però sovraccaricare di compiti politici insolubili l'apparato istituzionale dei paesi-guida.

### 3.1.1.3.2. Il particolarismo globalizzato, ovvero l'aspirazione all'egemonia planetaria

Subito dopo la fine della seconda Guerra Mondiale, il più importante esponente del realismo politico, Hans Morgenthau, ammoniva a non dimenticare che l'interesse di una nazione non corrisponde mai a una presunta legge morale dell'universo<sup>126</sup>. E lo stesso Samuel Huntington, nonostante gli intenti esplicitamente egemonici insiti nella sua teoria dello «scontro di civiltà», ricordava all'Occidente, dopo la fine della Guerra Fredda, che sarebbe mera *hybris* ritenere di essere custodi di contenuti di civiltà universale o comunque universalizzabili. Più che non lanciarsi in un'operazione di civilizzazione globale, l'Occidente dovrebbe, secondo Huntington, prendere atto della propria crescente vulnerabilità, rafforzare i valori interni e la forza verso l'esterno, così da trattare con le parti avverse da una posizione privilegiata e nella piena consapevolezza della specificità dei propri interessi<sup>127</sup>. In tal modo, entrambi si fanno portavoce di un importante aspetto della tradizione di pensiero del paradigma particolaristico, ovvero di quella cautela rispetto al rischio della sopravvalutazione delle proprie forze e dei propri valori che per lo più si accompagnava alla negazione relativistica dell'universalismo. Negli ultimi vent'anni, tuttavia, tale tradizione è stata fatta oggetto di un'importante rivisitazione, la quale, prendendo le mosse dal cuore stesso del pensiero conservatore, ne ha profondamente ridisegnato le categorie, col risultato di tratteggiare una tra le più radicali teorie dell'egemonia che mai siano state formulate. Promotore di tale rivisitazione è stato un gruppo di intellettuali, soprattutto statunitensi, comunemente noti con l'appellativo di «neo-conservatori», o anche con l'abbreviazione, ormai entrata nel gergo pubblicistico, di *Neocons*<sup>128</sup>. Si tratterà qui di dimostrare  $\alpha$ ) che tale corrente, pur nella sua articolazione interna, mostra un significativa unità di discorso e di intenti;  $\beta$ ) che essa appartiene a pieno diritto alla tradizione del paradigma particolaristico-olistico, si cui condivide molte delle categorie essenziali e, in generale, la visione della società e del mondo;  $\gamma$ ) che, tuttavia, il pensiero neo-conservatore introduce importanti elementi di novità, tali da conferire all'intero paradigma un carattere nuovo; e  $\delta$ ) che infine tale novità è da mettere strettamente in relazione con la sfida di un mondo sempre più «piccolo», contraddistinto da una scala di scambi viepiù globalizzata.

In realtà è difficile reperire nei testi dei *Neocons* – per lo più di carattere giornalistico o pamphlettistico – una vera e propria filosofia politica. Anzi, molte delle considerazioni teoriche in essi contenute possono risultare, anche per il lettore non esperto della materia,

<sup>125</sup> Di impronta chiaramente schmittiana è anche il divieto, sostenuto da Huntington, di intervento per le potenze straniere al di fuori della loro sfera culturale (Huntington, 1996, V, 12, p. 316), osservazione che riecheggia proprio il titolo di un famoso (e famigerato) saggio di Schmitt (v. Schmitt, 1939b).

<sup>126</sup> Morgenthau (1954), I, I, 1, 5, p. 10. Per una critica ancora attualissima della pretesa di dare portata universale a un interesse nazionale ammantato di principi etici, cfr. Morgenthau (1948).

<sup>127</sup> Huntington (1996), V, 12, p. 308 sgg. Da questa impostazione non può che originarsi la massima cautela per quanto concerne la politica degli «interventi umanitari».

<sup>128</sup> Per una collocazione dei *Neocons* si veda Afsah (2003).

superficiali al limite del ridicolo. Sarebbe tuttavia un grave errore sottovalutarne il peso solo perché i riferimenti a Hobbes o a Kant sono al livello di stereotipi. La forza dei *Neocons* va cercata altrove: nell'originalità della costruzione su un terreno arcinoto e di consueta frequentazione, e nell'efficacia politica del loro messaggio<sup>129</sup>. Nonostante queste considerazioni, resta tuttavia il problema di dare ordine a una pubblicistica vasta, concettualmente malleabile, dunque sfuggente, e infine ampiamente articolata. Si cercherà qui di rivisitare il percorso intellettuale dei *Neocons* – ovviamente un percorso virtuale – attraverso tre passaggi, ciascuno dei quali mette in rilievo una dimensione della loro proposta e rappresenta una radicalizzazione del discorso. Il primo passo si concentrerà sulla critica del diritto e delle organizzazioni internazionali, con la conseguente riproposizione della vecchia teoria della *sovranità nazionale*, seppur – come vedremo – rivista e corretta (a). Il secondo si accosterà alla teoria del potere egemonico come *potere imperiale* (b). Il terzo e ultimo si confronterà con la proposta della globalizzazione dei valori occidentali, in particolare con il difficile intento di conciliare interesse nazionale e comune interesse dell'umanità, in un ambito ideologico che pretende sì di essere globale, ma non sovrastatale né multilaterale (c). In tal modo, il paradigma particolaristico-olistico si apre nel modo più radicale e compiuto alle novità portate dal diffondersi degli interscambi globali, ma al prezzo di profonde aporie concettuali e – accompagnata non casualmente alle medesime – di una pericolosa quanto ambiziosa miopia politica (d).

a) La prima (e più moderata) caratteristica saliente del discorso neo-conservatore sembra ricondurci, ad uno sguardo superficiale, alle peculiarità del neo-realismo strutturale. Gli elementi di continuità con la dottrina politologica “neo-realista” della seconda metà del XX secolo sono particolarmente evidenti nello studio di Jack L. Goldsmith ed Eric A. Posner sui *Limiti del diritto internazionale*<sup>130</sup>. Classicamente “neo-realistiche” sono la convinzione che gli stati perseguano nella sfera internazionale esclusivamente interessi egoistici<sup>131</sup>, la polemica contro ogni forma di idealismo su scala globale<sup>132</sup>, l'individuazione dello stato quale attore sostanzialmente unico delle relazioni internazionali<sup>133</sup>. Il lavoro dei due autori statunitensi deve peraltro il suo successo ad alcuni importanti elementi innovativi, sia nel metodo che nel contenuto. Per quanto riguarda l'aspetto del metodo, l'originalità di Goldsmith e Posner consiste nell'aver applicato allo studio del diritto internazionale un concetto di razionalità strumentale, derivato dalla dottrina, essenzialmente economica, della *rational choice*<sup>134</sup>. Adottando l'ottica della *rational choice* – asseriscono Goldsmith e Posner – il diritto internazionale incontrerebbe i suoi limiti proprio nel fatto (presunto o, a loro avviso, dimostrabile) che ogni attore statale sulla scena internazionale, nella misura in cui agisce razionalmente, tutelerà i suoi interessi egoistici e quindi sarà mal disposto a ottemperare ai suoi obblighi sovranazionali. L'utilizzo dello strumentario messo a disposizione dalla teoria

<sup>129</sup> Il momento di massimo successo politico dei *Neocons* è coinciso con la presidenza di George W. Bush. Il declino della potenza egemonica e la grave crisi economica, che hanno segnato il tramonto dell'era Bush, hanno anche tolto rilievo, almeno temporaneamente, al messaggio *neocon*. Mancano peraltro, almeno finora, chiari segnali che l'attuale crisi della loro proposta si stia traducendo in uno stabile ritorno del pensiero conservatore all'approccio “realistico” del passato. Nella misura in cui la proposta *neocon* ha infatti rappresentato il tentativo di mantenere nell'epoca della globalizzazione gli elementi fondamentali del paradigma particolarismo-olistico come classico paradigma conservatore, essa è destinata a perdere stabilmente di attrattività solo nel caso che i conservatori dovessero rinunciare a un confronto positivo con le esigenze della *governance* globale.

<sup>130</sup> Goldsmith/Posner (2005).

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 6 sg.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 167 sgg.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 4 sg.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. p. 7 sgg.

della *rational choice* per l'analisi dei problemi relativi all'ordine internazionale, così come le conseguenze che ne vengono qui tratte, non sono in effetti nuovi, costituendo già da tempo punti fermi di un'importante corrente della teoria politologica delle relazioni internazionali. Peculiare, nello studio di Goldsmith e Posner, è che la critica del diritto internazionale – ovvero la messa in discussione non solo della sua effettività, ma anche della sua validità e normatività – si articola come discorso *interno*, ossia adotti l'ottica della razionalità strumentale per porre sotto esame direttamente la sistematica e la dogmatica giusinternazionalista, sminuendone largamente la portata.

Sorgono a questo punto tutta una serie di problemi concettuali relativi al metodo adottato da Goldsmith e Posner. Nella misura in cui tali problemi toccano la questione del concetto di razionalità – prevalentemente strumentale – adottato in molte accezioni del particolarismo olistico, se ne parlerà in un paragrafo successivo<sup>135</sup>. Basti qui anticipare che è innanzitutto discutibile la trasposizione di categorie tratte dalla *game theory* e basate sull'agire razionale dell'*individuo*, alla sfera di intervento di un agente collettivo come lo *stato*. Ciò presuppone in effetti che lo stato venga visto a sua volta come un'individualità unitaria, il che implica tuttavia una semplificazione indebita della sua struttura e delle sue funzioni. In secondo luogo la concezione di "ragione" appare fortemente decurtata, fino a far sì che solo la scelta strategica venga considerata razionale. Contro l'infondatezza di tale restrizione dell'orizzonte interpretativo si sviluppa da millenni una polemica la cui validità non è venuta meno negli ultimi decenni<sup>136</sup>. Infine, vi sono ottime ragioni, anche strumentali, per considerare l'opzione a favore del rispetto della normativa internazionale alla stregua di una scelta razionale<sup>137</sup>.

Non è però tanto nelle questioni metodologiche che emerge il rilievo di autori quali Goldsmith e Posner per la tassonomia delle teorie dell'ordine sociale, politico e giuridico, quanto piuttosto in alcuni elementi contenutistici che, sebbene non direttamente deducibili dal metodo, tuttavia rappresentano aspetti importanti della loro concezione. Due sono, a questo riguardo, gli elementi più significativi. Innanzitutto, mentre per il realismo classico così come anche per il neo-realismo successivo a Morgenthau l'equilibrio prudenziale continuava – e continua – a essere il fine da perseguire, nella visione di Goldsmith e Posner l'unica decisione giustificabile razionalmente consiste nella preferenza accordata alla tutela degli *immediati* interessi nazionali. È come se lo sguardo, influenzato da un'ottica egemonica, per un verso si fosse ampliato verso le prospettive di un illimitato *global play*, per l'altro avesse però anche perso la capacità di riflettere posizioni e interessi delle controparti. In secondo luogo l'incondizionata partigianeria per l'interesse nazionale viene giustificata attraverso il richiamo alla forza legittimante dell'opinione pubblica democratica, facendo forza sulla quale – almeno nell'interpretazione di Goldsmith e Posner – nessun governo democratico potrà mai agire contro gli interessi egoistici della nazione perché verrebbe meno, in tal modo, al mandato ricevuto. Proprio in questi due elementi si evidenziano due importanti peculiarità della svolta neo-conservatrice: da un lato il passaggio a una politica non più mirata all'equilibrio degli attori internazionali (o quanto meno dei più potenti) nella misura in cui l'unica scelta razionale della super-potenza è individuata nel perseguimento incondizionato dei propri interessi immediati; dall'altro la giustificazione del non riconoscimento dei vincoli (e quindi,

<sup>135</sup> V. cap. 3.1.1.5.

<sup>136</sup> Da Platone fino a Habermas gli esempi sono così numerosi e noti da renderne impossibile – e superflua – la citazione.

<sup>137</sup> Non necessariamente, infatti, la ragione strumentale deve limitarsi a preferire i vantaggi di breve termine. Basti pensare alla posizione di uno dei massimi esponenti dell'accezione strumentale di ragione agli albori della modernità, Thomas Hobbes (1651, XIII sgg.).

indirettamente, della supremazia) tramite il richiamo normativo alla democrazia, il quale sopravanza assiologicamente l'appello classico del realismo alla prudenza<sup>138</sup>.

Queste stesse tendenze, anche se calate in una forma retorica assai più aggressiva, sono riscontrabili nei testi di Jeremy A. Rabkin, intellettuale di punta dell'*American Enterprise Institute*, uno dei più importanti *think-tanks* della nuova destra americana. Anche qui ritroviamo infatti il privilegio accordato all'idea della sovranità nazionale e agli interessi della nazione<sup>139</sup>, la critica delle organizzazioni internazionali, in particolare delle Nazioni Unite accusate di aver realizzato una politica fallimentare<sup>140</sup>, il rifiuto dei vincoli sovranazionali, diffamati come «monumenti all'ideologia collettivista»<sup>141</sup>, l'opposizione all'universalismo etico e politico<sup>142</sup>, la convinzione che nei rapporti con i paesi stranieri non possa che prevalere il conflitto<sup>143</sup>, la preferenza per la *power politics*, al di fuori e oltre il rispetto della legge<sup>144</sup>. Pure in Rabkin vi sono tuttavia almeno due aspetti che consentono di individuare l'originalità del pensiero *neocon* rispetto al paradigma consolidato nel passato. Sulle tracce del primo ci porta la virulenza della polemica. Quando in effetti la Corte Penale Internazionale è definita semplicemente come «il più recente dei progetti tedeschi», mirante a mettere sotto accusa soldati americani e israeliani per crimini di guerra<sup>145</sup>, allora non si può che rilevare che l'antico monito della *Realpolitik*, secondo cui il riconoscimento dell'avversario e dei suoi interessi rappresenta la *conditio sine qua non* di una politica equilibrata, ha lasciato il posto a una contrapposizione esistenziale, alla diffamazione dell'"altro" quale essere abietto e minaccia assoluta. In tal senso, la visione del mondo *neocon*, pur mostrando di appartenere alla stessa famiglia tassonomica del realismo – quella che qui abbiamo identificato con il paradigma particolaristico-olistico –<sup>146</sup>, ne colora tuttavia i *topoi* di toni esistenziali che culminano in una contrapposizione senza compromessi col "nemico". Impossibile risulta pertanto qualsiasi coordinamento di lunga durata, la stipula di patti che ci si impegna effettivamente a rispettare, in breve la ricerca di un consistente *modus vivendi* con la parte avversa. Se quindi la sottolineatura del momento esistenziale nel conflitto politico avvicina i *Neocons* alla posizione di Carl Schmitt<sup>147</sup>, per altro verso essi, per voce di Rabkin, vanno addirittura oltre, negando la sensatezza anche di un piano volto al mero «contenimento della guerra» (di *Hegung des Krieges*, secondo la definizione del giurista tedesco). Attraverso questa presa di posizione emerge ancora una volta il radicale egemonismo dei *Neocons* come caratteristica precipua del loro pensiero.

Proprio tale egemonismo prende forma più concreta nel secondo aspetto attraverso il quale la teoria neo-conservatrice della sovranità si differenzia dall'atteggiamento della tradizione realista. Lontanissimo dalla visione per cui tutti gli stati sono *egualmente* sovrani, Rabkin riconosce senza mezzi termini agli Stati Uniti una posizione largamente privilegiata<sup>148</sup>

<sup>138</sup> I due aspetti si ritrovano combinati in forma esemplare nell'opera di Paul Kahn. Cfr. Kahn (2000).

<sup>139</sup> Rabkin (1998). Gli argomenti del testo del 1998 sono stati ripresi da Rabkin anche più di recente; v. Rabkin (2004–2005).

<sup>140</sup> Rabkin (1998), p. 95.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Rabkin (2003–2004).

<sup>143</sup> Rabkin (2002), p. 848.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 851.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 835.

<sup>146</sup> La parentela tra i *neocons* e il realismo politico è stata invece negata da Preterossi (2004).

<sup>147</sup> Cohen (2004), p. 17 sgg.; cfr. anche Paulus (2003), p. 872. Diversa l'interpretazione di Preterossi (2004), il quale colloca Schmitt all'interno del realismo classico e critica i neo-conservatori per aver abbandonato tale terreno.

<sup>148</sup> È questo il «momento unipolare» di cui già parlava Charles Krauthammer all'inizio degli anni Novanta. Cfr. Krauthammer (1990).

– e non solo perché si tratta dell'unica potenza globale sopravvissuta alla fine della Guerra Fredda. In primo luogo gli Stati Uniti possono aspettarsi, in ragione della propria forza, che gli altri paesi «si adattino alle preferenze americane», mentre viceversa la disponibilità opposta non è in alcun modo resa necessaria dai fatti né dai principi<sup>149</sup>.

Proprio perché gli Stati Uniti – scrive Rabkin – esercitano un grande potere nel mondo e cercano di esercitarlo con un certa serietà, essi non mostrano propensione per uno schema che trasduce i poteri sovrani a un gruppo di funzionari internazionali.<sup>150</sup>

Già qui si vede *in nuce* l'essenza del pensiero *neocon*: sulle fondamenta di un paradigma che, nella visione *neocon* del mondo, continua a essere *particolaristico* dato il radicale scetticismo rispetto alle potenzialità di un ordine internazionale, e *olistico* vista la convinzione che l'ordine nasca dall'esistenza di una forte identità e omogeneità della collettività politica, i *Neocons* innestano una svolta egemonica. Questa, a sua volta, non si limita – come poteva essere il caso di Schmitt o, più recentemente, di Huntington – all'allargamento dell'idea di collettività fino a comprendere una civiltà nel suo complesso, egemonizzata al suo interno dalla nazione guida. Piuttosto, a una di queste nazioni viene ora assegnato un compito globale, al di là di ogni idea di coordinamento o cooperazione tra paesi sovrani. In tal modo l'egemonia, da territoriale, diviene globale. All'incondizionata difesa della sovranità di una nazione corrisponde, sull'altro versante, l'indifferenza più palese nei confronti del principio dell'*eguale sovranità* di tutti gli stati quali soggetti del diritto internazionale, o addirittura la sua esplicita negazione.

b) Nell'interpretazione dei *Neocons* la nazione americana giustifica la sua pretesa egemonica non solo sulla base della potenza economica e militare, bensì anche – e soprattutto – con la superiorità dei suoi principi politici. Nel progetto strategico alla base dell'idea di un «nuovo secolo americano»<sup>151</sup> è possibile individuare come siano i «principi americani di libertà e democrazia»<sup>152</sup> e l'opportunità o addirittura la necessità della loro espansione, a fornire la ragione per cui gli Stati Uniti devono rafforzare la loro *leadership*<sup>153</sup>. Solo se l'America «preserva ed estende la sua posizione di *leadership* globale mantenendo la superiorità delle sue forze militari»<sup>154</sup>, potremo avere un mondo sicuro e pacifico. Qui si nota una caratteristica propria di tutto il pensiero neo-conservatore, ovvero la sovrapposizione immediata – e ingiustificata – tra «interessi e ideali»<sup>155</sup> della nazione americana, quasi come se fosse evidente che, perseguendo il proprio vantaggio economico e strategico (i propri interessi, appunto), gli Stati Uniti realizzassero al contempo anche ideali condivisibili da tutta l'umanità. Su questo aspetto si tornerà – come è stato anticipato in precedenza – più in dettaglio al punto c). Prima preme però ricordare come la posizione privilegiata degli Stati Uniti (sottolineata al punto a) e la pretesa egemonica che con questa si giustifica sfocino nel progetto esplicito di una vera e propria *pax americana*<sup>156</sup>. Non è un caso, dati questi presupposti, che si ripresenti, tra i *Neocons*, il tema del potere imperiale e del suo significato

<sup>149</sup> Rabkin (1998), p. 100.

<sup>150</sup> Rabkin (2002), p. 851.

<sup>151</sup> Si veda, a titolo di esempio, il documento dal titolo *Rebuilding America's Defenses*, predisposto nel 2000 dal *Project for the New American Century* (un altro influente *think-tank* conservatore) contro la politica di difesa dell'amministrazione Clinton e come programma per il nuovo governo repubblicano (Donnelly/Kagan/Schmitt, 2000).

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. I.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. III.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. IV.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. IV e p. 1.

nel contesto di una riflessione sull'ordine globale. Due sono i concetti di *impero* che circolano nella discussione attuale. Il più innovativo – su cui si tornerà in un capitolo successivo<sup>157</sup> – intende l'«impero» come una struttura di potere sostanzialmente postmoderna, una realtà post-soggettiva senza un centro ben definito, una sorta di piovra ipertrofica che tutto divora e assimila a sé, ma senza che questo “sé” sia individuabile in un gruppo sociale circoscritto, in una cultura con storia e interessi ben distinti, o anche in una nazione. Il secondo concetto è invece più tradizionale: come gli imperi storici, dagli antichi Egizi all'Impero Britannico, anche gli Stati Uniti svolgono un ruolo di garante dell'ordine territoriale (dove in questo caso il territorio si identifica peraltro con il globo intero). Nulla di postmoderno vi è in questa seconda definizione: inequivocabile è la precisazione della soggettività politica chiamata a garantire l'ordine e destinata a trarne il massimo frutto, così come precisamente riconducibili alle sue priorità sono anche i meccanismi della realizzazione di tale ordinamento. La “vecchia” soggettività non è qui “morta” né in crisi; piuttosto viene giudicata in uno stato di salute tanto splendido da poter pretendere di espandersi globalmente. L'ordine così realizzato è favorevole *in primis* alla potenza imperiale, e tuttavia anche gli attori subordinati dovrebbero trarre vantaggio dalla situazione di pace e sicurezza, soprattutto per quanto concerne gli scambi economici<sup>158</sup>.

È questa l'idea di «impero» che propugna, ad esempio, Deepak Lal<sup>159</sup>. Tre sono secondo Lal i valori essenziali della vita sociale che devono essere garantiti dal potere politico: la salvaguardia della vita e della sicurezza fisica, il rispetto dell'ordine normativo, la tutela della proprietà<sup>160</sup>. Dati questi presupposti, è innegabile – sempre a giudizio di Lal – che gli imperi abbiano storicamente svolto tali compiti in modo più affidabile e su scala più ampia di quanto non abbiano per lo più saputo fare gli stati territoriali o nazionali<sup>161</sup>. Dalla riabilitazione degli imperi storici deriva però anche – ed è questo il fine principale delle considerazioni di Lal – una valutazione positiva della funzione svolta dagli Stati Uniti tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo. Invece di vincolarsi alle organizzazioni internazionali, col risultato di finire immobilizzata come Gulliver legato da un'infinità di piccoli fili, la potenza americana deve riconoscere e affermare la sua superiore forza, liberarsi dai legacci giusinternazionalisti e «wilsoniani»<sup>162</sup> e accettare il suo ruolo imperiale. Ciò significa innanzitutto che è suo compito

<sup>157</sup> V. cap. 3.2.2.3.

<sup>158</sup> È qui opportuno fare una precisazione riguardo all'uso dei termini *impero* ed *egemonia*. Entrambi sono stati usati nel dibattito con riferimento all'influenza esercitata dall'iperpotenza statunitense (e il loro uso sembra essere interscambiabile; cfr. Vagts, 2001). Ma mentre il secondo concetto risulta intuitivamente chiaro, riguardo al primo si pongono alcuni problemi. Nella definizione che abbiamo chiamato “postmoderna” il concetto di impero assume caratteristiche nuove e, pertanto, può essere usato senza riserve, fermo restando il chiarimento sul nuovo valore semantico del termine. È questo l'utilizzo che ne fanno Michael Hardt e Antonio Negri (2001), gli autori che più hanno contribuito a introdurre la modifica semantica. Diversa – e più complicata – è la questione quando si usa il termine «impero» in senso tradizionale, paragonando l'esercizio del potere da parte degli Stati Uniti agli imperi storici. È il caso di Deepak Lal (2004a; 2004b), ma anche, seppur in modo più differenziato, di Jean Cohen (2004). Qui, in ragione delle evidenti disomogeneità tra la situazione attuale e quelle storiche, il concetto di «impero» può essere considerato come utilizzato solo in senso lato, come indizio di un esercizio del potere internazionale che è in effetti in larga parte egemonico (dal momento che non governa direttamente i territori e paesi facenti parte dell'«impero», ma solo li controlla politicamente ed economicamente), ma dove l'egemonia e il controllo sono a tal punto marcati e invasivi da rendere necessaria anche un'accentuazione lessicale, sebbene impropria. Un giusto equilibrio potrebbe forse essere cercato nella sintesi dei due concetti, usando cioè termini quali “egemonia imperiale” o “potere egemonico-imperiale”.

<sup>159</sup> Lal (2004a; 2004b).

<sup>160</sup> Lal (2004a), p. 2.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 1 sgg.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 35.

garantire il mantenimento dell'«ordine globale», il che «implica la promozione della modernizzazione»<sup>163</sup>. Qui Lal distingue accuratamente tra «modernizzazione» e «occidentalizzazione». Mentre la prima va propugnata, «particolarmente nel mondo islamico»<sup>164</sup>, la seconda, la quale implicherebbe l'imposizione globale del rispetto dei diritti umani, della democrazia, dell'egualitarismo, del lavoro, degli *standard* ecologici, va invece respinta. Per un verso, infatti, i valori che essa propugna vanno intesi come il risultato, culturalmente specifico e non riproducibile altrove, della tradizione cristiana. D'altro canto, lo sforzo di imporli non solo avrebbe poche *chances* di successo, ma anche rischierebbe di mettere a repentaglio quella conservazione dell'ordine e della pace che rappresenta l'aspetto positivo e realizzabile del progetto imperiale<sup>165</sup>. A proposito del concetto di «modernizzazione» è importante la precisazione di Lal secondo cui non vi sarebbe «una connessione necessaria [...] tra democrazia e sviluppo»<sup>166</sup>. Quanto l'impero americano dovrebbe promuovere è quindi uno sviluppo economico, senza occuparsi necessariamente del progresso politico e sociale. Mentre il primo consentirebbe l'apertura di mercati interessanti alle economie occidentali, il secondo viene lasciato alle dinamiche interne di ciascun paese. Va da sé che una tale modernizzazione senza modernità non solo pone problemi morali non irrilevanti – fin troppo evidente (e largamente unilaterale) è infatti il vantaggio, ammantato di relativismo culturale, che ne trarrebbe la potenza egemone –, ma risulta anche essere pragmaticamente problematico. In effetti, nessun sistema politico consente meglio della democrazia (sia pure adattata alle tradizioni locali) di attutire le tensioni derivanti dalla spinta modernizzatrice e di garantire un governo competente e corretto, stabilizzando così la società nel suo complesso e la stessa modernizzazione. Le limitazioni proposte da Lal all'egemonia imperiale, presentate come forma di rispetto per le specificità culturali, si traducono quindi in realtà in un'ulteriore discriminazione delle popolazioni soggette all'egemonia.

c) Nessuna limitazione è invece prevista nell'accezione più radicale del pensiero neo-conservatore. Assumiamo come esempio di tale posizione i testi di Robert Kagan, uno dei più noti *Neocons* a livello internazionale. La fama di Kagan prende le mosse soprattutto dalla sua semplicistica, ma certo pregnante interpretazione della crisi dei rapporti transatlantici in occasione della guerra in Iraq del 2003<sup>167</sup>. Secondo la sua analisi «gli Stati Uniti e l'Europa sono vittime della loro rispettiva capacità di esercitare potere»<sup>168</sup>: mentre l'Europa, a causa della sua debolezza, vive ai margini dei conflitti geo-politici, in una condizione pacifica e sicura, dove peraltro la pace e la sicurezza sono garantite dalla forza militare americana, gli Stati Uniti sono di fatto costretti, in virtù della loro forza, a ricoprire il ruolo di tutori dell'ordine globale<sup>169</sup>. Figli di Marte e non di Venere, gli Americani, «se confrontati con avversari reali o potenziali, [...] generalmente favoriscono politiche di coercizione più che non di persuasione [...]. Vogliono risolvere i problemi, eliminare le minacce»<sup>170</sup>. Condannata – per così dire – a esercitare una funzione egemonica, l'America non è però un paese dispotico, «non è la Francia di Luigi XIV o l'Inghilterra di Giorgio III»<sup>171</sup>. Piuttosto, precisa Kagan,

---

<sup>163</sup> *Ibidem.*

<sup>164</sup> *Ibidem.*

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 35 sg.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>167</sup> Per una critica a più voci di tale interpretazione si veda il numero monografico del “German Law Journal” del settembre 2003 (Vol. 4, Nr. 9; reperibile presso il sito <http://www.germanlawjournal.org>).

<sup>168</sup> Paulus (2003), p. 871.

<sup>169</sup> Kagan (2002; 2003).

<sup>170</sup> Kagan (2002), p. 1.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 7.

gli Stati Uniti sono un Behemoth dotato di coscienza. [...] Gli Americani non asseriscono, nemmeno di fronte a se stessi, che le loro azioni possono essere giustificate dalla *raison d'état*. [...] Gli Stati Uniti sono una società profondamente liberale e aperta al progresso e, nella misura in cui gli Americani credono nel potere, essi sono convinti che questo debba essere un mezzo per far avanzare i principi della civiltà liberale e di un ordine globale liberale.<sup>172</sup>

Evidenti sono a questo punto i due sillogismi su cui si basa il ragionamento di Kagan. Il primo afferma che, dato che α) gli Americani fanno ampio uso dello straordinario potere di cui dispongono, e β) gli Stati Uniti sono un paese liberal-democratico, ne deriva che γ) il loro uso del potere sarà al servizio della libertà e della democrazia a livello globale. Il secondo sillogismo può essere invece sintetizzato nel modo seguente: premesso che α) gli Stati Uniti usano il loro potere in nome degli ideali liberal-democratici, e β) molti altri stati (ad esempio quelli europei) condividono questa forma di governo, ne consegue che γ) non vi è ragione perché tali paesi muovano critiche nei confronti della politica americana.

Il potere statunitense è quindi un potere al servizio di valori universali e gli interessi del loro principale garante coincidono – almeno a giudizio di Kagan – con gli interessi dell'umanità. Di fronte a una situazione di necessità e illuminati dalla propria superiore missione, gli Stati Uniti «non hanno scelta se non di agire unilateralmente»<sup>173</sup>. Peraltro, riconosce l'autore, le decisioni unilaterali pongono con forza il problema della loro legittimità. Questo viene affrontato con una radicalità non minore di quella mostrata nell'interpretazione del conflitto sulla guerra in Iraq<sup>174</sup>. Innanzitutto Kagan prende le distanze dal concetto di legittimità sostenuto dai fautori della teoria della costituzionalizzazione del diritto internazionale e, in specifico, della titolarità da parte degli organi delle Nazioni Unite della valutazione della legittimità di un'azione di forza a livello internazionale<sup>175</sup>. Per un verso, infatti, la legittimità rappresenta un concetto sempre molto malleabile e di fatto strumentalizzabile al servizio di politiche di potere. Inoltre, quegli stessi Europei, tanto decisi nell'individuare le Nazioni Unite come fonte suprema della legittimità internazionale nel caso della guerra in Iraq, hanno tenuto in altre circostanze un atteggiamento ben diverso (si veda il caso del Kosovo). In generale, Kagan giudica il concetto di legittimità diffuso in Europa eccessivamente «formale e legalistico»<sup>176</sup>; pertanto esso non rende conto né dei fatti quali essi sono (ovvero delle dinamiche di potere e degli interessi difesi, non da ultimi, anche dagli Europei), né delle mutate condizioni internazionali, con particolare riferimento al nuovo e grave pericolo posto dal terrorismo internazionale, il quale va a minacciare evidentemente più l'America che non l'Europa<sup>177</sup>. Di fronte alle nuove minacce e alla fine definitiva del sistema degli stati (e del loro equilibrio) inaugurato con la pace di Westfalia, è giustificato chiedersi se non si renda necessaria una nuova idea di legittimità<sup>178</sup>.

Il problema – spiega Kagan – è che la moderna visione liberale del progresso nelle relazioni internazionali è sempre stata bifocale. Da un lato, il liberalismo ha mantenuto, a partire dall'illuminismo, una visione della pace globale basata sulla crescente forza del sistema giuridico internazionale. Il successo di un tale sistema poggia sul riconoscimento che tutte le nazioni, grandi o piccole, democratiche o tiranniche, umane o

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>174</sup> In sintesi, v. Kagan (2004a); più in dettaglio, Kagan (2004b).

<sup>175</sup> Kagan (2004b), p. 73 sgg.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>177</sup> Il debito degli Stati Uniti nei confronti dell'idea tradizionale di legittimità delle azioni di politica estera – legata alla moderazione e alla ricerca del consenso, e non all'imposizione egemonica della propria volontà – è sottolineata, in aperta polemica con i *Neocons*, da Robert W. Tucker e David C. Hendrickson (2004).

<sup>178</sup> Kagan (2004b), p. 80 sg.

barbariche, costituiscono entità egualmente sovrane. [...] Sull'altro versante, il liberalismo moderno tiene nel massimo conto i diritti e le libertà dell'individuo e definisce il progresso come la crescente tutela di questi diritti e libertà su tutto il globo. Nella mancanza di un'improvvisa trasformazione democratica e liberale su scala globale, tale fine può essere raggiunto solo costringendo, talora con l'uso della forza, i regimi tirannici o barbari a comportarsi più umanamente.<sup>179</sup>

Tale conflitto è sempre stato difficile da dirimere, soprattutto per gli Europei. Gli Americani invece, «a causa della loro natura, tradizione e ideologia, [...] hanno generalmente favorito la promozione dei principi liberali rispetto alle finezze della diplomazia figlia della pace di Westfalia»<sup>180</sup>. Questo è vero a maggior ragione in una fase in cui la minaccia della guerra asimmetrica e terroristica ha comunque scosso il sistema della diplomazia tradizionale.

Di fronte dunque al conflitto tra la tutela della pace e la salvaguardia dei diritti, gli Stati Uniti pongono la loro forza al servizio dei secondi e, per poter continuare a svolgere questo loro compito fondamentale, è indispensabile e giusto (quindi anche legittimo) che essi difendano la loro autonomia, rifiutando di farsi imbracare dai legacci diplomatici del costituzionalismo internazionale. Chi prende posizione a favore dei principi della pace e della democrazia, non può volere che il più importante suo paladino a livello internazionale rinunci alla possibilità di agire in nome di tali valori, eventualmente anche contro altri stati non liberi e democratici. La potenza e l'autonomia degli Stati Uniti sono quindi fondamentali per il futuro del mondo liberal-democratico: «la sicurezza del mondo liberal-democratico dipende oggi, così come è stato per il mezzo secolo passato, dal potere statunitense»<sup>181</sup>. Solo per suo tramite è infatti possibile evitare il rischio che le tirannie vengano ad acquisire più potere delle democrazie liberali<sup>182</sup>.

Dati questi presupposti, è anche evidente – secondo Kagan – la via attraverso la quale può e deve essere risolto il problema della legittimità delle azioni intraprese. Essa prevede due aspetti, di cui il primo segna un esplicito allontanamento dalla tradizione del pensiero realistico. Il monito di Kagan si indirizza *expressis verbis* contro il tradizionale realismo «che ha dominato i circoli della politica estera repubblicana durante gli anni dell'amministrazione Clinton»<sup>183</sup>, specificamente contro la loro consueta individuazione del vantaggio della nazione americana quale unica giustificazione dell'agire politico. In particolare viene sottolineata la necessità di dare «una definizione più ampia degli interessi americani»<sup>184</sup>:

Mai deve sorgere l'impressione che gli Stati Uniti stiano agendo, né devono effettivamente mai agire, come se l'unica cosa che conta fosse il loro interesse egoistico. Essi devono agire in modo tale che l'intera umanità ne tragga beneficio o, quanto meno, che lo tragga quella parte dell'umanità che condivide i loro principi liberali.<sup>185</sup>

Se l'interesse dell'iperpotenza viene fatto coincidere con la tutela dei valori liberal-democratici, le azioni della medesima acquisiranno, per questo stesso fatto, legittimità:

Gli Stati Uniti, in breve, devono perseguire la legittimità nel modo più consono alla loro natura, ovvero promuovendo i principi della democrazia liberale non solo quale mezzo per ottenere una maggiore sicurezza, bensì come fine in sé.<sup>186</sup>

---

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

Tuttavia, da un punto di vista strategico si rende necessario compiere un ulteriore passaggio (il secondo dei due aspetti di cui si compone la legittimità dell'agire internazionale statunitense): per evitare di restare isolati, gli Stati Uniti devono infatti svolgere un intenso lavoro diplomatico per cercare di ottenere l'approvazione e il supporto degli altri paesi liberal-democratici. «Promuovendo il liberalismo – precisa Kagan – gli Stati Uniti non possono mancare di prendere in considerazione gli interessi e le paure dei loro alleati liberal-democratici in Europa»<sup>187</sup>. Va da sé che tale considerazione sembra sfociare più nell'invito a svolgere un lavoro di persuasione, che non in un'effettiva disponibilità a mettere in discussione le proprie priorità.

d) Di tutte le correnti di pensiero riconducibili al paradigma particolaristico-olistico, il neo-conservatorismo americano – soprattutto nelle sue espressioni più radicali – è l'unica che elabori un'*idea positiva di ordine internazionale*, inteso come qualcosa di più che non come mero contenimento del disordine. Significativo – e di primo acchito difficilmente contestabile, quanto meno da un punto di vista normativo – è anche l'accento posto sulla centralità della libertà e della democrazia non solo come fondamento della vita interna di alcune singole collettività politiche privilegiate, bensì anche come base imprescindibile dell'ordine internazionale. Premesso questo, molte sono tuttavia le critiche che possono essere avanzate. Dividiamole in due campi: le critiche che si basano su un'argomentazione descrittiva, e quelle che si rifanno ad argomenti prescrittivi. Cominciamo con le prime. Secondo una valida definizione<sup>188</sup>, si intende per concezione imperiale del diritto internazionale<sup>189</sup> – o forse sarebbe meglio dire “concezione egemonico-imperiale”<sup>190</sup> – l'atteggiamento di una potenza che strumentalizza le regole vigenti e le reinterpretava; quando questo è impossibile, ritira la sua adesione a una parte del sistema di norme giusinternazionalista; e, nella misura del fattibile, cerca di sostituire la legislazione internazionale con norme di diritto interno. Sulla base di tale definizione è indiscutibile che la politica estera degli Stati Uniti sotto l'amministrazione Bush abbia soddisfatto tutte e tre le condizioni. Va da sé che tale atteggiamento causa costi non indifferenti: dal momento che viene scardinata, almeno parzialmente, la funzione stabilizzatrice e creatrice di consenso del diritto internazionale, il mantenimento dell'ordine può essere garantito solo con un superiore impiego di mezzi militari ed economici (ad esempio attraverso trasferimenti di risorse allo scopo di assicurarsi il favore delle *élites* locali). Un secondo costo concerne il fattore della legittimità: nella misura in cui l'azione della potenza egemone non viene più inquadrata all'interno dei criteri vigenti della legittimità internazionale, il consenso può essere stabilito, ancora una volta, solo per via di favori economici – un'operazione che di nuovo va a pesare sui bilanci dell'«impero». Visto quindi l'enorme onere che ne deriva, l'esercizio di una posizione egemonica tende sempre a sovraccaricare le risorse di un paese, fino a indebolirlo in modo sostanziale<sup>191</sup>. Se la diagnosi è corretta, un atteggiamento moderato va visto nell'interesse stesso dell'iperpotenza.

Non meno rilevanti sono le considerazioni di carattere normativo. La legittimità delle azioni sullo scacchiere della politica estera può essere ottenuta applicando contemporaneamente quattro criteri: il rispetto della normativa internazionale vigente, la ricerca del consenso internazionale, il principio di moderazione applicato alle azioni

<sup>187</sup> Ivi, p. 86.

<sup>188</sup> Krisch (2004).

<sup>189</sup> Per una critica severa del «diritto imperiale» al servizio degli interessi, soprattutto economici, dell'iperpotenza, cfr. Mattei (2003).

<sup>190</sup> V. nota Error: Reference source not found.

<sup>191</sup> Krisch (2004).

intraprese, l'impegno a favore della pace e della prosperità a livello globale<sup>192</sup>. Ciascuno di questi principi è stato sancito allo scopo di contribuire a prevenire il rischio che le iniziative, anche quando sono perseguite da paesi molto potenti o addirittura egemoni, ignorino i legittimi interessi degli altri soggetti. Qui si annida il senso più profondo e la relativa attualità di uno dei dettami classici del diritto internazionale: l'idea della *eguale sovranità* di tutti i soggetti statuali coinvolti. L'ambiguità dell'applicazione del concetto alla dottrina internazionale deriva da un'analogia ambiguità dell'idea stessa di sovranità. Questa fu infatti creata agli albori della modernità per garantire libertà di azione al sovrano sia in politica interna, sia in quella estera. Tuttavia, nei due secoli successivi la nozione subì una profonda trasformazione semantica, trasferendo la libertà d'azione dal monarca al popolo e ridefinendosi pertanto come *sovranità popolare*. Se oggi può essere quindi anacronistico intendere la dottrina dell'eguale sovranità nel diritto internazionale come una garanzia dell'arbitrio degli esecutivi nazionali, il principio continua ad avere piena validità se inteso (in modo parallelo alla trasformazione semantica avvenuta nel diritto costituzionale) come *rispetto dell'eguale dignità e quale obbligo al riconoscimento di diritti e interessi di tutte le popolazioni del mondo, riunite a formare collettività politiche che le rappresentano*. È quasi superfluo a questo punto rammentare come la teoria *neocon* – così come è stato per la politica dell'amministrazione Bush – si ponga in rotta di collisione con tutti i quattro criteri ricordati sopra. Il disprezzo della normativa vigente e della ricerca del compromesso, la delegittimazione sistematica delle organizzazioni sovranazionali e internazionali, la definizione unilaterale di interessi, valori e degli stessi diritti umani (con la chiara supremazia dei diritti di libertà su quelli di giustizia), la svalutazione del principio di responsabilità in pressoché tutte le azioni intraprese o proposte, la definizione largamente propagandistica delle condizioni della pace e della prosperità altrui, infine, disegnano un quadro fin troppo chiaro delle priorità perseguite, giustificando il sospetto che la dottrina *neocon* finisca per essere soprattutto la copertura ideologica di un progetto di dominio egemonico, *in primis* economico, ma anche militare e politico<sup>193</sup>. Nella misura in cui sono presenti argomentazioni condivisibili (come l'esigenza della lotta contro il terrorismo e la tutela di democrazia e diritti umani), queste paiono profondamente snaturate e soggette a una finalità loro poco consona<sup>194</sup>. I

<sup>192</sup> Tucker/Hendrickson (2004).

<sup>193</sup> Habermas (2004), p. 187 sgg.

<sup>194</sup> Per quanto concerne il diritto di ciascun paese a difendersi anche da attacchi non convenzionali (ad esempio ad opera del terrorismo internazionale), così come la tutela dei diritti umani attraverso interventi umanitari, non si può che condividere quanto scrivono Tucker e Hendrickson, ovvero che innanzitutto vanno sfruttate fino in fondo le possibilità che concede il diritto vigente e, se queste non sono sufficienti e vanno quindi riformate, tali modifiche devono rispettare «determinate garanzie procedurali» (Tucker/Hendrickson, 2004, p. 30). Più complessa è la questione della democrazia. È stato rilevato come il diritto a un governo democratico non fa parte di «quell'insieme di valori considerati essenziali [dal diritto internazionale] – o *jus cogens*», il che sarebbe giustificabile a causa della pluralità delle accezioni di legittimità democratica. In tal senso, l'imposizione di regole democratiche andrebbe vista non solamente come una violazione delle norme vigenti, ma anche come un atto di prepotenza culturale *tout court* (Paulus, 2003, p. 885 sgg.). In effetti, il rifugiarsi al riparo del principio del relativismo culturale non risulta particolarmente convincente e vi sono ottime ragioni di principio per ritenere il rispetto della democrazia come facente parte dei diritti fondamentali dell'individuo. Pertanto, non può essere escluso in via di massima che questo sia uno dei punti in cui il diritto internazionale necessita di una riforma e di un aggiornamento. Diverso è invece il discorso quando si tratta di prendere posizione a favore di un'imposizione della democrazia con la forza delle armi. Qui entrano infatti in gioco non tanto (o non solo) ragioni di principio, bensì soprattutto considerazioni prudenziali e di opportunità. Innanzitutto va fatto valere il principio di responsabilità, che esige di non tentare (con mediocri possibilità di successo) di imporre un bene (la democrazia) se i costi a carico di altri beni (la pace, la vita, la sicurezza) sono significativamente più alti, e per di più certi. Con questo non si sminuisce il valore della democrazia; semplicemente la si pone in un contesto più ampio dove non è più solo l'«etica della convinzione»

principi universalistici si pongono qui pertanto al servizio degli interessi particolari: un'impresa che non riesce né a favorire la realizzazione dei primi, né a nobilitare i secondi. A uno sguardo non prono al servilismo, l'imperatore si rivela nudo.

### **3.1.1.4. Conclusioni: il particolarismo olistico tra difesa regressiva dello stato nazionale, coordinamento internazionale e tendenze egemoniche**

In chiusura del capitolo, ricapitoliamo brevemente i risultati del percorso svolto.

a) La variante realistica dissolve la sua pretesa di concepire ogni processo politico come espressione della lotta strategica per l'acquisizione del potere. Dal punto di vista epistemologico, il passaggio al neo-realismo della disciplina politologica delle *international relations* equivale alla rinuncia a costituire un paradigma della politica in senso lato e all'accettazione, quanto meno implicita, di una collocazione del realismo tutta all'interno del paradigma particolaristico-olistico delle teorie dell'ordine. Nel quadro tassonomico complessivo di tali teorie, rimane tuttavia peculiare la focalizzazione dell'interesse: limitando l'applicazione del concetto di *power politics* alle relazioni tra gli stati, il neo-realismo concentra la sua attenzione su un solo aspetto del *logos* particolaristico-olistico, mentre l'altra dimensione – la coesione interna – viene tenuta in scarsa considerazione analitica. Se si presuppone, però, che gli unici attori rilevanti dell'arena internazionale siano gli stati e che questi possano essere considerati come *unità*, sorge la questione su quali siano le ragioni che ci consentono di considerare gli stati nell'arena internazionale come unità coese, come *individui* pur essendo essi a loro volta strutture istituzionali comprendenti una pluralità di individui e gruppi sociali. Nella fase di transizione dal realismo classico al neo-realismo, Hans Morgenthau aveva proposto di risolvere il problema ricorrendo all'unità della nazione. Nell'ottica della tassonomia delle teorie dell'ordine, egli aveva così avvicinato il realismo ai presupposti concettuali dell'idea di nazione, ferme restando le diversità dei rispettivi campi di indagine (le relazioni tra collettività politiche per un verso, oppure le dimensioni dell'identità nazionale per l'altro). I suoi successori "neo-realisti", invece, evitano per lo più di individuare delle precise ragioni dell'unità interna degli stati e si limitano a rilevare che questi agiscono quali attori unitari nell'interazione politica internazionale<sup>195</sup>. Secondo tale accezione, gli stati sono visti come monadi in sé chiuse oppure, secondo la formulazione più recente, come «palle di biliardo» in continuo conflitto reciproco (*billiard balls theory*), senza scendere più in dettaglio sui motivi di tale decisiva premessa<sup>196</sup>. A prescindere dal fatto se tale assioma

---

(*Gesinnungsethik*) a dettare le regole dell'azione. In secondo luogo – ed è un ulteriore argomento prudenziale – il tentativo di imporre la democrazia può rischiare di spezzare l'edificio del diritto internazionale, con conseguenze gravissime, anche e soprattutto per la salvaguardia dei diritti umani. Questo non esclude – anzi induce a ritenere – che sia necessario fare ulteriori sforzi a favore della *democratic governance*; questi vanno però esercitati con cautela e privilegiando lo sforzo di dare ad essi strutture di diritto internazionale adatte ad esprimerli nel rispetto della dignità di tutti (su questo punto concorda infine anche Andreas Paulus, 2003, p. 886).

<sup>195</sup> Analoga l'interpretazione in Goldsmith/Posner (2005, p. 6), così come anche in Andrew T. Guzman che, seppur criticando severamente le conclusioni tratte nel loro studio da Goldsmith e Posner e formulando una proposta molto lontana dal neo-realismo, ne condivide l'impianto metodologico di *rational choice* e pertanto anche la concezione dello stato come *black box* (2008, p. 18 sg.).

<sup>196</sup> È questo il caso – per fare un esempio tra i più prestigiosi – della *Theory of International Politics* di Kenneth N. Waltz (1979, in particolare cap. 6, p. 102 sgg.). Dopo aver constatato che «la politica nazionale è il dominio dell'autorità, dell'amministrazione e della legge; la politica internazionale è il dominio del potere, della lotta e del accomodamento [*accommodation*]» (*ivi*, 6, I, 4, p. 113), Waltz non dà infatti conto dei

corrisponda sempre alla verità dei fatti – liberali e fautori del paradigma comunicativo lo negano esplicitamente – l'interpretazione dello stato quale *black box* introduce un'indeterminatezza epistemologica difficilmente accettabile. Inoltre il neo-realismo, incentrato su una visione esclusivamente strategica ed eticamente neutrale, è avaro di proposte per problemi di portata globale: nella misura in cui è necessario istituire un ordine interstatale, questo rimane – nella prospettiva neo-realista – confinato all'orizzonte angusto del contenimento del conflitto con mezzi diplomatici.

b) L'idea di ordine basata sulla priorità della nazione, mutuata più direttamente dalla tradizione otto- e novecentesca, si concentra, anche di fronte alla globalizzazione, sulla politica interna e sulla difesa ad oltranza dell'identità etnica. Di conseguenza, essa tende a rinchiudersi vieppiù in un atteggiamento regressivo. Più che non formulare una proposta di fronte alla mutata situazione e ai problemi contemporanei di ordine transnazionale, essa rappresenta una soluzione consolatoria per *élites* poco attrezzate a tenere il passo con la realtà. L'attenzione ai problemi internazionali è qui solo marginale e funzionale alle priorità identitarie della politica interna.

c) Nemmeno nelle sue elaborazioni più recenti, il paradigma particolaristico-olistico riesce ad andare oltre la proposta di un diritto internazionale della coesistenza o, nei casi più ambiziosi, del coordinamento – e questo anche solamente nei suoi scenari più avanzati. Tuttavia, nella misura in cui propongono meramente la costruzione di un sistema normativo mirante al *contenimento del conflitto tra stati pienamente sovrani*, tali forme di diritto – innovative nella seconda metà del XIX secolo – si collocano oggi al di sotto delle più significative conquiste della dottrina e della prassi giusinternazionaliste degli ultimi sessant'anni. Per quest'ultima, infatti, il sistema normativo internazionale è chiamato a garantire la pace e i diritti umani fondamentali attraverso l'inserimento degli stati all'interno di organizzazioni internazionali con la conseguente *rinuncia a una parte della loro sovranità*. Affinché non sorgano equivoci, è opportuno precisare che tali sviluppi non sono solo auspicati nel contesto di un discorso *de lege ferenda*, bensì costituiscono già una realtà *de lege lata* (seppur ricca di contraddizioni, zone d'ombra e promesse non mantenute). Di fronte ai problemi posti da un mondo sempre più interconnesso nonché a un dibattito e a una prassi che hanno già saputo proporre soluzioni più avanzate, l'ipotesi di un diritto che solamente miri alla coesistenza degli stati o al parziale coordinamento della loro attività sovrana, senza però ambire alla creazione di un ordine in cui il conflitto e la violazione dei diritti umani siano la patologia da prevenire o combattere, rappresenta dunque una posizione di retroguardia. È pensabile che in determinate circostanze non sia proponibile osare di più – e forse i tempi in cui viviamo, con la rinascita della politica delle grandi potenze e del loro equilibrio, ne rappresentano un esempio. Fare di una necessità temporanea una virtù essenziale equivale tuttavia a un tradimento nei confronti della funzione di stimolo che compete al pensiero.

d) È nella più radicale versione della tradizione neo-conservatrice che si riscontra l'unica tra le ipotesi emergenti dal paradigma particolaristico-olistico che prenda veramente atto del fenomeno della globalizzazione. Qui si trovano infatti le sole proposte nate da tale paradigma che pongano con franchezza il problema della costruzione di un ordine globale. Se l'aumento di intensità degli scambi internazionali rende obsoleto il sogno di rinchiudersi autarchicamente nella presunta omogeneità della singola collettività politica, allora non si può negare la necessità di dare al globo nel suo insieme un sistema di regole comuni. Questo è proprio quanto propongono alcuni dei *Neocons*. Tuttavia, perché un simile sistema di regole sia legittimo (e funzioni), è necessario che alla sua costruzione partecipino tutti coloro che vi sono soggetti. Ed è proprio su questo punto che il pensiero *neocon* mostra carenze gravi.

---

motivi del perché la politica nazionale sia segnata dall'«integrazione» e quella internazionale dall'«anarchia».

Identificando l'interesse dell'umanità tutta con il vantaggio della superpotenza egemone, dando dei diritti umani una lettura parziale e oscurando *tout court* le esigenze provenienti dal mondo negletto, l'ideologia *neocon* si smaschera per quello che è: una giustificazione capziosa dell'unilateralismo. Tale presa di distanza non significa che alcune delle sue richieste – in particolare lo stretto collegamento tra democrazia e ordine internazionale – non vadano prese sul serio. Semplicemente, le condizioni della loro realizzazione non possono che essere diverse da quelle indicate da Kagan e compagni.

e) Il paradigma particolaristico-olistico, che aveva dimostrato una continuità e coerenza di sviluppo durate più di due millenni, non resta indifferente ai processi degli ultimi decenni. Ma a questi non può rispondere che con le categorie sue proprie. Quindi: o rifugiandosi nell'ordine della comunità particolare e lasciando il mondo sempre più complesso al caos (col che l'ideologia nazionalistica, un tempo foriera di spinte espansive, si fa paladina di un *atteggiamento difensivo*). O riproponendo la vecchia idea del contenimento del disordine, seppure di fronte a necessità e sviluppi più ambiziosi (*atteggiamento minimalista*). O ipertrofizzando a dismisura le pretese di controllo dell'iperpotenza dominante, oltre ogni diritto degli altri attori internazionali e delle stesse risorse e capacità dello stato guida (*atteggiamento egemonico*). Quest'ultima visione rappresenta il modo in cui il particolarismo olistico cerca di fare propria la dimensione globale, di includerla nel suo sistema. L'esigenza di universalità costituisce un importante indizio dei tempi – importante perché va a contagiare anche il paradigma a essa più refrattario. Per i modi di una sua realizzazione giusta ed equilibrata è però necessario rivolgersi altrove.

### **3.1.1.5. Oltre i paradigmi storici I: la dialettica del particolarismo olistico**

Le conclusioni tratte nel paragrafo precedente suggeriscono che il paradigma particolaristico-olistico continui a essere, nonostante le innovazioni recenti, sostanzialmente refrattario all'idea di un ordine universale. In tempi caratterizzati da una pressante richiesta di cooperazione globale, tale refrattarietà va vista come un limite concettuale e reale. È peraltro all'interno stesso del pensiero particolaristico-olistico che maturano, in ciascuna delle sue varianti, istanze volte al superamento dei suoi *deficit*. In parte si tratta di approcci teorici che, se pensati fino in fondo, conducono oltre il *logos* suo specifico. Oppure di valori e principi che esprimono giustificate esigenze, le quali tuttavia non necessariamente devono articolarsi nelle categorie del particolarismo olistico: tradotte in un diverso contesto paradigmatico, esse non solo mantengono le loro forza e fondatezza, ma addirittura maturano un superiore equilibrio teorico e pratico.

a) Nelle teorie del paradigma particolaristico-olistico domina, quanto meno nell'analisi delle relazioni internazionali, l'attribuzione agli attori politici di una *razionalità strettamente strumentale*. Se questo è vero, implicitamente, per tutte le varianti del paradigma, lo è in modo specifico ed esplicito per la sua versione "realistica", o ancor più per quella "neo-realistica", in cui l'applicazione dei criteri della razionalità strumentale, nella forma della *rational choice* tratta dalla *game theory*, è fatta oggetto di tematizzazione esplicita ed è eletta a base concettuale dell'intera costruzione teorica. Nell'approccio razional-strumentale della *rational choice*, così come è stato sviluppato dal pensiero neo-realista, si ritiene di poter dimostrare che ogni attore politico internazionale – nella sostanza, ogni stato – ha interesse a non cooperare nella misura in cui, in una situazione anarchica, non può contare sulla cooperazione altrui ed è al contempo perfettamente consapevole che una sua cooperazione

unilaterale gli porterebbe danno. È questa la trasposizione nella teoria delle relazioni internazionali del famoso «dilemma del prigioniero»: supponiamo che due membri di una banda criminale vengano fermati, messi in condizione di non comunicare e poi interrogati separatamente. Il massimo vantaggio consisterebbe per entrambi nel non collaborare con le autorità, dal momento che in questo caso potrebbero essere condannati solo per delitti minori. Le autorità fanno tuttavia a ciascuno di essi separatamente una proposta: chi collabora avrà una consistente riduzione della pena relativa al delitto maggiore, fermo restando che, se si viene condannati sulla base dell'eventuale testimonianza del complice, la pena da scontare sarà piena e pesante. Di fronte all'impossibilità di sapere se il complice collabora o meno, per ciascuno dei due la scelta più razionale, anche se in assoluto sub-ottimale, sarà di collaborare con la giustizia. In tal modo quanto meno si ottiene con certezza di non venir condannati alla pena più grave. La conseguenza "razionale" è evidente: sebbene entrambi abbiano interesse alla solidarietà reciproca e alla cooperazione, il prevalere dell'interesse razionale immediato ed egoistico fa sì che ciascuno opti per la rottura unilaterale del patto di solidarietà. Nei termini dei rapporti tra stati, ciò significa che, nonostante spesso sussista un interesse alla cooperazione, ciò nonostante ragione vuole che questa non si realizzi se non quando può avvenire a costo zero, ovvero senza rinunciare ad alcun vantaggio immediato e unilaterale.

L'applicazione della razionalità strumentale sul modello della *rational choice* qui descritta implica alcuni presupposti importanti: α) innanzitutto gli attori sono avulsi da qualsiasi contesto sociale e comunicativo; β) gli attori hanno preferenze predefinite che non vengono modificate durante l'interazione; γ) le preferenze hanno carattere egoistico e mirano a vantaggi immediati; δ) l'interazione avviene *vis-à-vis* e non prevede l'integrazione all'interno di una dinamica più ampia; ε) l'interazione è sempre intesa come evento singolo ed esclude l'iterazione; ζ) l'interazione, infine, avviene sotto il controllo assoluto di un'autorità già esistente. A questo punto viene ovviamente da chiedersi se tutti questi presupposti siano convincenti, ovvero se essi rappresentino componenti essenziali della razionalità strumentale. Inoltre va posta la questione se non sia applicabile anche in questi contesti dell'interazione politica una concezione di razionalità non esclusivamente strumentale.

Riguardo al primo problema, l'approccio della *rational choice* di stampo neo-realista è stato fatto oggetto di critica anche da posizioni che condividono l'opzione a favore della razionalità strategica. È questo il caso di Robert O. Keohane in *After Hegemony*. L'autore non lascia qui dubbi sul fatto di prendere le mosse anch'egli da un'idea di razionalità strumentale<sup>197</sup>. Tuttavia le conseguenze che egli trae sono diverse da quelle dei realisti *à la* Waltz. L'applicazione della razionalità strumentale ci induce infatti a ritenere che la cooperazione tra attori ragionevoli e interessati all'autoconservazione sia irrazionale e quindi non probabile solo se collochiamo tali autori in un contesto astratto e differente da quello in cui normalmente si muovono. Le interazioni, anche quelle internazionali, ben raramente escludono infatti l'iterazione e, quando attori razionali si trovano in contesti di interazione iterata, il loro comportamento sarà meno ostile alla cooperazione. Infatti, un attore sarà più disposto a trovare accordi con la controparte e a rispettarli se partirà dal presupposto che un suo rifiuto o una loro violazione porterà a una rivalsa oppure addirittura a una rappresaglia nel prosieguo dell'interazione ovvero nel successivo giro di trattative<sup>198</sup>. Inoltre è errato ritenere che l'interazione avvenga esclusivamente o anche solo prevalentemente *vis-à-vis*. Al contrario, essa è per lo più inserita in contesti non *bi-*, bensì *multipolari*, fa cioè parte di «azioni collettive», le quali «ci aiutano a spiegare la cooperazione»<sup>199</sup>. I contesti di interazione

<sup>197</sup> Keohane (1984), p. 65 sgg.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 75 sgg.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 76 sg.

multipolare iterativa costituiscono quelli che Keohane chiama «regimi internazionali»<sup>200</sup>. Al loro interno, il diritto internazionale rappresenta l'elemento normativo che contribuisce a guidare l'azione dei partecipanti e a regolare la loro interazione.

Quindi, anche accettando una concezione di razionalità strumentale, non è affatto certo che il risultato debba consistere nel prevalere di un atteggiamento particolaristico, volto al conseguimento del massimo interesse immediato e diffidente nei confronti della cooperazione.

La teoria della *rational choice* – scrive Keohane al riguardo – ci consente di dimostrare che le conclusioni pessimistiche riguardo alla cooperazione, spesso associate al realismo, non sono necessariamente valide, nemmeno se accettiamo il presupposto dell'egoismo razionale.<sup>201</sup>

Tuttavia il passaggio, nella teoria delle relazioni internazionali, dal modello della *rational choice* del tipo implementato nel “dilemma del prigioniero” a quello dei “regimi internazionali” corrisponde in effetti, da un punto di vista epistemologico, all'inizio della transizione da un tipo di razionalità a un'altra. È lo stesso Keohane a mettere in rilievo che la teoria dei regimi «è focalizzata sul coordinamento raggiunto attraverso trattative (*bargaining*)»<sup>202</sup>. In secondo luogo, nelle interazioni iterative gli attori possono modificare le loro opzioni nel corso del processo. Entrambi gli aspetti sembrano indicare che da una razionalità meramente strumentale si stia qui già procedendo, nel momento in cui si cerca di superare i limiti epistemologici e descrittivi della *rational choice*, verso un tipo di razionalità germinalmente dialogica e comunicativa. Keohane parla di «razionalità vincolata» e di «empatia» come movente dell'azione<sup>203</sup>. Egli si sforza ancora di spiegare tali dimensioni all'interno di una ridefinizione del concetto di *self-interest*. È però possibile, se non addirittura probabile, che una loro comprensione soddisfacente richieda l'adozione di un'ottica paradigmatica diversa, di carattere apertamente razional-discorsivo e universalistico.

b) Nella storia del pensiero l'insistenza sull'appartenenza organica del singolo alla comunità sociale e politica non è stata appannaggio solo delle teorie conservatrici del potere *ex parte principis*. Piuttosto essa ha anche avuto la funzione di monito contro le forze atomistiche e centrifughe dell'individualismo. Così il richiamo platonico alla «giustizia»<sup>204</sup> nasce come baluardo contro la forza disgregante del protoindividualismo dei sofisti; analogamente l'idea hegeliana di «eticità» intende correggere l'unilateralità del liberalismo tra Sette- e Ottocento, più che non negarne radicalmente le conquiste. Recentemente la filosofia politica ha riprodotto l'antico dibattito e il consueto monito all'unità della comunità nella *querelle* tra *liberals* e *communitarians*. Il primo passo fu fatto dal *liberal* John Rawls, allorché egli, all'inizio degli anni Settanta, pubblicò la sua *Teoria della giustizia*<sup>205</sup>. Allo scopo di risolvere il problema posto al centro della sua indagine, Rawls – pienamente fedele al paradigma dell'individualismo moderno di Locke, Rousseau e Kant – utilizza un artificio concettuale. Il momento di partenza dell'argomentazione è dato dalla molteplicità degli individui, i quali sono considerati, al di fuori della posizione sociale occupata, nelle loro proprietà trascendentali, quali l'eguale libertà, la capacità di agire razionalmente e la neutralità nel loro atteggiamento reciproco. In questa posizione socialmente neutra, i singoli ignorano quali possano essere le loro sventure e le loro fortune, non sanno cioè quale

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 78 sgg., 85 sgg.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 110 sgg.

<sup>204</sup> V. cap. 2.1.1.2.

<sup>205</sup> Rawls (1972).

collocazione avranno nella scala del potere economico, politico e sociale, se saranno sani, se saranno casualmente colpiti da sventure, ecc. Su di essi cala il «velo dell'ignoranza» a causa del quale essi possono giudicare solo sulla base della ragione e mettendo in conto la possibilità di andare incontro al caso più sfortunato. Il punto d'approdo è – anche qui classicamente – un contratto stipulato da tutti gli individui interessati, contenente norme tali da garantire principi di giustizia da tutti condivisi. Ragione vuole che, per essere sottoscritti da tutti, tali principi dovranno tutelare le migliori condizioni di vita possibili anche per i meno fortunati, giacché ogni essere razionale, di fronte al rischio non eludibile preventivamente di farne parte, sceglierà l'opzione che garantisce una ragionevole protezione.

Di fronte all'individualismo di Rawls si sono presto levate le critiche. Innanzitutto si è puntato il dito sulla presunta impossibilità di fondare un'idea di giustizia a prescindere da un insieme di valori storicamente e socialmente situati, ossia facendo a meno di un'antecedente rappresentazione condivisa di che cosa sia il «bene»<sup>206</sup>. Andando ancora più a fondo, alla radice stessa di quello che essi ritengono essere il *deficit* del liberalismo, i suoi avversari affermano che la pretesa di definire il «giusto» senza far riferimento a un'idea del «bene» prende le mosse da una concezione errata della soggettività, intesa in termini eccessivamente astratti, senza il necessario ancoraggio alla realtà di vita degli individui<sup>207</sup>.

Pur partendo da alcuni presupposti comuni, il pensiero dei comunitaristi si articola in due diverse correnti. Da un lato abbiamo il filone «sostanzialista» – rappresentato, ad esempio, da Alasdair MacIntyre – che, rifacendosi principalmente ad Aristotele, intende «la comunità politica come un “regime“, le cui pratiche e istituzioni danno realtà vivente al carattere di una forma di vita determinata e di ideali determinati»<sup>208</sup>. In quest'ottica le virtù dei cittadini coincidono senza soluzione di continuità, e fattualmente senza la mediazione di un atto della volontà cosciente, con i principi sociali e politici della società in cui essi vivono. Sull'altro versante abbiamo la posizione del comunitarismo «repubblicano», il quale pone meno del precedente l'accento sull'*identità* e dà invece la precedenza alla *partecipazione*. I «repubblicani» respingono la visione della società come somma di atomi, propria a loro giudizio del liberalismo classico, e le contrappongono l'ipotesi di un «olismo liberale», dove la difesa dei valori di libertà vada di pari passo con l'identificazione del singolo con la comunità di appartenenza<sup>209</sup>. Contro un'idea meramente «negativa» di libertà<sup>210</sup>, le repubbliche sono quindi «animate dal senso di un bene comune immediato e condiviso»<sup>211</sup>, i singoli ne sono parte in quanto «legati da una storia comune»<sup>212</sup>, ma, per altro verso, la loro appartenenza alla comunità non ha carattere immediato come nel caso dei «sostanzialisti», bensì si compie solo per mezzo del cosciente impegno e della «partecipazione nell'autogoverno in quanto parte dell'essenza della libertà e di quanto deve essere salvaguardato»<sup>213</sup>. Nelle repubbliche liberali i cittadini si riconoscono nell'ordinamento di libertà delle collettività in cui vivono – non intese in senso astratto, bensì chiaramente ancorate in senso storico – impegnandosi nella loro difesa.

Se il comunitarismo “sostanzialista” à la MacIntyre, col suo rifiuto di una morale universale e la sua arringa a favore di un'etica pubblica strettamente connessa ai valori

---

<sup>206</sup> MacIntyre (1981).

<sup>207</sup> Sandel (1982).

<sup>208</sup> Forst (1996), p. 163.

<sup>209</sup> Taylor (1989a).

<sup>210</sup> Taylor (1985b).

<sup>211</sup> Taylor (1989a), p. 169.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 179.

specifici di una collettività politica determinata<sup>214</sup>, è tutto interno al paradigma particolaristico-olistico, altrettanto non si può dire per quanto concerne la sua versione “repubblicana”. Lungi dal sostenere una visione conservatrice dell’omogeneità della comunità politica<sup>215</sup>, autori come Charles Taylor puntano piuttosto l’accento sul fatto che proprio i valori di una società liberale non nascono nell’animo di singoli atomizzati, bensì di individui compiutamente socializzati all’interno di una collettività eticamente impregnata<sup>216</sup>. Nonostante i rischi di ricaduta nel relativismo morale, essi pongono dunque la giustificata questione se non solo una socialità sana che conosca i doveri della solidarietà interna alla comunità, bensì anche l’universalimo stesso quale valore che proietta oltre i confini della medesima, non necessitino di un radicamento in una qualche forma di appartenenza, seppur aperta, e nella sua dialettica<sup>217</sup>.

c) In generale il particolarismo olistico si è dimostrato restio a includere la dimensione valoriale tra le motivazioni dell’azione, in particolare con riferimento all’interazione tra le collettività politiche. In altri termini, i suoi fautori – indipendentemente da quale corrente seguissero – hanno negato l’esistenza di valori universali. Nella misura in cui essi tuttavia non escludono l’idea di accordi che diano una qualche stabilità all’ordine internazionale, si pone la questione se tali accordi necessitino di una qualche base etica condivisa. Già s’è visto al punto a) che il solo riferimento alla razionalità strumentale è insufficiente e tende a superarsi dialetticamente. In effetti, all’interno di alcune delle scuole di derivazione particolaristico-olistica assistiamo all’affermarsi di una visione favorevole a porre valori *universali* – o forse sarebbe meglio dire *globali* – al centro dell’azione politica e del diritto internazionali, almeno per quanto concerne il mondo liberale e democratico<sup>218</sup>. Questi valori sono però definiti in modo largamente unilaterale, così da coincidere con gli interessi della superpotenza liberale. Se è vero che la definizione di valori universali può essere vista come una necessità delle teorie dell’ordine, la loro articolazione in senso inclusivo ci indica una via oltre gli angusti confini del particolarismo olistico.

---

<sup>214</sup> MacIntyre (1984).

<sup>215</sup> Cfr. Taylor (1992).

<sup>216</sup> Cfr. Taylor (1989b).

<sup>217</sup> Cfr. la critica “dialettica” di Apel (1993).

<sup>218</sup> Si vedano i paragrafi dedicati alla New Haven School (3.1.1.1.2.) e ai Neocons (3.1.1.3.2.).

### 3.1.2. Variazioni sul paradigma universalistico-olistico

Al termine della seconda guerra mondiale il modello universalistico-olistico – l’idea cioè che l’ordine globale sia ipotizzabile solo sulla base di un’unità metafisica che abbraccia l’intera umanità – si ritrovava a essere reduce da secoli di declino e di marginalità<sup>219</sup>. Mentre i fautori della possibilità di un ordine universale avevano corroborato la loro tesi facendo riferimento in modo sempre più consistente al paradigma individualistico, i teorici dell’organicismo politico avevano abbandonato l’intento cosmopolitico, rifugiandosi sui tradizionali terreni del particolarismo, della nazione, della razza, della cultura. Tuttavia, proprio gli obbrobri causati da tale involuzione, col delirio razziale che raggiunse il suo orrendo culmine con l’olocausto, posero nuovamente con forza all’ordine del giorno la questione dell’esistenza di un vincolo sostanziale in grado di legare tutta l’umanità, di prevenirne le lotte fratricide, di fondare diritti umani universali e di fornire un quadro normativo di riferimento per un diritto internazionale della cooperazione e della costruzione attiva della pace. Il diritto naturale infatti

sorge da un impulso critico-normativo. Esso si oppone all’idea che il potere costituente e legislativo posseggano l’autorità di innalzare qualsivoglia determinazione arbitraria al rango di diritto vigente. [...] Il diritto naturale [...] afferma l’esistenza di principi sovrapositivi, sottratti a qualsiasi disposizione umana.<sup>220</sup>

Sull’altro versante gli esponenti di maggior rilievo del paradigma individualistico-universalistico nel campo della scienza giuridica avevano trasformato la critica della metafisica organicista in una teoria dell’effettività e del potere fattuale, snaturando almeno parzialmente gli intenti iniziali della loro dottrina di pensiero<sup>221</sup>. Tali sviluppi del paradigma individualistico favorirono, per parte loro, il ritorno a una ricerca delle ragioni della convivenza pacifica in una sostanza oggettiva e sovraindividuale. Paradigmatica, a questo proposito, fu la biografia intellettuale di Hersch Lauterpacht, il quale partendo dal formalismo universalistico di Kelsen approdò, dopo la Seconda Guerra Mondiale, alla teoria dei diritti naturali<sup>222</sup>. In sintesi:

La situazione storica del dopoguerra indusse molti teorici del diritto a maturare nuovamente la consapevolezza della necessità di principi giuridici che non abbiano meramente, in quanto categorie metagiuridiche, una qualche influenza sulla creazione del diritto, bensì siano riconosciuti come norme di diritto concreto, così da formare il fondamento di validità in cui è necessario che le norme positive siano ancorate affinché possano avanzare la pretesa di essere vincolanti.<sup>223</sup>

Nel corso del suo secolare sviluppo, il diritto naturale olistico aveva dato vita a due diverse correnti, la prima delle quali, secondo la tradizione scolastica, individuava il fondamento della legge naturale direttamente nella rivelazione del Dio creatore, mentre la seconda, sulla linea formulata dagli stoici e poi ripresa da Grozio, si impegnava a elaborare un fondamento metafisico universalmente razionale, ovvero non immediatamente religioso. La dottrina si trovava poi a fare i conti con alcune difficoltà teoriche, le quali colpivano diversamente le due correnti. La *variante religiosa* presentava infatti una forte tendenza al quietismo politico. Inoltre essa era esposta al costante pericolo dell’*esclusione dell’“altro”*, ossia al rifiuto di comprendere nell’ordinamento di pace anche coloro che negavano, più o meno consapevolmente, la verità rivelata e l’adesione alla comunità dei suoi testimoni.

<sup>219</sup> V. cap. 2.2.6.

<sup>220</sup> Höffe (1983), p. 305.

<sup>221</sup> V. cap. 2.3.3.3.

<sup>222</sup> Koskeniemi (2001), p. 388 sgg., con riferimento a Lauterpacht (1950).

<sup>223</sup> Schelauke (1968), p. 340. V. anche *ivi*, p. 13 sgg.

Pretendendo di cogliere un fondamento razionale al diritto di natura non nella fede, bensì nella comunanza metafisica data dall'appartenenza condivisa al genere umano, la *variante razionalistico-olistica* si mostrava in linea di principio in grado di aggirare questo ostacolo. Lo stesso non si può però dire di altri problemi, come l'*indebita riduzione della complessità*, inevitabilmente collegata con il presupposto ontologico di una comunanza di intenti di tutto il genere umano (e con la conseguente selezione negativa e preventiva di qualsivoglia interesse particolare che non si inserisca *originariamente* in tale comunanza), oppure come la *difficoltà gnoseologica* collegata alla pretesa di individuare deduttivamente una verità ontologica e oggettiva. La formulazione di giudizi sintetici a priori insufficientemente corroborati dai fatti, strettamente legata al progetto del giusnaturalismo olistico, non poteva non entrare in rotta di collisione con la coscienza critica della modernità e con le sue conquiste.

Alla sua rinascita, il diritto naturale olistico si trovò di fronte agli stessi problemi, sforzandosi di risolverli a partire da quelle medesime peculiarità che avevano caratterizzato le sue due varianti. Nelle pagine seguenti prenderemo pertanto in esame il modo in cui prima la versione religiosa del giusnaturalismo olistico (3.1.2.1.), poi la sua variante metafisico-razionalistica (3.1.2.2.), si siano impegnate a rimuovere i *deficit* del modello. Passeremo poi a presentare una dottrina assai influente nel diritto internazionale – la teoria della «comunità internazionale» – la quale, nata come reazione al giuspositivismo<sup>224</sup>, affonda nel modello concettuale universalistico-olistico la sua ragion d'essere teorica (3.1.2.3.), per poi proporre alcune considerazioni riassuntive (3.1.2.4.). Concludendo, si vedrà come alcune correnti di pensiero abbiano avviato la ricerca di valori universali, pur rifiutando rigorosamente sia il riferimento a una base metafisica sostanziale e oggettiva, sia il richiamo a quella dimensione trascendentale che può rendere universale la soggettività. Nella loro lontananza dall'individualismo metodologico, tali correnti vanno ancora considerate come appartenenti, seppur con cautela, al paradigma universalistico-olistico: cercando di realizzarne i fini (l'individuazione di valori universali non incentrati prioritariamente sull'individuo) senza dividerne i fondamenti (una qualche idea di *holon* metafisico), esse gettano un ponte verso sviluppi paradigmatici innovativi (3.1.2.5.).

### **3.1.2.1. Le proposte teologiche**

Le teorie che vedono la realtà di un ordinamento globale come fondata sulla volontà di un Dio creatore e la possibilità di una sua piena realizzazione come ancorata nella corretta interpretazione della sua parola rivelata, devono in generale molto alla tradizione scolastica. Apriamo quindi la riflessione prendendo in esame la dottrina della Chiesa cattolica romana, l'istituzione cioè che si è fatta garante e interprete ufficiale di quella tradizione. Attraverso l'analisi di alcuni importanti documenti pontifici degli ultimi quarant'anni, si cercherà di precisare come il pensiero cattolico abbia preso atto dei problemi – in particolare dell'esclusione del “non credente” dal piano universale di pace – che fin dalla sua nascita sempre hanno sminuito il valore concettuale e morale del messaggio di fede, e come abbia tentato di porvi rimedio (3.1.2.1.1.). Dopo prime aperture di grande portata, la dottrina ufficiale si è tuttavia nuovamente chiusa in se stessa e, rispolverando la vecchia idea della superiorità della Chiesa romana, ha di fatto serrato la porta all'ipotesi di un universalismo che sappia effettivamente trovare il fondamento di un dialogo inclusivo. È quindi dalla porta di servizio che si fanno avanti nel pensiero cattolico le idee più originali e coraggiose, volte

---

<sup>224</sup> V. cap. 2.3.3.4.

all'individuazione di una base comune – inter-confessionale e inter-religiosa – per un ordine oggettivo, ma universale e plurale (3.1.2.1.2.).

L'attenzione è qui rivolta esclusivamente alla tradizione dottrinale della Chiesa cattolica. La ragione va cercata nel fatto che, affinché si possa parlare della presenza dell'idea di un ordine globale basato sulla volontà divina, è necessario presupporre innanzitutto che l'essere umano sia in grado di accedere a tale verità<sup>225</sup>. Mentre questo presupposto è accettato dalla Chiesa cattolica, così che il dibattito che si svolge al suo interno (o ai suoi margini) mostra paradigmaticamente i rischi e le aporie presenti in una concezione fideistica del giusnaturalismo, le confessioni riformate, proprio a causa del presupposto teologico per cui la ragione umana non può giungere a conoscere adeguatamente la volontà divina, hanno per lo più negato la possibilità di un giusnaturalismo metafisico a base religiosa<sup>226</sup>. La non ammissibilità dell'idea di un ordine universale che rifletta oggettivamente la volontà divina da parte del pensiero protestante spiega perché i suoi esponenti non siano presi in considerazione in questo paragrafo. Tre restano a questo punto i possibili approcci della dottrina protestante all'idea dell'ordine universale. La prima è che la fede e l'impegno personali vengano eletti a unica garanzia che chi ha responsabilità politiche e sociali intenda anche realizzare nel loro ambito la volontà rivelata di Dio (ma senza che vi sia la pretesa di dedurre leggi naturali universalmente valide). In tal caso, la creazione di un ordine giusto è un problema da affrontare a livello individuale, evitando di ipotizzare l'esistenza di leggi *obiettivamente* giuste in quanto derivate da Dio. Oppure, in ragione di un'accezione più laica della ragione naturale, la tradizione protestante ha dato forma, in secondo luogo, a una visione esplicitamente universal-razionalistica (e quindi non fideistica) dell'ordinamento globale. Si pensi alle concezioni, in cui l'ordine universale non dipende dalla rivelazione, di grandi autori riformati, quali Gentili, Grozio, Althusius e Pufendorf. In terzo luogo, l'approccio largamente soggettivistico al problema della verità, legato al principio della libera interpretazione delle Scritture, ha fatto sì che il pensiero protestante, per certi versi, abbia rappresentato il ponte verso la formulazione o la precisazione del paradigma individualistico (come si vede in Kant, un altro grande pensatore protestante). Qui abbiamo un laicismo razionalistico ormai svincolato non solo dall'appartenenza fideistica, bensì anche dall'idea stessa di una totalità metafisica quale garanzia dell'ordine.

### 3.1.2.1.1. *La prosecuzione della tradizione cristiano-cattolica*

Con l'enciclica *Pacem in terris*, pubblicata nel 1963, papa Giovanni XXIII aprì alla Chiesa romana percorsi nuovi e coraggiosi. Già la struttura formale del testo presenta svariati spunti interessanti. Dopo un'«Introduzione» dedicata ai principi generali<sup>227</sup>, essa si articola infatti in cinque parti: la prima sui diritti e doveri degli individui<sup>228</sup>, la seconda sui «rapporti tra gli esseri umani e i poteri pubblici all'interno delle singole comunità politiche»<sup>229</sup>, la terza sulle relazioni tra le comunità politiche (interstatali)<sup>230</sup>, la quarta sui rapporti degli individui e delle comunità politiche con la comunità mondiale<sup>231</sup>, la quinta infine contenente un «richiamo

<sup>225</sup> Schelauske (1968), p. 333 sgg.

<sup>226</sup> Sul dibattito tedesco tra il 1945 e il 1965 si veda Schelauske (1968), p. 170 sgg. e p. 331 sgg.

<sup>227</sup> Joannes XXIII (1963), 1 sgg.

<sup>228</sup> *Ivi*, 5 sgg.

<sup>229</sup> *Ivi*, 26 sgg.

<sup>230</sup> *Ivi*, 47 sgg.

<sup>231</sup> *Ivi*, 68 sgg.

pastorale» ai credenti su come comportarsi nel mondo con riferimento alle questioni trattate<sup>232</sup>. Interessante è innanzitutto notare come la struttura richiami curiosamente l'impianto della filosofia politica del giusnaturalismo individualistico e laico, in particolare kantiano, con la priorità concessa ai diritti individuali (anche se caratterizzati, come vedremo, in modo diverso da come viene fatto nell'ambito del paradigma individualistico) e culminando in una sorta di diritto cosmopolitico (peraltro definito in termini ben più ampi di quanto non avesse proposto lo stesso Kant).

Importante nella parte dedicata ai rapporti politici interni è soprattutto l'apertura alla democrazia. In particolare, il tradizionale argomento giusnaturalista cristiano, per cui «l'autorità umana [...] può obbligare moralmente soltanto se è in rapporto intrinseco con l'autorità di Dio, ed è una partecipazione di essa»<sup>233</sup> (da cui deriva la presa di posizione, altrettanto consueta, a favore del diritto all'obiezione di coscienza di fronte a un potere immorale in quanto in contrasto con la legge di Dio<sup>234</sup>), subisce qui un'inconsueta svolta interpretativa in senso democratico. Esplicitamente l'enciclica asserisce che «la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici»<sup>235</sup>. Questa conciliabilità viene giustificata – ovviamente – non sposando la teoria individualistica «di quanti erigono la volontà degli esseri umani, presi individualmente o comunque raggruppati, a fonte prima ed unica donde scaturiscono diritti e doveri»<sup>236</sup>, bensì – in forma consona alla tradizione olistica – interpretando la partecipazione politica come espressione della dignità umana, la quale è posta al centro dell'ordine divino dell'universo<sup>237</sup>. La fondazione può essere diversa rispetto alle dottrine democratiche di stampo laico e individualistico; la sostanza delle conclusioni non muta però di molto.

Nelle sezioni dedicate alle relazioni internazionali e al diritto cosmopolitico colpisce l'impianto universalistico dell'argomentazione. Non che questo sia un elemento nuovo nella tradizione dottrinale della Chiesa cattolica; ciò nonostante, non mancano nemmeno su questo punto aspetti innovativi o sottolineature inconsuete. Ferma è l'argomentazione a favore di un ordinamento dei rapporti tra le comunità politiche che sia ispirato a giustizia, solidarietà e libertà<sup>238</sup>: esigendo la prima si intende garantire che «le comunità politiche [...] abbiano] il diritto all'esistenza, al proprio sviluppo, ai mezzi idonei per attuarlo»<sup>239</sup>; con la seconda si richiede di porre in atto «mille forme di collaborazione economica, sociale, politica, culturale, sanitaria, sportiva»<sup>240</sup>; con la terza, infine, si tutela il principio per cui «nessuna [...] delle comunità politiche] ha il diritto di esercitare un'azione oppressiva sulle altre o di indebita ingerenza»<sup>241</sup>. Le relazioni internazionali vanno quindi costruite sui criteri dell'eguale sovranità, dell'aiuto economico, del rispetto delle risorse nazionali. Ma vi è una dimensione ulteriore, che va oltre il rapporto *tra* le collettività nazionali e saluta con favore la nascita di una sfera *sovra*statale. La giustificazione della necessità della creazione, anche istituzionale, di una tale dimensione parte dall'affermazione dell'appartenenza di tutti gli esseri umani alla comunità mondiale:

---

<sup>232</sup> *Ivi*, 76 sgg.

<sup>233</sup> *Ivi*, II, 29.

<sup>234</sup> *Ivi*, II, 30.

<sup>235</sup> *Ivi*, II, 31.

<sup>236</sup> *Ivi*, II, 45.

<sup>237</sup> *Ivi*, II, 46.

<sup>238</sup> *Ivi*, III, 47.

<sup>239</sup> *Ivi*, III, 51.

<sup>240</sup> *Ivi*, III, 54.

<sup>241</sup> *Ivi*, III, 64.

Per il fatto che si è cittadini di una determinata comunità politica, nulla perde di contenuto la propria appartenenza, in qualità di membri, alla stessa famiglia umana; e quindi l'appartenenza, in qualità di cittadini, alla comunità mondiale.<sup>242</sup>

Ma a prescindere da questo presupposto metafisico, è la stessa interdipendenza a livello globale, causata da una «accentuata [...] circolazione delle idee, degli uomini, delle cose»<sup>243</sup>, a esigere che vengano istituiti organismi sovrastatali. Mentre un tempo si poteva sperare di realizzare il «bene comune universale» con gli strumenti della diplomazia e del diritto internazionale classico (convenzioni e trattati)<sup>244</sup>, oggi «i poteri pubblici delle singole comunità politiche, [...] non tanto per mancanza di buona volontà o di iniziativa, ma a motivo di una loro deficienza strutturale», non sono più in grado di far fronte adeguatamente ai problemi che toccano l'umanità intera, in particolare «la sicurezza e la pace mondiale»<sup>245</sup>, così come «il riconoscimento, il rispetto, la tutela e la promozione dei diritti della persona»<sup>246</sup>. Passando poi alla questione concreta di quale sia l'istituzione destinata a svolgere tali compiti, l'enciclica fa esplicito riferimento alle Nazioni Unite, corredandolo di un giudizio sostanzialmente positivo, anche se cauto, sulla *Dichiarazione universale dei diritti umani*<sup>247</sup>.

L'aspetto più nuovo e, se vogliamo, quasi “rivoluzionario” della *Pacem in terris* consiste però nell'apertura nei confronti della altre confessioni e religioni. Ancorché essa infatti ribadisca la centralità del Dio cristiano secondo la dottrina giusnaturalistica della Chiesa romana<sup>248</sup>, tale centralità viene limitata alla sola *dimensione metafisico-ontologica*, mentre sul piano *pratico* si aprono significativi spiragli alla collaborazione con l'“altro” in nome del comune interesse al bene dell'umanità tutta. L'apertura si articola in tre passaggi. Innanzitutto viene sottolineato il «diritto di onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza»<sup>249</sup>, così che viene riconosciuta alle altre confessioni e religioni pari dignità (anche se non necessariamente pari verità teologica). In secondo luogo, si asserisce che l'immagine del mondo sviluppato nell'enciclica e le esortazioni ivi contenute «scaturiscono o sono suggerite da esigenze insite nella stessa natura umana, e rientrano, per lo più, nella sfera del diritto naturale»<sup>250</sup>, ossia si originano dalla ragione naturale che, pur derivando ontologicamente dall'unico Dio vero, è tuttavia comune a tutti gli esseri umani. Sulla base di tale comune razionalità diviene anche possibile sviluppare «incontri e [...] intese tanto con i cristiani separati da questa Sede apostolica quanto con esseri umani non illuminati dalla fede in Gesù Cristo, nei quali però è presente la luce della ragione ed è pure presente ed operante l'onestà naturale»<sup>251</sup>. Radicalizzando un po' la posizione, si potrebbe arrivare a dire che, nella misura in cui Dio è ragione, poco importano l'individuazione della sua natura ontologica e le pratiche confessionali: sul terreno pratico la ragione unisce tutti gli esseri umani e fornisce una base sufficiente per la loro cooperazione. In terzo luogo, infine, si introduce la fondamentale distinzione tra «errore» ed «errante», il quale va sempre riconosciuto nella sua

---

<sup>242</sup> *Ivi*, I, 12.

<sup>243</sup> *Ivi*, IV, 68.

<sup>244</sup> *Ivi*, IV, 69.

<sup>245</sup> *Ivi*, IV, 70.

<sup>246</sup> *Ivi*, IV, 73.

<sup>247</sup> *Ivi*, IV, 75.

<sup>248</sup> «[...] l'ordine morale - universale, assoluto ed immutabile nei suoi principi - trova il suo oggettivo fondamento nel vero Dio, trascendente e personale» (*ivi*, I, 20).

<sup>249</sup> *Ivi*, I, 8.

<sup>250</sup> *Ivi*, V, 82.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

dignità di essere umano e, in quanto «uomo di buona volontà», come alleato sulla via della costruzione della pace, della giustizia e della libertà<sup>252</sup>.

Non v'è dubbio che la *Pacem in terris* resti fedele alla dottrina olistica del cattolicesimo. Esplicita è ad esempio l'asserzione secondo cui «la Pace in terra [...] può venire instaurata e consolidata solo nel pieno rispetto dell'ordine stabilito da Dio»<sup>253</sup>. Tra i *topoi* olistici compare sia la metafora del *corpus*<sup>254</sup>, sia la teoria della naturale socialità dell'uomo<sup>255</sup>, sia la concezione dell'umanità quale famiglia allargata<sup>256</sup>. Se questo rappresenta il momento della tradizione presente nell'enciclica di Giovanni XXIII, tuttavia essa ne sa superare i limiti come mai era avvenuto nella storia della Chiesa romana e nella sua dottrina. Non solo l'apertura alla teoria dei diritti umani e alla democrazia in politica interna, ma anche la valutazione positiva di un potere sovranazionale non legato all'autorità morale della Chiesa e ancor più il sincero coinvolgimento dei non cattolici nella costruzione di un progetto di pace, di giustizia e di libertà che vuole essere innanzitutto *razionale*, sembrano gettare le fondamenta per una visione veramente universale e non più segnata dall'esclusione o dalla curatela dell'"altro". Naturalmente è lecito chiedersi fino a che punto il ricorso al paradigma olistico riesca a giustificarsi razionalmente, rimuovendo le riserve, rispetto alla necessità immanente di un ordinamento di pace, di chi non condivide una forte pregiudiziale a favore di una metafisica sostanzialista e armonicista, più o meno direttamente di origine religiosa. Ciò nonostante, quanto meno i primi due problemi dell'universalismo olistico – la tendenza al quietismo politico e il non riconoscimento del diverso su un piano di pari dignità – sembrano trovare qui una soluzione soddisfacente. Due volte si è ripetuto qui il verbo “sembrare”, quasi a indicare una riserva in merito alla riuscita del progetto di riforma contenuto nella *Pacem in terris*. Non è un caso. Dopo la breve primavera rappresentata dal pontificato di Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II, il papato di Giovanni Paolo II segnò il ritorno alla dogmatica precedente, in parte addirittura sorpassandola a ritroso. Non che questo abbia implicato l'abbandono del progetto di pace: l'appello accorato alla pace ha costituito al contrario una delle costanti del pontificato di papa Wojtyła. Piuttosto quanto è venuto a mancare è proprio quel pieno e sincero riconoscimento dell'altro su un piano di parità che a tale progetto di pace conferiva una portata universalistica non solo di facciata.

I segni dell'abbandono del riformismo di papa Roncalli vanno individuati in encicliche e documenti di argomento essenzialmente teologico e dogmatico, dove i riflessi politici traspaiono tra le righe. Importante, a questo riguardo, è innanzitutto l'enciclica *Redemptoris missio*, pubblicata da Giovanni Paolo II nel 1990, con il decisivo contributo teologico dell'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Joseph Ratzinger, destinato poi a succedere al soglio pontificio col nome di Benedetto XVI. Tema dell'enciclica è la preoccupazione per la diminuzione dello slancio missionario<sup>257</sup> – un tema apparentemente lontano dalla questione dell'ordine interno e internazionale, e tuttavia ricco di implicazioni tali da toccare l'ambito, in particolare attraverso la presa di posizione sulla problematica del dialogo interreligioso<sup>258</sup>. Il punto fermo da cui parte e attorno al quale ruota il testo consiste

<sup>252</sup> *Ivi*, V, 83 sgg.

<sup>253</sup> *Ivi*, Introduzione, 1.

<sup>254</sup> «[...] i singoli esseri umani [...] avvertono con [...] consapevolezza di essere membra vive di una comunità mondiale» (*ivi*, IV, 75).

<sup>255</sup> «Gli esseri umani, essendo persone, sono sociali per natura. Sono nati quindi per convivere e operare gli uni a bene degli altri» (*ivi*, I, 16.)

<sup>256</sup> *Ivi*, IV, 69. Sulla centralità sociale della famiglia si veda *ivi*, I, 9.

<sup>257</sup> Joannes Paulus II (1990), Introduzione, 2.

<sup>258</sup> «Eppure, anche a causa dei cambiamenti moderni e del diffondersi di nuove idee teologiche alcuni si chiedono: È ancora attuale la missione tra i non cristiani? Non è forse sostituita dal dialogo inter-religioso? Non è un suo obiettivo sufficiente la promozione umana? Il rispetto della coscienza e della libertà non esclude

nell'affermazione secondo cui la salvezza può venire solo ed esclusivamente da Gesù Cristo<sup>259</sup>. È nell'«evento salvifico di Gesù Cristo» – come si ribadisce nella dichiarazione *Dominus Jesus* del 2000, non solo ispirata, ma anche esplicitamente redatta dallo stesso card. Ratzinger – che si realizza la dimensione «unica», «universale» e «assoluta» della religione cristiana<sup>260</sup>. Giustamente si potrebbe osservare a questo riguardo che ogni religione si fonda sulla specifica fede in un particolare evento (o in un peculiare mito) salvifico. Il fatto però che proprio su questa peculiarità si voglia ora puntare l'accento – e non sugli aspetti comuni e universali, come nella *Pacem in terris* – rappresenta già di per sé una circostanza rilevante e una relativa novità, se non rispetto al passato più lontano, quanto meno nei confronti degli sviluppi più recenti precedentemente sottolineati. L'insistenza sulla peculiarità e universalità del messaggio salvifico di Gesù Cristo ha almeno quattro rilevanti conseguenze sull'accezione del rapporto tra mondo cattolico e realtà “altra”, quindi anche sul modo di concepire l'ordine internazionale.

La prima conseguenza si concretizza nell'affermazione del diritto della Chiesa alla *missio ad gentes* e del suo dovere a svolgere la sua missione di evangelizzazione verso i non credenti: «la Chiesa è [infatti] sacramento di salvezza per tutta l'umanità, e la sua azione non si restringe a coloro che ne accettano il messaggio»<sup>261</sup>. Dal punto di vista dell'idea dell'ordine internazionale, ne deriva il corollario per cui tale ordine, nel senso più pieno del termine, diviene possibile solamente nella misura in cui si è realizzata la vera salvezza, ossia la fede cristiano-cattolica si è universalizzata. È fuor di dubbio che si tratta di una pretesa slegata dalle prospettive concretamente realizzabili in ambito mondano. La seconda conseguenza – strettamente connessa alla prima – porta all'affermazione apodittica della superiorità della religione cristiano-cattolica su tutte le altre confessioni. Pur sottolineando come non debba esservi alcuna costrizione ad ascoltare il messaggio cattolico<sup>262</sup>, si insiste – e si invita a ribadire particolarmente nell'opera missionaria – che l'unica vera «salvezza viene da Cristo»<sup>263</sup>. Il tema viene approfondito nella *Dominus Jesus*, dove si afferma senza mezzi termini che «sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni»<sup>264</sup>, giacché deve essere «fermamente ritenuta la distinzione tra la *fede teologale* e la *credenza* nelle altre religioni»<sup>265</sup>. Ne consegue logicamente che «i seguaci delle altre religioni [...] oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici»<sup>266</sup>. A questo punto si pone la questione su quale sia il ruolo che viene ad assumere il dialogo interreligioso. Sebbene ne venga confermata l'importanza<sup>267</sup>, è infatti lecito nutrire dubbi sul suo futuro in un contesto tanto evidentemente sbilanciato. L'enciclica è stata peraltro anche interpretata nel senso di un rafforzamento del dialogo tra le religioni: proprio nella misura in cui

---

ogni proposta di conversione? Non ci si può salvare in qualsiasi religione? Perché quindi la missione?» (ivi, I, 4).

<sup>259</sup> Ivi, I, 5.

<sup>260</sup> Ratzinger/Bertone (2000), III, 15.

<sup>261</sup> Joannes Paulus II (1990), II, 20. «Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di *tutta* l'umanità» (Ratzinger/Bertone, 2000, VI, 22).

<sup>262</sup> Joannes Paulus II (1990), IV, 39.

<sup>263</sup> Ivi, V, 55.

<sup>264</sup> Ratzinger/Bertone (2000), VI, 21.

<sup>265</sup> Ivi, I, 7. Più in dettaglio: «Se la fede è l'accoglienza nella grazia della verità rivelata, la credenza nelle altre religioni è quell'insieme di esperienza e di pensiero, che costituiscono i tesori umani di saggezza e di religiosità, che l'uomo nella sua ricerca della verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto» (*ibidem*).

<sup>266</sup> Ivi, VI, 22.

<sup>267</sup> Joannes Paulus II (1990), V, 55.

si sottolinea la specificità e l'unicità del messaggio cristiano-cattolico, si porrebbero le basi del riconoscimento della peculiarità anche delle altre religioni. Dal consolidamento della propria identità nascerebbero così le condizioni di una convivenza pacifica con altre identità forti<sup>268</sup>. Una tale interpretazione prende tuttavia le mosse da un presupposto assai discutibile, ossia che il riconoscimento reciproco possa avere successo tra identità collettive impermeabili (ciascuna delle quali, peraltro, è fermamente convinta che l'altra / le altre sia / siano in una condizione di grave insufficienza metafisica, morale e, in sostanza, esistenziale) e che questo processo possa prescindere dall'individuazione di un metalinguaggio razional-morale comune. In effetti proprio la possibilità e/o la funzione di questo linguaggio vengono messe radicalmente in discussione da ogni radicalismo religioso (il quale tende sempre a vedere l'unica possibile verità nella rivelazione o comunque nella propria fede) e in particolare – come vedremo tra breve – dalla recente svolta della dottrina ufficiale cattolica. È però largamente improbabile che una società possa reggersi con successo (ovvero individuare e accettare regole comuni e sviluppare *standard* accettabili di solidarietà) sul substrato della mera autoaffermazione parallela di comunità identitarie prive di osmosi e di un terreno comune. A prescindere dalle dimensioni teoriche, le esperienze storiche non sembrano incoraggiare una tale ipotesi<sup>269</sup>.

La terza conseguenza della peculiarità e universalità del messaggio di Gesù Cristo, contenute nella *Redemptoris missio*, consiste nell'affermazione per cui sarebbe contraria alla fede cristiana «una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo»<sup>270</sup>. In tal modo il *logos* non è più inteso nel senso di una dimensione sì derivata dalla verità rilevata, ma anche in una certa qual misura indipendente da questa in quanto accessibile alla mera ragione naturale – secondo l'interpretazione inaugurata dalla scolastica e culminata nella *Pacem in terris* –, bensì viene pienamente identificato con la rivelazione stessa e così privato di ogni sua autonomia. In altri termini, la ragione è fatta nuovamente ancella della fede e sottratta alla sua vocazione di mediazione tra esseri umani e culture con progetti esistenziali e identità differenti, quando non discordi. È questa vocazione, del resto, che contraddistingue la concezione della ragione illuministica e laica (non credenza tra le altre, ma metalinguaggio per l'incontro tra le diversità), la quale viene attaccata frontalmente dalla teologia dogmatica del card. Joseph Ratzinger<sup>271</sup>. Quanto importa qui non è la questione se in prospettiva teologica sia possibile disgiungere il *logos* da Cristo. Anche ammettendo infatti che questo dal punto di vista della dottrina cattolica non sia sostenibile (e certo la scolastica o la *Pacem in terris* non vanno in direzione diversa), rimane pur sempre la possibilità di sottolineare la presenza di diversi livelli, uno dei quali – il livello della ragione naturale – è accessibile anche ai non credenti e fornisce pertanto una solida base per progetti etico-politici condivisi.

L'ultima conseguenza infine – anch'essa strettamente legata alle precedenti – si concretizza nella ripresa dell'elemento escatologico. La Chiesa – recita infatti l'enciclica – «è forza dinamica nel cammino dell'umanità verso il regno escatologico»<sup>272</sup>. Pertanto «il Regno di Dio [...] è una realtà presente nel tempo, ma la sua piena realizzazione arriverà soltanto col finire o compimento della storia»<sup>273</sup>. Proiettandosi verso un futuro "altro", la dottrina della Chiesa cattolica nega così che il Regno di Dio possa sovrapporsi, più che non solo

<sup>268</sup> Weiler (2003), p. 121 sgg.

<sup>269</sup> In generale si può affermare che quanto più si rafforzano le identità comunitarie esclusive all'interno di una società, quanto meno questa è all'altezza di fornire le prestazioni attese.

<sup>270</sup> Joannes Paulus II (1990), I, 6. L'argomento è ribadito nella *Dominus Jesus* (Ratzinger/Bertone, 2000, II, 9 sgg.).

<sup>271</sup> Ratzinger (2005).

<sup>272</sup> Joannes Paulus II (1990), II, 20.

<sup>273</sup> Ratzinger/Bertone (2000), V, 18.

marginalmente, con la realtà mondiale<sup>274</sup>. Questa del resto, lungi dall'essere aperta alla realizzazione globale della pace, della giustizia e della libertà, è interpretata in termini profondamente segnati dal pessimismo culturale<sup>275</sup>: attanagliata dalla decadenza morale, malata di individualismo e di scientismo, la società mondiale (soprattutto occidentale) non può trovare speranza in un progetto etico e politico che coinvolga tutti gli uomini dotati di buona volontà e ragione. In questo mondo cupo, la Chiesa deve riqualificarsi come «minoranza creativa»<sup>276</sup>, investita del compito di traghettare i credenti – non senza un uso sapiente e spregiudicato del potere<sup>277</sup> – verso un mondo trascendente.

Concludendo, è quasi superfluo sottolineare come i recenti sviluppi della dottrina cattolica – attraverso l'insistenza sulla particolarità del messaggio cristiano e sull'esclusiva possibilità di salvezza per via della redenzione, e pertanto, come conseguenza, con la drammatica marginalizzazione del ruolo della ragione naturale – estromettano la Chiesa dal dibattito costruttivo sui fondamenti di un ordinamento globale di pace. Se infatti la pace fa parte di un progetto escatologico e non è un'esigenza della ragione, allora essa potrà essere raggiunta solo dai credenti – e comunque in un Regno «che non è di questo mondo». In tal modo, tuttavia, la Chiesa cattolica non solo fa un grande passo indietro rispetto alle aperture degli anni Sessanta, tornando a una forma rivisitata di esclusione dell'«altro». Essa anche disconosce il grande lascito razionalistico della scolastica<sup>278</sup> che, proprio a partire da una grandiosa costruzione del *Deus sive ratio*, contribuì grandemente a porre le basi dell'idea moderna di ordine e di diritto internazionale.

### 3.1.2.1.2. Il dialogo interreligioso e il progetto di un *ethos* globale

Di fronte alla radicalizzazione della posizione della Chiesa cattolica, il compito di propugnare il dialogo interreligioso è stato portato avanti negli ultimi decenni soprattutto da organizzazioni private e personalità di spicco. A tali iniziative è spettato il compito di verificare la possibilità e coerenza di un approccio all'ordine globale che, pur partendo dalla fede religiosa, sappia superare le barriere del particolarismo fideistico, approdando a una visione realmente universalistica. Tra queste merita un'attenzione particolare il progetto di un'*ethos* globale, facente capo, su iniziativa del teologo cattolico dissidente Hans Küng<sup>279</sup>, alla «Fondazione per un *ethos* globale». Creato all'inizio degli anni Novanta, il progetto ebbe il suo momento di massimo riconoscimento allorché il cosiddetto Parlamento delle Religioni, un'assemblea comprendente rappresentanti delle principali religioni a livello mondiale, in due diverse occasioni (a Chicago nel 1993 e a Città del Capo nel 1999) approvò appelli ispirati all'idea di un ordinamento del mondo basato su valori condivisi dalle principali tradizioni

<sup>274</sup> Joannes Paulus II (1990), II, 17.

<sup>275</sup> Significativi i riferimenti a Spengler e Toynbee in Ratzinger (2004).

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> Si pensi all'invito a evangelizzare l'«areopago moderno», ovvero i mezzi di comunicazione di massa, senza alcun accenno alla necessità di rispettare il pluralismo dell'informazione, in Joannes Paulus II (1990), IV, 37.

<sup>278</sup> Questo passaggio può anche essere visto come la specifica reazione della Chiesa cattolica a una diffusa tendenza alla radicalizzazione del messaggio religioso, quale risposta identitaria alle incertezze causate dalla globalizzazione.

<sup>279</sup> Cfr. Küng (1990).

religiose<sup>280</sup>. Nel testo di tali appelli, così come dal dibattito che li ha accompagnati, è possibile individuare il contenuto, le potenzialità, ma anche i limiti dell'idea di un *ethos* globale.

Le ragioni della necessità di un *ethos* globale vengono individuate dai loro fautori in modo convenzionale: «la globalizzazione dell'economia, della tecnologia e dei *media* porta con sé anche una globalizzazione dei problemi»<sup>281</sup>. A partire da tale constatazione e dalla necessità di agire che ne deriva vengono formulate due tesi che rappresentano lo scheletro concettuale del progetto di un *ethos* globale. La prima consiste nell'affermazione secondo cui non vi può essere un ordine universale se non si riesce a individuare e a formulare un insieme di principi etici generalmente condivisi<sup>282</sup>. Questo insieme, per poter aspirare a essere accettato universalmente, non deve configurarsi come un'«etica», come un «sistema unitario di norme», bensì – secondo la terminologia consapevolmente scelta – come un *ethos*, un corpo minimo di «valori, atteggiamenti di fondo e criteri», senza pretese sistematiche e rinunciando a stilare un catalogo dettagliato dei comportamenti<sup>283</sup>. L'asserzione per cui l'ordine universale ha bisogno di un fondamento etico si giustifica sulla convinzione che il sistema politico-giuridico sia dipendente, per il suo buon funzionamento e per la sua stessa esistenza, da un «consenso su valori, norme e responsabilità» – un consenso, però, che esso stesso non è in grado di creare e nemmeno di implementare con successo<sup>284</sup>. In altri termini, il diritto non può prescindere da una base etica<sup>285</sup>, ed è proprio su questa base etica, non sulle condizioni politiche generali e sul quadro giuridico complessivo, che intende concentrarsi, nelle intenzioni dei suoi fautori, il progetto di un *ethos* globale<sup>286</sup>. L'*ethos* di cui qui si parla, del resto, non va confuso con un'etica dei principi (*Gesinnungsethik*, secondo la terminologia introdotta da Max Weber). Piuttosto si tratta di un'«etica della responsabilità» nel senso individuato da Hans Jonas<sup>287</sup>, un insieme di norme di comportamento, cioè, che non solo pone in primo piano le conseguenze (e non tanto le motivazioni) dell'azione<sup>288</sup>, bensì anche dà particolare rilievo ai doveri, accanto e per certi versi anche oltre la proclamazione dei diritti. È infatti ferma convinzione dei sostenitori dell'idea di un *ethos* globale che la mera insistenza sui diritti, se non accompagnata da un'analoga attenzione ai *doveri*, altro non faccia che giustificare pretese individuali e particolaristiche sempre più accentuate, con la conseguenza inevitabile di accentuare la conflittualità più che non bandirla<sup>289</sup>.

La seconda tesi su cui si basa il progetto per un *ethos* globale – in effetti il momento peculiare della visione dell'ordine internazionale che ad esso si collega – sostiene che non vi può essere pace universale se non si costruisce la pace tra le religioni<sup>290</sup>. Infatti, sebbene venga riconosciuto che le religioni sono profondamente diverse tra di loro per quanto concerne la visione metafisica, la concezione teologica e le pratiche del culto, e che tali diversità devono essere rispettate e hanno il diritto indiscutibile di essere conservate<sup>291</sup>, tuttavia esse

<sup>280</sup> Rispettivamente, Parlament der Weltreligionen (1993) e (1999). Sulle vicende che condussero alla stesura e all'approvazione del primo appello, cfr. Küng (2002b). Sull'influenza del progetto per un *ethos* globale, v. Frühbauer (2002).

<sup>281</sup> Küng (2002c), p. 142.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 147; Parlament der Weltreligionen (1993), p. 22.

<sup>287</sup> Jonas (1984).

<sup>288</sup> Küng (2002d), p. 122 sg.

<sup>289</sup> Küng (2002c), p. 144 sgg.

<sup>290</sup> Küng (2002b), p. 38.

<sup>291</sup> Parlament der Weltreligionen (1993), p. 23.

posseggono anche un substrato comune di valori<sup>292</sup>, il quale va a formare una sorta di «consenso di fondo» su questioni etiche<sup>293</sup>. Pertanto, l'*ethos* globale va inteso come uno *standard* minimo comune a tutte le più importanti tradizioni religiose<sup>294</sup>. Il fatto, poi, che debbano essere proprio le religioni a farsi interpreti e portavoce dei valori etici comuni, nonostante si ammetta che questi siano accessibili anche per via meramente razionale, è spiegato con la specifica loro capacità di raggiungere e modificare «il “cuore” dell'uomo»: «esse possono conseguire quanto non è possibile ottenere solamente con piani economici, programmi politici o regolamenti giuridici: il cambiamento della disposizione interiore, dell'intera mentalità [...] dell'uomo»<sup>295</sup>. La capacità delle religioni di trovare un fondamento comune è giustificata non tanto su base dialogica, come espressione del risultato di una ricerca argomentata, quanto piuttosto con riferimento a un fondamento metafisico che, seppur con tutte le necessarie distinzioni del caso, è patrimonio comune di tutte le grandi religioni. Si tratta del concetto chiave di tutto l'olismo universalistico, dell'idea che più di ogni altra ne contraddistingue la visione del mondo, della convinzione, cioè, che gli esseri umani costituiscano una comunità tra di loro e col creato<sup>296</sup>, ossia che l'umanità nel suo insieme vada vista come una famiglia<sup>297</sup>.

Passando ora al contenuto dell'*ethos* globale, ovvero alla concretizzazione dei principi etici che si ritiene siano condivisi da tutte le grandi religioni, il discorso si articola in un assioma fondamentale e quattro direttive. L'assioma su cui poggia tutta la costruzione dell'*ethos* comune ribadisce la centralità della dignità umana e trova forma nel comandamento che impone di rispettarne in modo assoluto e prioritario l'integrità<sup>298</sup>. È questo il principio che si esprime nella cosiddetta «regola aurea», il comandamento primo e fondamentale noto a tutte le grandi tradizioni religiose: «non fare ad altri ciò che non vuoi che venga fatto a te stesso»<sup>299</sup>. A partire dall'obbligo di trattare ogni uomo in modo umano vengono elaborate quattro direttive, la prima delle quali esige l'impegno alla non violenza e il rispetto della vita, ivi compresa la tutela dell'ambiente naturale<sup>300</sup>; la seconda impone l'impegno alla solidarietà e per un ordine sociale giusto<sup>301</sup>; la terza impegna al rispetto della verità e alla tolleranza<sup>302</sup>; la quarta infine prescrive che venga riconosciuta la piena dignità della donna<sup>303</sup>.

In generale, le direttive indicate riprendono largamente le dichiarazioni dei diritti umani che sono entrate a far parte del patrimonio normativo dell'umanità. Ma con una significativa differenza. Qui non si parla di diritti individuali, bensì di impegni, responsabilità e doveri, i quali si dovrebbero basare su un patrimonio comune di valori. Tuttavia – ed è questa una prima critica della teoria dell'*ethos* globale – il passaggio da un discorso incentrato sui diritti a un discorso incentrato sui valori non è privo di problemi. I diritti si articolano infatti in proposizioni altamente formali, le quali si limitano a stabilire giustificate esigenze e pretese da parte degli individui – i titolari dei diritti – nei confronti della società in cui vivono, affinché questa (gli altri individui o il potere politico e/o sociale) non attui comportamenti tali da pregiudicare le condizioni dell'autorealizzazione individuale, oppure ne attui di favorevoli

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 16 sg., 23.

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>294</sup> Küng (2002c), p. 140.

<sup>295</sup> Parlament der Weltreligionen (1993), p. 23.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 25 sgg.

<sup>301</sup> *Ivi*, p. 27 sgg.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 30 sgg.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 32 sgg.

alla medesima. In tal modo, i cataloghi dei diritti non necessitano di presupporre contenuti sostanziali (visioni metafisiche o filosofiche, fede religiosa), bensì sono contraddistinti dalla mera formulazione di quelli che potrebbero essere definiti i “principi quadro” di un’interazione tra soggetti sociali che consenta a ciascuno di questi di realizzare nel miglior modo le proprie potenzialità. Definendo le condizioni generali dell’interazione, il linguaggio dei diritti, pur non essendo privo di componenti contestuali, appare aperto a un’universalità non altrettanto facilmente conseguibile sul versante dei valori.

Il concetto di “valore” può essere soggetto, in effetti, a una duplice accezione. Per un verso – e nella maggior parte dei casi – per “valori” si intende quell’insieme di principi che contraddistinguono ogni società nella sua peculiarità, definendone l’idea specifica di “vita buona”. Tramite il proprio particolare *pool* di valori, ciascuna società dà contorno alla grammatica sociale che la differenzia dalle altre, ovvero al modo suo proprio di rispondere alla domanda su come si intenda vivere, su quale identità collettiva ci si voglia dare, su quali contenuti debbano impregnare la vita della collettività. Pertanto, se è praticamente difficile trovare una formulazione universale dei diritti, è impossibile in via di principio realizzare un’operazione analoga per quanto concerne i valori, per lo meno quando li si intenda nel modo ora descritto: troppo diverse sono infatti le idee della vita buona maturate nelle differenti tradizioni culturali.

Vi è però un secondo modo, più generale, di interpretare la nozione di “valore”. In questo secondo caso, il “valore” rappresenta l’interiorizzazione etica di quelle regole di comportamento che garantiscono una corretta interazione sociale. Secondo questa accezione, il “valore” è il risultato della trasformazione della regola di comportamento in *habitus* e rappresenta dunque l’altra faccia del sistema dei diritti: dove nei diritti la regola di comportamento atta a tutelare il corretto svolgimento dell’interazione assume il carattere di una norma formale che attribuisce specifici titoli alla singola persona, nei “valori” tali regole si traducono in un *ethos* sociale interiorizzato da tutti gli appartenenti al gruppo. Nella più parte dei casi le regole di comportamento concernono l’interazione all’interno di una comunità particolare, ragion per cui i valori espressi disegnano, secondo quanto descritto per la prima accezione del concetto di “valore”, il quadro di un *ethos* non universalizzabile. Nel caso però che si faccia riferimento all’interazione globale che coinvolge potenzialmente tutti gli esseri umani, i valori vengono a essere il distillato etico di un agire disposto a riconoscere ogni altro individuo come nostro simile dotato di eguale dignità. Nell’ambito in cui i diritti divengono diritti umani, i valori si trasformano in valori universali. Concludendo, sulla base della sua lettura più diffusa la nozione di “valore” fa riferimento alla base etica di società particolari ed è dunque inadatta all’uso che ne fanno i fautori dell’*ethos* globale. Se però spostiamo l’attenzione e, abbandonando il livello delle collettività particolari, vediamo nei “valori” la grammatica etica dell’interazione non più tra membri di una comunità peculiare, bensì tra esseri umani in quanto tali, ovvero la dimensione comportamentale e interiorizzata di quelli che, sul piano formale, sono i diritti umani, allora diventa lecito parlare di “valori universali” e l’intento dei sostenitori dell’*ethos* globale assume plausibilità. Per evitare equivoci, sarebbe però necessario un chiarimento semantico, inesistente nei testi presi in esame: nella misura in cui i valori universali vengono visti come un dato evidente, questa loro presunta immediatezza non può che basarsi su assunti metafisici difficili da giustificare e condividere.

Un secondo rilievo critico si concentra sull’affermazione secondo cui sarebbero le religioni a conservare i fondamenti di un’idea globale di pace. In effetti è lecito chiedersi se il dialogo interreligioso, su cui si fonda il progetto di un ordine globale di pace, presenti una grammatica e semantica concettuale derivata direttamente dalle tradizioni religiose, o non basi

piuttosto tale grammatica e semantica su quella che potrebbe essere definita la “ragione pura”. Con questo non si esclude che le diverse religioni concedano, nel loro sistema della conoscenza, un posto anche importante alla ragione naturale (per quanto concerne il cristianesimo questo è stato messo in evidenza in un capitolo precedente<sup>304</sup>). Piuttosto si intende asserire che, nel momento in cui ciascuna religione esce dalla sua propria sfera e incontra le altre in un dialogo mirante a individuare contenuti comuni, questo implica il ricorso a una forma di discorso che non è più propriamente religiosa, bensì razionale – a prescindere da quale ruolo la ragione naturale venga ad assumere nelle diverse tradizioni. In altri termini, il progetto di un ordine globale, proprio in ragione della sua universalità, non può svilupparsi sul terreno necessariamente particolaristico della rivelazione e/o della fede, ma deve fare inevitabilmente ricorso agli strumenti della ragione laica. La motivazione di chi si impegna soggettivamente su questo percorso può essere di tipo diverso, ovviamente anche religiosa; il risultato non può però essere espresso che nei termini di quel linguaggio razionale che accomuna tutti gli esseri umani.

In terzo luogo, la proposta di un ordine universale deve essere espressa in termini giuridico-politici sufficientemente elaborati per poter essere considerata implementabile. Il mero appello alla buona volontà degli uomini può essere rilevante per molte ragioni, soprattutto sul piano motivazionale, ma non contribuisce a risolvere i molti problemi teorici e pratici che si trova a dover affrontare il progetto. Se l'idea di una pace globale è destinata a uscire dall'universo utopico di un mondo “altro”, essa deve obbligatoriamente fare i conti con la dura realtà degli ordinamenti giuridici e dei rapporti di potere. In caso contrario, essa rimarrà affascinante quanto sterile.

In sintesi, due sono le conclusioni che si possono trarre da quanto detto:

a) il progetto di un *ethos* globale nato dal dialogo interreligioso, più che non sul terreno della proposta operazionalizzabile in termini giuridico-politici, si muove nell'ambito della ricerca delle motivazioni individuali dell'impegno per la pace. Da un punto di vista soggettivo, il compito è senza dubbio rilevante. Come contributo scientifico all'elaborazione di un piano realistico esso è tuttavia relativamente povero di spunti concreti.

b) Il dialogo interreligioso garantisce a tutte le parti coinvolte pari dignità e adeguato riconoscimento. Di una delle carenze strutturali dell'universalismo olistico di matrice religiosa, ovvero della tendenza a non riconoscere l'“altro”, non si può quindi più parlare. Di fronte alla ricerca di una base comune di intesa tra le religioni, sorge però il fondato sospetto che questa possa essere individuata – al contrario di quanto asserito dai fautori del progetto per un *ethos* globale – solo abbandonando il terreno della fede e spostandosi su quello del diritto naturale. Nella misura in cui tale sospetto trova conferma nella riflessione e nei fatti, il problema di fronte a cui ci troviamo diventa un altro: come può essere individuata una base del diritto naturale indipendente dalla fede religiosa e accettabile universalmente? Su quale visione del mondo si fonda una tale idea? Si basa questa necessariamente su una metafisica armonicistica? E non torna, sotto mentite spoglie, all'approccio fideistico? Di queste domande ci occuperemo nel prossimo paragrafo, affrontando la più recente dottrina del diritto naturale.

### 3.1.2.2. *Il diritto di natura nella filosofia contemporanea*

---

<sup>304</sup> V. cap. 2.2.5.

Quando fanno appello all'esistenza di principi sovrapositivi di origine giusnaturalistica, i giuristi – e non sono né pochi né irrilevanti quelli che optano per questa via<sup>305</sup> – normalmente danno la giustificazione di tali principi per scontata, lasciando ai filosofi il compito di procedere alla non semplice dimostrazione. Così è stato nei secoli passati, e così continua a essere anche nella discussione contemporanea. All'interno del pensiero filosofico più recente il tentativo probabilmente più rilevante di dare all'idea del diritto naturale una nuova e più solida base è strettamente legato ai lavori della cosiddetta *Grisez School*, ovvero alla scuola di pensiero fondata negli anni Settanta da Germain Grisez, assieme soprattutto a John Finnis e, secondariamente, a Joseph Boyle e Robert P. George<sup>306</sup>.

Sulla via del consolidamento della teoria del diritto naturale, il primo passo – probabilmente il più importante – è costituito dal tentativo di controbattere l'accusa di *fallacia naturalistica*. Com'è noto, si parla di “fallacia naturalistica” quando una dottrina pretende di derivare il momento pratico (il “dover-essere” o *Sollen*) dalla dimensione ontologica (dall’“essere” o *Sein*), giungendo alla conclusione per cui le decisioni pratiche si originano pressoché direttamente o naturalmente da una corretta conoscenza della realtà oggettiva, senza quindi che si avverta la necessità di mettere in rilievo la specificità del ragionamento pratico. Tale atteggiamento viene considerato inaccettabile nella misura in cui, se è vero che per decidere c'è bisogno di una valida conoscenza della realtà oggettiva, per altro verso questa, innanzitutto, è raramente tanto univoca da non creare problemi di scelta e, in secondo luogo, per sua stessa natura non solleva la ragione pratica dal compito suo proprio di optare per l'una o l'altra ipotesi di azione. Questa potrà poi essere giustificata con criteri diversi, prudenziali o deontologici, ma in ogni caso caratteristici del ragionamento pratico. La dottrina storica del diritto naturale – ovviamente quella di tradizione religiosa, non quella razionalistica di origine hobbesiana – era fortemente indiziata di fallacia naturalistica in ragione dello stretto rapporto da essa instaurato tra lo *jus* e la verità oggettiva di una *natura* intesa come parte del creato, espressione quindi della *lex aeterna* e proprio per questo permeabile alla ragione umana. Ricordiamo, a questo proposito, la definizione del diritto naturale quale «*participatio legis aeternae in rationali creatura*» a opera di Tommaso d'Aquino<sup>307</sup>. Consapevoli del problema, gli autori della *Grisez School* lo affrontano apertamente, per un verso non cercando di erigere barricate contro i critici, ovvero riconoscendo che una dottrina morale effettivamente non può fondarsi direttamente su una qualche forma di ontologia, ma anche negando, d'altro canto, che la critica sia lecita nei loro confronti, giacché la proposta da essi formulata prescinderebbe esplicitamente da una tale pretesa di fondazione. Mentre la ragione teoretica persegue infatti la conoscenza della realtà, o almeno di alcuni suoi aspetti, quella pratica viene usata per operare scelte riguardo al nostro agire pratico. È questo – ed esclusivamente questo – il livello al quale si collocherebbe la riflessione di Germain Grisez, John Finnis e compagni<sup>308</sup>.

A ben guardare, la questione è tuttavia meno univoca di quanto possa sembrare in un primo momento. Se gli autori della *Grisez School* rifiutano infatti l'idea di una mera deduzione delle norme pratiche da un essere concepito in termini *naturalistici*, una deduzione analoga diventa però possibile «qualora l'essere esprima una verità riguardo a una realtà che contenga in sé una norma morale»<sup>309</sup>. Se cioè l'essere include una dimensione etica – come poteva essere, solo per fare due esempi, nel caso della metafisica di Aristotele o di quella

<sup>305</sup> Per limitarsi all'ambito tedesco, basti pensare – per citare solo due autori particolarmente significativi – a Gustav Radbruch ed Ernst-Wolfgang Böckenförde. Cfr.: Radbruch (1946); Böckenförde (1999).

<sup>306</sup> Per una presentazione della dottrina della *Grisez School* cfr. George (1999).

<sup>307</sup> Tommaso d'Aquino (1265–1273), I–II, qu. 91, art. 2c. Cit. ripresa da Finnis (1980), p. 398.

<sup>308</sup> Black (2000), p. 2 sgg.

<sup>309</sup> Grisez/Boyle/Finnis (1987), p. 240.

hegeliana –, allora è possibile dedurre da esso norme pratiche senza cadere nella fallacia naturalistica per la semplice ragione che l'essere non è concepito come una natura meramente oggettiva. In effetti è possibile che in tal modo, a rigor di definizione, si riesca ad aggirare il pericolo della fallacia naturalistica<sup>310</sup>. Il vero problema, tuttavia, non viene così rimosso. La fondazione naturalistica dell'etica, contro la quale affonda i suoi strali la critica facente riferimento alla fallacia della sua deduzione, non è infatti altro che una delle varianti di una visione più ampia e complessiva, che potremmo definire *concezione sostanzialistica della morale*. Secondo tale visione, è sempre l'accesso a una verità *sostanziale e oggettiva* (a prescindere da come venga definita tale sostanza, in termini naturalistici, ontologico-metafisici, religiosi o quant'altro) a conferire validità alla scelta pratica. Non è quindi il soggetto a trarre da sé – o dal suo rapporto con altre soggettività – la giustificazione razionale delle sue azioni, bensì sarà la corretta conoscenza di una verità esterna e oggettiva a doverlo guidare immancabilmente sulla giusta via. Se si prescinde dal definire la sostanza in termini naturalistici, si eviterà pertanto di cadere nella fallacia esposta poc'anzi. Ma non si saranno così evitati i *deficit* complessivi del sostanzialismo etico, in particolare la difficile dimostrabilità e condivisibilità del substrato oggettivo su cui dovrebbe fondarsi, senza alternative, l'agire pratico. Questo è del resto uno dei *deficit* classici del modello universalistico-olistico, cui non sfuggono in ultima istanza nemmeno gli autori della *Grisez School*.

Sebbene, quindi, la dottrina del diritto naturale divenga qui una «teoria della ragionevolezza pratica»<sup>311</sup>, all'interno della quale la natura è di fatto «nascosta»<sup>312</sup>, ciò nonostante la riflessione di Grisez e compagni è intrisa di elementi sostanzialistici – così come è piena di tutti i problemi che a questi inevitabilmente si accompagnano. Anche al livello di quella che pretende di essere una mera riflessione etica entra infatti una dimensione inequivocabilmente sostanzialista. Questo aspetto diventa evidente quando si affronta la questione di che cosa sia l'etica per questa scuola di pensiero. Secondo la definizione di Grisez, Boyle e Finnis «le verità morali dirigono le libere scelte verso azioni tendenti a soddisfare desideri naturali»<sup>313</sup>. Ciò significa che l'agire umano, quando è correttamente guidato, si orienta verso il soddisfacimento di desideri che sono al contempo naturali e veri. Pertanto l'azione umana è eticamente giusta solo quando i desideri perseguiti posseggono la specifica qualità di una naturalezza “vera”. Va da sé che non tutti i desideri che proviamo sono riconducibili a una tale qualità. La procedura selettiva avviene in due modi. Il primo consiste in un semplice rifiuto di regredire all'infinito nella ricerca delle motivazioni dell'azione. Quando infatti optiamo per un'azione, giustifichiamo tale scelta indicando un bene. Non sempre, tuttavia, il bene indicato rappresenta veramente la ragione ultima del nostro agire: in molti casi è piuttosto un passaggio intermedio, che rimanda al perseguimento di un bene ancora più importante. Il regresso all'infinito può essere interrotto solamente postulando l'esistenza di «beni basilari» (*basic goods*), di beni cioè *assolutamente importanti e fondamentali*<sup>314</sup>. La selezione dei «beni basilari» non può essere però solamente motivata formalmente con la necessità di evitare il regresso all'infinito: vi è bisogno – ed è questo il secondo fondamento su cui si basa la procedura selettiva dei beni – anche di un criterio sostanziale che ci possa spiegare perché essa debba fermarsi proprio a un determinato bene e non a un altro. La *Grisez School* indica essenzialmente sette beni basilari: a) la tutela della vita e della sua trasmissione; b) la conoscenza e l'esperienza estetica; c) l'eccellenza nel

<sup>310</sup> Di questa opinione è ad esempio Otfried Höffe (1983), p. 313 sg.

<sup>311</sup> Westerman (1998), p. 256.

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 253 sgg.

<sup>313</sup> Grisez/Boyle/Finnis (1987), p. 239.

<sup>314</sup> *Ivi*, p. 241 sgg.

lavoro; d) l'armonia tra individui e gruppi di persone; e) l'armonia tra le diverse dimensioni del Sé; f) l'armonia tra le dimensioni del Sé e le azioni intraprese; g) l'armonia con la sorgente sovraumana del significato e dei valori<sup>315</sup>. È quasi superfluo sottolineare i limiti di tale lista. Innanzitutto non risulta chiaro perché i *basic goods* debbano essere proprio questi<sup>316</sup>: altri ne potrebbero essere infatti aggiunti, oppure ne potrebbero essere cercati di ancora più essenziali<sup>317</sup>. Gli autori della *Grisez School* controbattono tale riserva asserendo che l'essenzialità dei beni indicati sarebbe *autoevidente*. Non è tuttavia necessario entrare nel dettaglio per affermare che questo è più un auspicio che una constatazione<sup>318</sup>: perché non si dovrebbe finalizzare ogni attività umana al conseguimento della libertà? Oppure alla realizzazione della giustizia? E perché l'armonia dovrebbe essere più "basilare" dell'autoaffermazione individuale? Visto che la risposta, in tutti questi casi, è tutt'altro che evidente, allora non si può che concludere rilevando una certa arbitrarietà nella definizione dei beni basilari, o quanto meno un'insufficiente giustificazione delle scelte proposte.

La trattazione dei «beni basilari» – o, per meglio dire, la sua manchevolezza – apre due ordini di problemi, relativi il primo alla fondazione della dottrina etica, il secondo al suo contenuto. Il primo problema prende le mosse dalla constatazione secondo cui l'autoevidenza dei beni basilari diventa essenziale, nella prospettiva della *Grisez School*, perché consentirebbe di giustificare una dottrina etica senza fare ricorso alla natura e, pertanto, senza incappare nel rischio di fallacia naturalistica. In effetti, se i principi etici non possono essere legittimati attraverso il richiamo alla natura, una via alternativa può consistere nella loro autoevidenza. Qualora però anche questa venga a mancare – e ci sono buone ragioni per ritenerlo – allora tutta la dottrina etica viene a fluttuare in uno spazio vuoto, senza valide fondamenta<sup>319</sup>. Di fronte a tale difficoltà, la soluzione qui proposta è quella classica della teoria sostanzialistica del diritto naturale, ovvero il ricorso alla teologia e a Dio<sup>320</sup>. Così per Finnis, come già per gli stoici, la vita umana trova il suo significato nell'ordine divino del cosmo<sup>321</sup>. Dio diviene così necessario, in questa prospettiva, per un verso in quanto giustificazione ultima e ontologica dei principi etici, per l'altro – più in generale – come ragione metafisica dell'«esistenza di ciò che è, ma non è necessario che sia»<sup>322</sup>. Cercando di reintrodurre le prove cosmologica e ontologica dell'esistenza di Dio, Grisez e Finnis riportano la discussione filosofico-teologica esattamente al punto in cui si trovava prima delle critiche mosse da Kant nella *Critica della ragion pura*<sup>323</sup>. Né sussistono ragioni per ritenere che queste siano oggi meno giustificate di allora<sup>324</sup>. Sembra dunque trovare conferma anche per la dottrina del diritto naturale contemporanea quanto aveva sostenuto Kelsen con riferimento agli autori del passato e a quelli suoi contemporanei, ossia che chi fa propria la teoria giusnaturalistica – nella sua variante sostanzialistico-ontologica, è necessario aggiungere – non può evitare di credere in una potenza divina trascendente, a meno che non voglia vedersi crollare il costrutto davanti agli occhi<sup>325</sup>.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 244 sgg.; Black (2000), p. 6 sg.

<sup>316</sup> Chappell (2000), p. 37 sgg.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 39 sgg.

<sup>318</sup> Westerman (1998), p. 257 sg.

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 257 sg.

<sup>321</sup> Finnis (1980), p. 376.

<sup>322</sup> Grisez/Boyle/Finnis (1987), p. 279. Cfr. anche Finnis (1980), p. 386 sg.

<sup>323</sup> Kant (1781), I, II, II, II, III, «3. Abschnitt» sgg.

<sup>324</sup> Va qui ricordato, per completezza di informazione, lo stretto rapporto – peraltro evidente già a livello concettuale – tra la *Grisez School* e la teologia ufficiale cattolica.

<sup>325</sup> Kelsen (1963).

Come già s'è detto, debole è non solo il fondamento della dottrina dei beni basilari, bensì anche il suo contenuto. Giacché si pretende che tali beni siano tra loro incommensurabili, ragion per cui non può essere istituita al loro interno una gerarchia, ne consegue che, qualora vi sia conflitto, non potrà essere che una decisione arbitraria a far pendere la bilancia in una qualche direzione. Oppure, se si vuole evitare la trappola del decisionismo, sarà indispensabile richiamarsi a un bene comune superiore che tutti li comprenda prevenendo le eventuali contraddizioni<sup>326</sup>. Già guardando la lista dei beni basilari individuata dalla *Grisez School* (con la prevalenza del richiamo all'armonia, presente in ben quattro dei beni indicati) risulta evidente, anche se non viene esplicitato dagli autori, che l'unico valore in grado di accollarsi un tale compito non può essere che l'*armonia tra gli esseri umani*. Molti sono infatti gli indizi lasciati dagli autori in questa direzione: non solo l'armonia nei rapporti tra gli esseri umani viene definita come un bene<sup>327</sup>, ma anche il bene morale è inteso come il massimo grado possibile di conseguimento di tutti i beni basilari per tutte le persone, ossia l'autorealizzazione di tutti gli individui in quanto tali e come membri di una comunità<sup>328</sup>:

Pertanto, sebbene la realizzazione umana integrale rappresenti un ideale irraggiungibile, c'è un senso in quanto può essere considerato il fine naturale ultimo e moralmente vero delle persone, sia in quanto individui, sia in comunità.<sup>329</sup>

Sull'altro versante, la volontà malvagia e immorale è identificata significativamente, anche se non in modo esclusivo, con l'atteggiamento egoistico<sup>330</sup>. Infine la lista dei beni basilari può giustificarsi, in ragione dell'incerta fondazione teologico-metafisica, anche tramite il ricorso – in effetti classico di buona parte della tradizione del diritto naturale – a un ipotetico consenso di tutte le società umane<sup>331</sup>.

Dalla definizione del sommo bene quale bene comune a tutti gli esseri umani deriva necessariamente l'idea della *comunità di tutti gli uomini*, intesa come pienezza del valore etico e dell'ordine ragionevole: «una perfetta comunità – si chiedono Grisez, Boyle e Finnis – non è il fine ultimo naturale di tutte le persone umane e di tutte le comunità?»<sup>332</sup>. Una volta precisato che una tale armonia non può essere intesa come ristretta alla vita interna di ogni singola comunità – secondo il paradigma che qui abbiamo chiamato “particolaristico” –, bensì va a comprendere l'ordine globale, ovvero l'insieme di tutte le comunità, va tuttavia aggiunto che la visione della *Grisez School* presenta un limite significativo. Sebbene infatti la prospettiva di una comunità di tutte le comunità venga definita come un «ideale»<sup>333</sup>, ciò nonostante nella dottrina qui esposta non sono presenti strumenti concettuali per articolare in modo convincente il conflitto tra l'anticipazione di una condizione ideale e la realtà. Piuttosto, nella misura in cui la condizione ideale di un'armonia globale si fonda in ultima istanza su un ordine universale di origine divina il quale, proprio perché divino, è non solo perfetto, ma anche esistente (né è individuabile nella *Grisez School* un intento escatologico che contrapponga agostinianamente la *civitas Dei* alla *civitas diaboli* realmente esistente), allora ne deriva che l'armonia stessa deve essere anch'essa esistente e soltanto bisognosa di essere riconosciuta da parte nostra. Ovviamente l'uomo, in quanto dotato di libero arbitrio, può

<sup>326</sup> Westerman (1998), p. 272 sgg., 282 sgg.

<sup>327</sup> Grisez/Boyle/Finnis (1987), p. 239, 246.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 266,

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>331</sup> Chappell (2000), p. 41.

<sup>332</sup> Grisez/Boyle/Finnis (1987), p. 269.

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 266.

rifiutarsi di operare tale riconoscimento, ma un simile rifiuto non inficia l'esistenza effettuale dell'armonia ideale. In tal modo, però, si pronuncia impropriamente un *giudizio sintetico a priori*. Che sia un giudizio sintetico a priori lo dimostra il fatto che il predicato relativo all'esistenza non è già di per se stesso contenuto nell'"armonia" quale soggetto. Che sia poi improprio è a sua volta mostrato dal fatto che non vi è esperienza che possa dimostrare l'effettività di una tale armonia globale. Evidentemente qui una categoria del pensiero – presumibilmente la constatazione che gli esseri umani sono in grado di *comunicare universalmente* tra di loro – viene usata in modo trascendente, ossia viene trasformata indebitamente in un "essere", nell'asserzione cioè che la comunità universale degli esseri umani è data e va solo riconosciuta. Detto in termini più semplici: una cosa è affermare che una comunicazione universale orientata al consenso rappresenta un ideale perseguibile a causa della presenza di tale comunicazione in ambiti specifici dell'interazione umana; un'altra è dire che essa costituisce una verità ontologica fondata sulla volontà e sull'ordine divini, rispetto alla quale l'essere umano non deve tanto operare per la sua sempre labile concretizzazione, bensì piuttosto deve riconoscerne la presenza effettuale e la superiore validità. Dalla capacità comunicativa che unisce tutti gli uomini, ma che di per sé non dà ancora loro unità di intenti, viene così derivata una presunta verità ontologico-sociale, dalla quale sono poi dedotti i contenuti dell'ordine e delle norme su cui esso viene costruito.

Al termine di questa breve ricostruzione dei più recenti sviluppi della dottrina del diritto naturale ci ritroviamo pertanto di fronte ad alcune delle classiche manchevolezze che da sempre l'hanno afflitta. Per un verso l'armonia universale è vista come una realtà ontologica la quale però, in quanto non dimostrabile empiricamente, è obbligata a far riferimento a una concezione metafisico-teologica. Questa a sua volta – come del resto riconoscono anche i più accorti tra i sostitori della dottrina giusnaturalistica<sup>334</sup> – si fonda in ultima istanza sulla fede, ragion per cui le norme che da esse derivano non possono ambire a possedere *ipso facto* validità universale. Va da sé che l'idea di ordine che si pretende di costruire su tali basi non può che essere assai vacillante. Di fronte ai *deficit* anche delle versioni più aggiornate della dottrina del diritto naturale – quanto meno nella sua accezione metafisico-sostanzialistica – stupisce che una delle più importanti scuole contemporanee di diritto internazionale, quella incentrata attorno all'idea di comunità internazionale, continui a fare uso più o meno esplicitamente di tale modello quale infrastruttura filosofica delle proprie argomentazioni giuridiche. Già in un capitolo precedente abbiamo visto gli albori di tale scuola nell'opera di Alfred Verdross<sup>335</sup>. Nel prossimo paragrafo si presenteranno gli sviluppi più recenti della teoria della comunità internazionale, concentrando l'attenzione soprattutto sulla questione se il fondamento filosofico in un olismo metafisico di insicura consistenza rappresenti davvero una condizione imprescindibile dell'argomentazione giuridica, o non sia piuttosto un elemento aggiuntivo e sostanzialmente esterno rispetto alla costruzione complessiva. In questo secondo caso, se il tentativo di dare consistenza filosofica all'argomentazione merita di essere salutato con favore nel suo intento interdisciplinare e nella sua ambizione concettuale, tuttavia la soluzione adottata da un lato non risulta essere del tutto soddisfacente per i difetti impliciti nell'olismo metafisico, dall'altro è a tal punto disorganica rispetto al contenuto giuridico da lasciar aperta la porta all'ipotesi che questo possa reperire anche un diverso e più valido sostegno filosofico.

<sup>334</sup> Ad esempio Spaemann (1987), p. 295.

<sup>335</sup> V. cap. 2.3.3.4.

### 3.1.2.3. *I recenti sviluppi della dottrina della comunità internazionale: la difficile ricerca di un fondamento filosofico per la costituzionalizzazione del diritto internazionale*

La teoria della comunità internazionale affonda le sue radici alla fonte del diritto internazionale moderno, nello *jus gentium* di autori quali Vitoria, Suarez e Grozio. Ripresa negli anni Venti da Verdross, essa si sviluppò nel secondo dopoguerra – significativi a questo riguardo soprattutto i lavori di Hermann Mosler<sup>336</sup> e Bruno Simma<sup>337</sup> – fino a divenire una delle dottrine più influenti nel panorama del diritto internazionale contemporaneo, con forti ripercussioni soprattutto (ma non soltanto) sul mondo intellettuale di lingua tedesca e di area europea continentale. Non essendo qui possibile ricostruire la storia del concetto<sup>338</sup>, ci si concentrerà su una delle sue elaborazioni più recenti, a opera di Christian Tomuschat<sup>339</sup>. Alla luce dell'elaborata e ambiziosa presentazione di Tomuschat si cercherà di mettere in rilievo i diversi aspetti dell'idea di comunità internazionale.

Rispetto a Verdross, Tomuschat ha un argomento in più per giustificare la necessità di un ordinamento giuridico che comprenda e organizzi l'intera comunità internazionale. Si tratta della globalizzazione, la quale accresce il ruolo del diritto internazionale quale garanzia dell'ordine, ma anche aumenta le aspettative nei suoi confronti<sup>340</sup>. Di fronte all'ingenerarsi di tale nuova necessità di ordine, il diritto internazionale tende sempre più a ricoprire un ruolo accostabile, anche se non identico, a quello della costituzione nell'ordinamento interno. Innanzitutto il diritto internazionale assume funzioni costituzionali nel senso della tutela dei diritti essenziali degli individui a livello globale. Infatti, per Tomuschat esso «deve espletare una funzione generale», la quale consiste non solo nella «salvaguardia della pace internazionale, della sicurezza e della giustizia nelle relazioni tra gli stati», bensì anche nella protezione dei «diritti umani così come del rispetto della legge, nell'ordinamento interno, nell'ambito degli stati a beneficio degli esseri umani»<sup>341</sup>. In tal senso Tomuschat riprende e consolida la visione – che già fu, tra gli altri, di Kelsen e Verdross – secondo cui gli individui sono i «destinatari ultimi del diritto internazionale»<sup>342</sup>. A questo scopo la dottrina della comunità internazionale aveva sottolineato, già prima di Tomuschat, la fondamentale importanza della possibilità del ricorso individuale presso istituzioni internazionali<sup>343</sup>.

La tutela dei diritti individuali, tuttavia, non viene garantita nella visione di Tomuschat – come invece avviene in Kelsen, ma anche ancora, seppure in forme attenuata, in Verdross – riducendo il ruolo dello stato a mero titolare di una delega affidatagli dal diritto internazionale. Contrariamente a Kelsen, Tomuschat non ha interesse a creare un sistema monistico e gerarchico dove il peso sistematico del diritto internazionale tanto più aumenta quanto più si riduce il significato dello stato. Lo stato non è qui sminuito a semplice agente del diritto internazionale, bensì ne rimane l'attore e il soggetto principale<sup>344</sup>. Questo non

<sup>336</sup> Mosler (1980).

<sup>337</sup> Simma (1994).

<sup>338</sup> Per questo, si rimanda all'esauriente lavoro di Andreas L. Paulus (2001a).

<sup>339</sup> Per una disamina più dettagliata delle proposte di Tomuschat cfr. Bogdandy (2006).

<sup>340</sup> Tomuschat (1999), p. 40 sgg.

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> Mosler (1980), p. 62. Tomuschat (1999, p. 149 sgg.) precisa come tale ricorso non sia solo un auspicio, bensì sia divenuto realtà fattuale quanto meno in alcuni ambiti giusinternazionalisti. Problematica è tuttavia la circostanza che il principale esempio addotto sia rappresentato dal diritto dell'Unione Europea, un contesto normativo, cioè, in cui il diritto internazionale perde parte della sua peculiarità, incorporando elementi tradizionalmente appartenenti al diritto costituzionale interno. A questo proposito v. cap. 3.2.2.3.3.

<sup>344</sup> Tomuschat (1999), p. 161.

significa che Tomuschat intenda reintrodurre il concetto tradizionale di sovranità arbitraria e assoluta di ogni singola entità statale – concetto che il giusinternazionalista tedesco ritiene peraltro più prodotto di speculazione e polemica politica che non realtà fattuale. Piuttosto, egli sottolinea gli aspetti funzionali del concetto di stato:

Gli stati sono attori speciali, dotati di privilegi e prerogative speciali, giacché essi hanno da soddisfare un compito di particolare interesse pubblico. Fin dai tempi più remoti, lo stato si è distinto chiaramente dalle altre associazioni umane. Soprattutto si è sempre preteso dallo stato che assicurasse il rispetto della legge e dell'ordine all'interno di un determinato territorio. Soddisfacendo tale esigenza, esso assume allo stesso tempo una missione pubblica nell'interesse della stabilità internazionale.<sup>345</sup>

La comunità internazionale non solo avanza l'esigenza che il singolo stato non aggredisca altre entità statali, facendo uso indiscriminato del suo potere sovrano, ma anche pretende che esso svolga adeguatamente le sue funzioni interne. Quando infatti il singolo potere statale non adempie i suoi compiti peculiari – garanzia della legge e dell'ordine e difesa degli interessi dei cittadini –, sorgono inevitabilmente problemi che superano di gran lunga le frontiere della comunità statale responsabile, andando a inficiare sicurezza e benessere anche di altre collettività, nella più infausta delle ipotesi addirittura dell'intera umanità. In altri termini, solo lo stato che svolge in modo corretto i suoi compiti interni soddisfa in pieno il suo dovere nei confronti della comunità internazionale. Tra stato e diritto internazionale si ingenera un rapporto che, pur vincolando gli stati, non ha carattere verticale, bensì orizzontale; espressa in termini metaforici, la costruzione di Tomuschat ricorda più una rete che una piramide.

Sul principio secondo cui gli stati hanno il dovere di tutelare i diritti dei cittadini non sussistono dubbi:

[...] la protezione di certi valori di base è fornita dalla comunità internazionale anche senza o contro la volontà degli stati individuali. Tutti questi valori sono derivati dalla nozione che gli stati non sono più che strumenti la cui funzione inerente consiste nel servire gli interessi dei loro cittadini secondo come questi sono espressi legalmente nei diritti umani.<sup>346</sup>

La citazione è anche più che esplicita per quanto concerne la non dipendenza di tale tutela dalla volontà sovrana dei singoli stati. In Tomuschat, tuttavia, tale obbligo di superare le eventuali resistenze statali al rispetto pieno dei diritti umani non si articola normativamente attraverso una relazione gerarchica che fa derivare il vincolo cui è soggetto lo stato da un'istanza giuridicamente posta più in alto, ovvero dal diritto internazionale quale fonte presunta superiore, bensì prende la forma di un complesso sistema a più fattori. Di questa costruzione, che viene ad assumere tutte le caratteristiche di una rete di vincoli reciproci, fanno parte il quadro normativo creato dagli stati stessi, col quale essi si impegnano a limitare il loro sovrano arbitrio, le variegate forme della pressione esercitata dall'opinione pubblica internazionale, l'autonomia ed autorità delle strutture istituzionali a livello sovrastatale e internazionale. Riguardo a quest'ultimo punto, Tomuschat propone un sistema politico internazionale dotato di un considerevole grado di indipendenza rispetto agli stati. Ciò vale innanzitutto per la creazione delle norme. Dal momento, infatti, che i trattati sono strumenti dipendenti dalla volontà degli stati, quando sono in gioco valori la cui tutela non può essere fatta oggetto di compromesso, «i trattati devono perdere il loro ruolo primario quali strumenti per la creazione di norme legali»<sup>347</sup>. In tal senso, i principi fondamentali del diritto internazionale, su cui si basano i contenuti dello *jus cogens*, non richiedono il consenso di

<sup>345</sup> Ivi, p. 94 sg.

<sup>346</sup> Ivi, p. 161 sg.

<sup>347</sup> Ivi, p. 307.

tutti gli stati<sup>348</sup>. Lo stesso discorso vale in merito all'applicazione delle norme, ossia alla dimensione esecutiva del potere internazionale. Anche qui Tomuschat sottolinea la sua preferenza nei confronti di «un'agenzia centralizzata che imponga essa stessa sanzioni contro uno stato non intenzionato a dar corso ai suoi obblighi, o che quanto meno coordini le misure prese da singoli stati»<sup>349</sup>, per poi riconoscere, tuttavia, che «una tale superstruttura organizzata gerarchicamente ancora non esiste, eccetto che per determinati campi»<sup>350</sup>. Il carattere gerarchico di tale «superstruttura» – va qui peraltro ribadito – non coincide per Tomuschat con una legittimità legislativa ed esecutiva che un'autorità garante della legalità internazionale derivi eventualmente dai contenuti e dalla forma di un ordine universale monistico e piramidale. Piuttosto, il potere dell'autorità sovranazionale ha una priorità soltanto specifica, legata ad ambiti di interesse universalmente condiviso, e si integra pertanto, senza soluzioni di continuità, in una concezione differenziata e plurale, fondata sulla concatenazione delle voci, più che non sulla determinazione della loro posizione in una scala gerarchica univoca e onnicomprensiva.

Più in generale, il diritto internazionale – ed è questo il suo secondo momento “costituzionale” – assume funzioni di coesione sociale non dissimili da quelle attribuite alla legge fondamentale in politica interna. «Come una costituzione moderna – scrive Tomuschat – l'ordine legale internazionale comprende non solo principi e norme, ma anche valori di base che ne permeano l'intero dettato»<sup>351</sup>. Oltre alla tutela dei diritti umani, la funzione del diritto internazionale si estende anche alla diffusione della democrazia e del buon governo, formando così, nel suo insieme, un vero e proprio «programma comprensivo della vita sociale» esteso su scala globale<sup>352</sup>. Dove la costituzione interna garantisce la coesione sociale del popolo o della nazione, il diritto internazionale la favorisce al livello più ambizioso, ma anche più indefinito, dell'umanità nel suo complesso. Ovviamente qui sorge la questione non banale se non sia forse eccessivo parlare di coesione sociale ed etica a livello planetario. Prima di occuparci più in dettaglio di tale problema e dei presupposti filosofici cui esso rimanda, ricordiamo ancora brevemente il terzo momento “costituzionale” del diritto internazionale, il quale ha a che vedere col principio della divisione dei poteri. Anche il diritto della comunità internazionale prevede infatti l'istituzione di una forma *sui generis* di potere legislativo, esecutivo e giudiziario<sup>353</sup>. Al primo è affidato il compito di creare un «ampio insieme di norme legali»<sup>354</sup>, costituito in particolare (anche se non esclusivamente) dai trattati, dalle norme consuetudinarie e dalle norme fissate – con la relativa autonomia di cui già si è detto – dagli organi a ciò preposti delle istituzioni internazionali (su scala globale, in particolare dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite). Al potere esecutivo spetta invece la funzione di «tradurre in fatti concreti la legge prodotta»<sup>355</sup>. Tale traduzione può essere affidata sia al potere esecutivo degli stati coinvolti e vincolati all'applicazione interna della normativa internazionale (dove l'applicazione può essere anche imposta dall'azione di altri stati coinvolti o da stati terzi), sia all'intervento di istituzioni sovranazionali (ancora una volta in particolare il Consiglio di Sicurezza), fermo restando che il controllo dell'eventuale avvenuta violazione della normativa vigente passa sempre più nelle mani di agenzie internazionali specializzate. Al potere giudiziario, il quale trova espressione in diverse procedure e si

---

<sup>348</sup> *Ivi*, p. 46 sgg.

<sup>349</sup> *Ivi*, p. 377.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

<sup>351</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>352</sup> *Ivi*, p. 63 sgg.

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 305 sgg.; Tomuschat (1995), p. 8 sgg.

<sup>354</sup> Tomuschat (1999), p. 305.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 358.

articola in numerose Corti, tocca infine di appianare i conflitti, ovvero di «applicare le norme nelle dispute»<sup>356</sup>.

Secondo quanto mostrato finora, nella concezione di Tomuschat il diritto internazionale forma, in una parte del suo *corpus* normativo, una sorta di “paracostituzione” *sui generis*. Per un verso questo sta a indicare una significativa evoluzione del diritto pubblico e internazionale sull’onda dei processi di globalizzazione. Ma il discorso di Tomuschat non è solo descrittivo, bensì contiene elementi inequivocabilmente prescrittivi. In altri termini, nella sua impostazione l’evoluzione del diritto internazionale non viene solo presentata così come si ritiene che avvenga obiettivamente, ma è anche valutata come positiva proprio per le peculiari caratteristiche assunte. In particolare, essa è considerata positivamente nella misura in cui prende atto di un valore di riferimento visto come essenziale, contribuendo in modo decisivo alla sua realizzazione. Tale valore trova espressione nel concetto di «comunità internazionale». Tomuschat riconosce che il concetto di comunità internazionale è stato usato in modo differente nei diversi contesti giuridici ed extragiuridici<sup>357</sup>. Nella sua accezione più tradizionale e meno ambiziosa, essa sta a indicare semplicemente la somma globale degli stati. Tuttavia, in ragione della sua visione complessiva, sintetizzabile nella convinzione che il diritto internazionale, attraverso l’assunzione di elementi costituzionali, stia diventando una sorta di *common law of mankind*, Tomuschat non può dichiararsi soddisfatto, né descrittivamente, né prescrittivamente, di una simile interpretazione “minimalistica”. Al contrario, egli sostiene che alla base della più recente evoluzione normativa si trova la convinzione che «gli stati della terra [...] si sono uniti a formare una struttura giuridica, la quale ha nella sua interezza la responsabilità di assicurare le basi dell’esistenza dell’umanità»<sup>358</sup>. In tal modo il riferimento prescrittivo dell’intera costruzione di Tomuschat viene a essere, quanto meno in ultima istanza, l’idea di una «comunità globale che abbraccia tutti gli esseri umani»<sup>359</sup>. Ciò non implica, come già s’è detto, l’esautoramento degli stati e la loro sostituzione con un’idea fumosa di umanità o di “popolo globale”. Indubbiamente vi è però qualcosa che va oltre la mera somma delle volontà dei singoli stati, una specie di interesse comune condiviso da tutti gli esseri umani:

[...] un ampio accordo è stato raggiunto sul fatto che esista un insieme più o meno esteso di interessi comuni della società internazionale o del genere umano. Secondo tale constatazione, il diritto internazionale è costituito non solo di relazioni reciproche tra stati. Gli interessi singoli (i singoli stati) e quelli collettivi esistono fianco a fianco, con la precedenza accordata a questi ultimi in caso di conflitto.<sup>360</sup>

Dagli interessi comuni si passa poi, analogamente a quanto accade nel diritto costituzionale interno (anche se con le necessarie differenziazioni), alla formulazione di valori condivisi:

[...] come un popolo che, attraverso il processo che istituisce la sua costituzione politica, consegue un accordo su un insieme di valori di base che dovrebbe determinare il corso generale del cammino comune verso il futuro, anche le nazioni del mondo hanno bisogno di un insieme di valori condivisi così da poter essere classificate quale comunità internazionale.<sup>361</sup>

---

<sup>356</sup> Ivi, p. 390.

<sup>357</sup> Tomuschat (1995), p. 4 sgg. Cfr. Paulus (2001a), p. 45 sgg.

<sup>358</sup> Tomuschat (1995), p. 6.

<sup>359</sup> Tomuschat (1999), p. 30.

<sup>360</sup> Ivi, p. 77 sg.

<sup>361</sup> Ivi, p. 78.

Nella stessa direzione vanno anche i richiami filosofici ad alcuni degli esponenti classici della dottrina del diritto naturale, in particolare a Vitoria, Suarez e Wolff<sup>362</sup>, tutti sostenitori di un'idea olistica di ordine internazionale. Concludendo, per Tomuschat la comunità internazionale «può essere definita come un insieme di norme, procedure e meccanismi, designati a proteggere gli interessi collettivi del genere umano, basati sulla percezione di valori comuni condivisi»<sup>363</sup>.

Qui si pone il questione centrale di che cosa si intenda quando si parla di una *comunità internazionale con interessi e valori condivisi*. Evidentemente non si tratta del riferimento a una norma giuridica, bensì del richiamo a una dimensione “altra” rispetto al diritto positivo. Da un punto di vista metodologico, questo non ci sorprende nella misura in cui nell'argomentazione di Tomuschat sulla comunità internazionale – come già s'è visto – convergono analisi del diritto vigente e considerazioni prescrittive e valoriali, valutazioni *de lege lata* accanto a considerazioni *de lege ferenda*. In altri termini, nel discorso che la concerne la comunità internazionale rappresenta in parte una realtà giuridica, in parte un fine a cui tendere. In linea di principio, l'applicazione di un simile metodo non costituisce problema in quanto l'apertura del discorso giuridico all'argomentazione *de lege ferenda* – o, in senso più lato, moral-filosofica – altro non fa che rendere conto dell'ineludibile tensione, che sempre contraddistingue l'universo normativo in generale e giuridico in particolare, tra una pretesa di validità non solo contestuale e positiva e la realtà della sua applicazione. A questo punto si deve però chiarire quale sia la natura logico-ontologica e il contenuto di verità di tale realtà “altra” dalla norma giuridica cui fa riferimento la dottrina della comunità internazionale nel suo complesso, così come l'interpretazione di Tomuschat nello specifico.

Almeno di primo acchito sembrerebbe che la scuola di cui Tomuschat fa parte – così come Tomuschat stesso – intendano la «comunità internazionale», in quanto contraddistinta da interessi e valori condivisi, come un *qualcosa di realmente esistente* che però deve ancora essere adeguatamente espresso nel linguaggio del diritto. Qui la dimostrazione si fa tuttavia impervia. La rilevazione empirica ci dice infatti che gli interessi, almeno secondo come vengono comunemente articolati e percepiti, sono molto spesso divergenti. Per quanto riguarda poi i valori, la loro più frequente definizione rimanda – già si è detto in precedenza<sup>364</sup> – alla grammatica etica di una forma di vita sociale nella sua peculiarità; in tal caso è però impossibile considerarli “universali” giacché non esiste un'*unica* forma di vita sociale a livello globale. Ne consegue che non si può parlare di interessi e valori comuni quali *dati di fatto immediatamente verificabili in senso empirico* e corrispondenti all'immediatezza delle nostre percezioni. Il richiamo a interessi comuni a tutta l'umanità può invece essere fondato se ci riferiamo al fatto che tutti gli esseri umani hanno interesse a tutelare le condizioni generali dell'interazione umana (in altri termini la pace e i fondamentali diritti umani). In tal caso, però, il concetto di “interesse” è inteso in senso *trascendentale* e si rapporta solo in forma mediata con gli interessi oggettivi di carattere materiale. Analogamente, anche per quanto concerne i valori si può parlare correttamente di una loro dimensione universale solo limitatamente a quei valori interpretabili come l'interiorizzazione, quale *habitus*, delle condizioni minime dell'interazione che coinvolge ogni essere umano in quanto tale. Anche in questo secondo caso il valore assume la qualità dell'universalità solo se si arricchisce di una fondamentale componente trascendentale.

Concludendo, l'affermazione dell'esistenza di un'umanità universale contraddistinta da interessi e valori condivisi dispone di una solida base concettuale solo se la si intende come

<sup>362</sup> Ivi, p. 73 sgg.

<sup>363</sup> Ivi, p. 88.

<sup>364</sup> V. cap. 3.1.2.1.2.

riferimento a una dimensione trascendentale quale condizione universale dell'interazione umana, e non invece come realtà ontologica già compiutamente esistente. Se si sceglie questa seconda via – ed è quanto fanno, almeno a giudicare dai rimandi filosofici, i fautori della dottrina della comunità internazionale<sup>365</sup> – allora le proposizioni che essi pongono alla base concettuale del loro progetto (ovvero che esistono sia un'umanità universale, sia valori e interessi universalmente validi) assumono il carattere di giudizi sintetici *a priori* privi di adeguato fondamento. L'intera costruzione si ammantava di metafisica nella misura in cui principi trascendentali dell'interazione vengono trasformati in entità ontologiche di cui si presume l'esistenza reale e compiuta.

In generale, i sostenitori della teoria della comunità internazionale scelgono quindi, come base concettuale della loro costruzione giuridica, strumenti filosofici largamente debitori di una tradizione rivolta al passato e poco attrezzati a far fronte alle critiche del pensiero postmetafisico. Tale constatazione non implica tuttavia che l'intera interpretazione dello sviluppo e delle funzioni del diritto internazionale elaborata da Tomuschat e dai suoi predecessori ne venga irrimediabilmente inficiata. Piuttosto c'è da domandarsi se *questo* sia davvero il richiamo filosofico indispensabile per una tale dottrina, ossia se l'idea di comunità internazionale, con la sua componente metafisica olistica e tutti i problemi che ne derivano, costituisca *la miglior base filosofica possibile* per l'ambiziosa lettura del diritto internazionale come grammatica giuridica di una società autenticamente globale. Oppure se essa non possa essere sostituita da un approccio paradigmatico filosoficamente più solido, senza che per questo vada persa la portata del discorso di Tomuschat. Per rispondere a tale quesito è innanzitutto indispensabile chiarire quale funzione svolga la dottrina della comunità internazionale all'interno della visione complessiva del diritto qui propugnata. In altri termini, perché è stato scelto proprio il paradigma olistico per giustificare concettualmente l'opzione a favore di quel certo tipo di ordine globale considerato in parte già reale e comunque auspicabile nell'analisi presentata in questo paragrafo?

In concreto, la scelta del paradigma olistico risolve essenzialmente un problema, consente cioè di vedere nel diritto internazionale un'istituzione normativa dal carattere vincolante<sup>366</sup>, senza che questa posizione assuma i caratteri di un'arringa a favore dell'ipotesi non realistica – e nemmeno auspicabile – di uno stato o governo universale<sup>367</sup>. Nella loro preferenza per una lettura universalistica dell'ordine internazionale, i fautori della dottrina della comunità internazionale si trovano di fronte a due possibili opzioni per quanto concerne la natura di tale ordine: l'opzione olistica e quella individualistica. Quest'ultima – a essi ben presente, soprattutto nella versione datane da Kelsen<sup>368</sup> – viene respinta per le ragioni già messe in luce nel capitolo dedicato al modello universalistico-individualistico. Quanto non convince è la concezione gerarchica delle fonti del diritto, il tendenziale esautoramento dello stato, l'incapacità di inserire nella struttura concettuale quella necessaria flessibilità senza la quale è impossibile cogliere nella sua realtà il fenomeno del diritto – soprattutto internazionale e in particolare nei suoi sviluppi più recenti –, l'esito per lo più non esplicitato, ma non per questo meno cogente, in un'idea di governo mondiale. Tutto questo appare a Tomuschat e a coloro che ne condividono l'impostazione, lontano dalla realtà e prescrittivamente poco convincente. Di qui la scelta a favore del paradigma olistico, il quale – fin dallo sviluppo della teoria dello *jus inter gentes* nell'opera degli studiosi della scolastica spagnola – mostra una migliore capacità di vincolare gli attori senza sottoporli a una gerarchia

<sup>365</sup> La realtà data, ontologicamente fondata, di una comunità internazionale contraddistinta da interessi e valori comuni è sostenuta esplicitamente da Mehrdad Payandeh (2010).

<sup>366</sup> Tomuschat (1999), p. 45 sgg.

<sup>367</sup> Tomuschat prende chiaramente le distanze da tale teoria (1999, p. 43 sg., 89 sg.).

<sup>368</sup> V. cap. 2.3.3.3.

rigida, di individuare un substrato condiviso senza sottrarre autorità e responsabilità alle strutture inferiori e intermedie, in una parola di creare unità senza che questa vada a scapito della pluralità<sup>369</sup>. Dei costi in termini di coerenza concettuale che però ne derivano, già s'è detto: la teoria della comunità internazionale rappresenta una stimolante interpretazione della realtà e delle funzioni del diritto internazionale, cui manca tuttavia una base filosofico-paradigmatica al riparo dalle critiche del pensiero postmetafisico. Per trovare una via che permetta di uscire dall'*impasse* sarà necessario attendere una rivoluzione paradigmatica che sappia collocare l'idea di un ordine universale non piramidale e gerarchico in un panorama concettuale più aperto agli sviluppi epistemologici recenti.

#### 3.1.2.4. Conclusioni: un paradigma nel vicolo cieco

Riassumiamo ora quanto appurato dalla ricerca condotta in questo capitolo.

a) In merito alle teorie riconducibili al modello universalistico-olistico trattate in queste pagine, vanno fatte due precisazioni. In primo luogo, nella misura in cui esse si qualificano come riproposizioni della dottrina del diritto naturale, questa ha carattere metafisico-sostanzialistico. Il discorso normativo rimanda cioè a un substrato oggettivo, non di rado facendo ricorso a una qualche forma di verità rivelata, il quale aspira a precedere geneticamente, logicamente e assiologicamente la dimensione del pensiero soggettivo e delle sue condizioni trascendentali. Ci troviamo pertanto a un altro livello rispetto a quello, non di rado anch'esso ascritto al diritto naturale, che studia i presupposti cognitivi – pure in qualche modo “naturali” – della socialità umana<sup>370</sup>. Secondariamente, il paradigma olistico è qui posto a fondamento di teorie le quali avanzano la pretesa di essere vere, in quanto basate su un sistema di proposizioni ordinato gerarchicamente e facente riferimento a una verità superiore, razionale o rivelata. La teleologia che impregna il “tutto” di cui si parla in questo capitolo aspira cioè – al contrario di quanto vedremo accadere col ritorno a dottrine olistiche sotto l'egida del pensiero postmoderno<sup>371</sup> – a realizzare un contenuto il cui superiore valore sarebbe non solo soggettivamente intuibile, bensì oggettivamente dimostrabile, o al livello della ragione naturale, o deducendolo da verità ultime oggetto di fede (ma in ogni caso non con riferimento alla mera intuizione). Pertanto, tutti i substrati metafisici su cui si fondano i discorsi qui presentati – da Dio creatore alla “comunità” di tutti gli esseri umani – coincidono con entità trascendenti o concrete, singole o collettive, ma in ogni caso universalmente razionali e contraddistinte da unità di intenti nel perseguire il piano oggettivamente migliore.

b) L'olismo universalistico mostra cinque carenze principali: α) una tendenza, in particolare quando assume carattere immediatamente religioso-fideistico, all'*esclusione* dell'“altro”, dell'“infedele”; β) la preferenza per il *quietismo politico*; γ) la *riduzione della complessità* all'interno di una totalità dai contenuti e fini largamente predeterminati; δ) il rischio della *fallacia naturalistica*, nella misura in cui l'argomentazione etica pretende di poter essere dedotta da una qualche realtà oggettiva; ε) la formulazione di *giudizi sintetici a priori non dimostrabili sulla base dell'esperienza*, allorché il discorso si fonda su proposizioni equivalenti a ontologizzazioni di categorie cognitive trascendentali.

<sup>369</sup> V. cap. 2.2.2.b).

<sup>370</sup> In un'accezione radicale, si potrebbe asserire che a questo secondo livello appartengono tutte le dottrine politiche e giuridiche che non si accontentano del mero descrittivismo o non si arrestano al solo positivismo.

<sup>371</sup> V. cap. 3.2.2.2.2.

c) L'olismo universalistico deve molto alla tradizione cristiana e, in particolare, a quella cattolica. Dopo infatti che la Riforma ebbe diviso la cristianità d'Occidente, mentre il pensiero riformato prese, prima cautamente, poi con sempre maggiore decisione, la via di un razionalismo dapprima postreligioso e poi anche postmetafisico, la Chiesa romana restò fedele al magistero della dottrina scolastica. E con questo, però, anche ai rischi che un'idea di ordine universale inequivocabilmente legata al messaggio della rivelazione immancabilmente portava con sé per quanto concerne il mancato riconoscimento dell'eguale dignità del non fedele. È quindi nella dottrina della Chiesa romana che vanno individuati gli eventuali indizi di un cambiamento di rotta. Con la *Pacem in terris* furono in effetti battute vie coraggiose nel senso sia del superamento del quietismo politico, sia del pieno riconoscimento, come base del discorso politico e giuridico concernente l'ordine globale, di un piano della ragione naturale sul quale tutti gli uomini di buona volontà sono riconosciuti come interlocutori dotati di piena ed eguale dignità. Tuttavia, gli ultimi trent'anni hanno visto prevalere la restaurazione di posizioni per certi versi addirittura precedenti a quelle della scolastica medioevale e protomoderna. Nella misura in cui, infatti, la Chiesa identifica il messaggio cristiano-cattolico *tout court* con la ragione, non sarà possibile concepire un piano per un ordine razionale globale se non attraverso l'estensione planetaria di questo stesso messaggio. Si riapre così una prospettiva escatologica che poco contribuisce alla formulazione di progetti concreti, è politicamente prona alla conservazione, quando non addirittura all'aperta reazione, e si dimostra, in generale, poco disposta al pieno riconoscimento dell'"altro".

d) Per verificare la capacità delle dottrine universalistico-olistiche di superare i *deficit* più propriamente concettuali (la fallacia naturalistica e la creazione di giudizi sintetici a priori non falsificabili), la via migliore consiste nel vedere come le più recenti teorie filosofiche ascrivibili a tale modello abbiano affrontato tali spinose questioni. A giudicare da quanto proposto dalla *Grisez School* – sicuramente una delle più importanti e influenti tra queste teorie – il giudizio non può però che essere negativo. In effetti, se anche l'accusa di derivare giudizi etici da una presunta verità "naturale" può essere in una certa qual misura controbattuta, altrettanto non si può dire per quanto concerne il carattere *sostanzialistico* del discorso morale, il quale continua a esser dedotto da un'ontologia impermeabile all'approccio critico del soggetto. Strettamente connesso è il fallimento del tentativo di costruire l'approccio olistico su presupposti razionalmente verificabili. Che si tratti di Dio, dei beni essenziali, dell'armonia che lega tutti gli esseri umani o della comunità universale come fondamento dell'ordine globale, tutti questi concetti hanno una base più esistenziale che non razionale nel senso di universalmente dimostrabile. In tal senso, essi possono essere utili, per alcuni individui, come motivazioni dell'azione personale, ma mal si prestano a fornire proprio quegli argomenti che dovrebbero convincere tutti gli esseri dotati di ragione.

e) Se i *deficit* concettuali caratterizzano, sostanzialmente uniformemente, tutte le dottrine universalistico-olistiche qui analizzate, almeno due di queste presentano aspetti che le proiettano oltre le difficoltà del modello di cui continuano a essere parte. Innanzitutto il progetto di un *ethos* globale rimuove senza mezzi termini e ambiguità sia il limite rappresentato dal non pieno riconoscimento dell'"altro", sia il rischio di riduzione della complessità in nome di un'unità troppo "stretta". Proponendo di costruire l'ordine globale su una base comune a tutte le tradizioni cultural-religiose, esso prende pienamente atto della loro pluralità, pur nella ricerca dell'unità, e dà ad esse la possibilità di esprimersi in una polifonia dove lo spartito viene scritto cammin facendo. Ciò nonostante, c'è da chiedersi se la ricerca di una base comune alle diverse tradizioni cultural-religiose, nella misura in cui individua una dimensione razionale che trascende l'identità di gruppo, non proietti la visione oltre

l'orizzonte del paradigma olistico, verso cioè un linguaggio dei diritti individuali che, per giustificarsi, ha bisogno di altri strumenti.

f) La dottrina giusinternazionalista della comunità internazionale ha grandi meriti nell'aver contribuito in modo decisivo a individuare nel diritto internazionale un sistema complesso e largamente policentrico volto a salvaguardare gli interessi comuni di tutti gli esseri umani. Dal punto di vista della scienza del diritto si può discutere se tale interpretazione colga la realtà del fenomeno giusinternazionalista. Ma anche ammettendo che la scuola sia nel giusto per quanto concerne la dimensione descrittiva, è tuttavia innegabile che i suoi fondamenti concettuali siano alquanto vacillanti. In particolare, è la stessa idea di comunità internazionale ad avere tutte le caratteristiche di un giudizio sintetico a priori non falsificabile. Del resto, proprio la portata descrittiva e la debolezza filosofico-concettuale di questa dottrina mostrano con evidenza la situazione in cui si trova il modello universalistico-olistico. Se è vero, per un verso, che sussistono ragioni più che non solo ideali per propugnare l'idea di un ordine universale e se d'altro canto è giusta la diagnosi secondo cui il paradigma olistico è razionalmente pressoché inservibile, allora non può che esservi una soluzione: l'uscita dal paradigma per costruire un'idea di universalismo concettualmente e pragmaticamente al passo con le sfide dei tempi.

### **3.1.2.5. Oltre i paradigmi storici II: la ricerca di valori universali al di là della metafisica**

La finalità peculiare del paradigma universalistico-olistico – e la sua grande novità nel panorama dei paradigmi dell'ordine – consiste nel tentativo di individuare valori universali quali fondamento di un ordine comprendente l'umanità nel suo complesso. Nel fare questo, gli autori che si riconoscono nel paradigma si servono nella maggior parte dei casi di una metafisica olistica che presenta – come abbiamo visto nel corso dell'analisi – non pochi *deficit*. Non è però questa l'unica via che può essere intrapresa per cercare di ottenere lo stesso risultato: la specificazione di un insieme di valori universali può infatti essere attuata anche prescindendo da presupposti metafisici olistici e senza per questo dover abbracciare, sul versante opposto, i fondamenti non meno problematici dell'individualismo metodologico. È questo il fine che persegue, sul percorso tracciato dal pragmatismo americano, Hilary Putnam nei suoi lavori di contenuto filosofico-morale.

Putnam prende le mosse da una definizione di etica decisamente in contrasto con i fondamenti stessi del paradigma universalistico-olistico. Mentre gli autori dell'universalismo olistico sono in generale contraddistinti da un forte intento sistematico, con la conseguenza che nella loro visione l'etica non solo viene collocata nel sistema nel suo complesso, ma anche deriva da questo i suoi principi fondamentali, Putnam asserisce quanto segue:

Io non intendo l'"etica" come il nome attribuito a un sistema di principi [...], ma piuttosto come un sistema di questioni intercorrelate – questioni che vedo come tali da supportarsi vicendevolmente, ma anche in parziale tensione tra loro.<sup>372</sup>

È evidente qui che «sistema» nella seconda accezione – ovvero in quella preferita da Putnam – non si riferisce più a una costruzione logica e ontologica, caratterizzata da un chiaro rapporto gerarchico e di deduzione tra i diversi enti e/o proposizioni. Nella sua visione il termine sta piuttosto a indicare un insieme correlato di regole dell'azione, non ricavate da

<sup>372</sup> Putnam (2004), p. 22 sgg.

principi logici o metafisici ritenuti superiori. Alla definizione postmetafisica si accompagna anche il mutamento della funzione dell'etica:

L'intento primario dello specialista di etica – nella visione di Dewey, che è poi anche la visione che io stesso sostengo – non dovrebbe consistere nel produrre un "sistema", ma di contribuire alla soluzione di problemi pratici.<sup>373</sup>

La riflessione etica deve dunque essere orientata non alla metafisica, all'ontologia o alla logica, ma alla prassi. Nella sua realtà concreta essa è infatti un confronto che, guidato da principi non dedotti né deducibili da istanze superiori, mira a fornire un contributo il più possibile valido alla soluzione di problemi che ci toccano nella nostra esistenza individuale e sociale.

Nell'universalismo olistico, peraltro, proprio l'idea di una metafisica universale – quella che a partire dagli stoici assunse la forma di un *logos* governante il mondo in tutte le sue manifestazioni – costituiva la più solida garanzia del superamento del particolarismo. Una volta superata la metafisica universalistica dell'olismo (e senza per questo fare propri i fondamenti altrettanto universalistici del paradigma individualistico), viene da chiedersi come il neo-pragmatismo di Putnam riesca comunque a evitare di ritrovarsi imprigionato nelle paludi del relativismo.

Per i pragmatisti – scrive Putnam – la risposta si trova nelle seguenti riflessioni. La nozione secondo cui la storia ha prodotto una quantità di forme di vita "ottimali" – ottimali ma irricongiungibili – è decisamente troppo semplice. Ogni forma di vita, ogni sistema di valori, tradizioni e rituali inventati dagli esseri umani fino ai giorni nostri, hanno difetti così come virtù. Non solo ci sono imperfezioni che possono essere messe in luce dall'interno della forma di vita – imperfezioni che una persona riflessiva di buona volontà può rimarcare e cercare di cambiare dall'interno –, ma ci sono anche difetti che arriviamo a vedere dall'esterno, come risultato di una crescita conoscitiva e/o di un più ampio senso di giustizia [...].<sup>374</sup>

In altri termini, ognuno di noi si trova confrontato con valori che fanno parte della tradizione della società in cui vive e che ci aiutano a dare un senso alla nostra esistenza e a risolvere i problemi che ci tocca di affrontare. L'identificazione con tali valori non è però mai assoluta, nel senso che è sempre possibile distaccarsene e valutarli. Il confronto critico nasce del resto dalla stessa prassi etica. È cioè lo stesso processo che accompagna le scelte etiche a mettere in discussione le tradizioni date, favorendo una critica sia interna che esterna. Se per un verso questo processo di "trascendenza etica" ci conduce a superare il particolarismo, per l'altro è lo stesso fatto che una parte dell'etica concerna questioni che ci coinvolgono in quanto esseri umani a metterne in risalto la dimensione universale:

[...] l'etica è *universale* [in quanto], nella misura in cui l'etica si occupa di come alleviare la sofferenza, essa si occupa di alleviare la sofferenza di *ognuno*, o, se si occupa del benessere in senso positivo, si occupa del benessere in senso positivo di *ognuno* [...].<sup>375</sup>

A questo punto si aprono però alcune questioni riguardanti, in generale, la possibilità di un universalismo etico postmetafisico. Innanzitutto, cosa avviene se i valori della comunità di appartenenza, pur considerati fondamentali<sup>376</sup>, si trovano in contrasto con valori universali? Pur senza voler ricreare un'ontologia etica, è lecito chiedersi se si possano individuare criteri che, al di là di ogni singola situazione pragmatica, ci supportino nella ricerca della soluzione

<sup>373</sup> Ivi, p. 4.

<sup>374</sup> Putnam (1994), p. 194.

<sup>375</sup> Putnam (2004), p. 25.

<sup>376</sup> Putnam (1994), p. 182 sgg.

del conflitto. In secondo luogo, come avviene il confronto su questioni etiche? Segue forse una sua logica e un suo uso peculiare della razionalità? Esistono forse presupposti che – nuovamente senza cadere nella tentazione metafisica – risultino imprescindibili per comprendere lo svolgimento di simile confronto?

In terzo luogo anche nella posizione di Putnam si cela un rischio di metafisica, quanto meno latente. Quando infatti noi asseriamo che esistono problemi etici che ci coinvolgono o come membri di una determinata collettività, oppure – universalmente – come esseri umani *tout court*, è giustificato domandarci perché questo avvenga. Nel caso della collettività determinata si può rispondere che è l'evidenza dell'appartenenza alla medesima a giustificare il coinvolgimento. Ma che cosa si può dire per dare ragione dell'eventuale coinvolgimento "universale", per molti versi ben più tenue? Putnam si mantiene vago. Ma, al di là della vaghezza, le alternative non sono molte. In generale tutte rimandano a una sorta di *empathia*, ossia al coinvolgimento che nasce dal fatto che alcune questioni ci toccano per il fatto che riguardano aspetti fondamentali del nostro "essere umani". Il rischio di ricaduta nella metafisica, in questo caso, può essere determinato dal richiamo all'antropologia filosofica come *philosophia prima*, in ragione del quale la constatazione dell'esistenza di questioni universali si basa in ultima istanza sul presupposto di un'essenza umana oggettiva, individuabile specularmente<sup>377</sup>. In tal caso, anche se per vie diverse, la ricerca di valori universali finisce per condurre a carenze omologhe a quelle dell'olismo: sia che si parli di un *holon* cui tutti apparteniamo, oppure di un'"essenza umana" che sarebbe di tutti e a tutti conoscibile nei suoi contenuti sostanziali, sempre noi presupponiamo un contenuto di verità dato. Il quale, però, è difficilmente comprovabile dall'esperienza.

Vi è tuttavia anche un'altra possibilità ed è lo stesso Putnam a fornirci un indizio in questa direzione. Per Dewey come per Putnam la conoscenza teoretica così come quella etica sono il risultato di un processo intersoggettivo<sup>378</sup>. Quanto va salvaguardato non sarebbero quindi tanto i contenuti di un'essenza umana data, quanto piuttosto le condizioni dell'interazione. Il pragmatismo non compie questo passo – che ai suoi occhi potrebbe sembrare come un tradimento nei confronti della priorità della prassi – ma non mancano le indicazioni che ci portano a pensare che il problema posto acutamente dal loro approccio (ossia la necessità di un universalismo etico senza metafisica) possa trovare soluzione solo tramite la costruzione di un nuovo paradigma.

---

<sup>377</sup> Il tentativo di individuare un'antropologia filosofica come *philosophia prima* senza con questo ricadere nella metafisica è effettuato da Ernst Tugendhat (2007, p. 34 sgg.). A tale scopo, Tugendhat ricorre, pur con qualche oscillazione, a una definizione non oggettiva, ma cognitiva dell'essenza umana. In altri termini, l'essenza dell'uomo è data non tanto da caratteristiche materiali o spirituali (bisogni o virtù) facenti riferimento a una certa idea sostanziale della vita buona, bensì dalla specificità dei processi conoscitivi della mente umana. Nella misura in cui Tugendhat rinuncia tuttavia al passaggio a una definizione apertamente trascendentale della peculiarità umana, anche la sua posizione non risulta del tutto immune da assonanze metafisico-sostanzialistiche.

<sup>378</sup> Putnam (1994), p. 171 sg.

### 3.1.3. L'individualismo universalistico nell'epoca della globalizzazione: la ripresa del progetto della "repubblica universale"

Nel capitolo dedicato all'individualismo universalistico<sup>379</sup> è stato messo in luce come gli autori facenti riferimento a questo paradigma abbiano formulato, per la prima volta nel panorama delle teorie dell'ordine, i presupposti categoriali di un'idea di ordine globale incentrato sull'individuo e non su una qualche idea di totalità preriflessiva. Per un verso la centralità dell'individualità permetteva, in un modo fino ad allora sconosciuto, di valutare le istituzioni di potere esistenti alla luce della superiore normatività dei diritti umani, così come di mettere a fuoco la fondamentale importanza degli interessi e della razionalità soggettivi. D'altro canto tale centralità rappresentava però anche il limite del paradigma: nella misura in cui il progetto inclusivo dell'ordine universale è modellato sull'integrità della soggettività, esso ne fa anche proprie le caratteristiche di unità e omogeneità interna. Detto in altri termini, il ruolo centrale concesso alle categorie della soggettività, una e indivisibile, implica che pure la struttura istituzionale giuridico-politica, forgiata a sua immagine e somiglianza, presenti la medesima unità e indivisibilità. La conseguente affinità con l'idea di sovranità viene elaborata, attraverso la storia del paradigma individualistico-olistico, trasferendone progressivamente gli attributi dal singolo stato nella sua particolarità alla visione, sempre presente sullo sfondo, di uno stato universale.

Uno dei problemi più gravi di tale concezione consiste nella sua sostanziale chiusura, concettuale prima ancora che politica o giuridica, rispetto all'ipotesi dell'articolazione multilivellare di un sistema internazionale non gerarchico. Il *deficit*, già grave al momento della formulazione del paradigma, si è fatto ancor più evidente di recente, di fronte ai nuovi sviluppi del diritto pubblico nazionale e internazionale<sup>380</sup>. Qui di seguito verrà dapprima preso in esame il più significativo tentativo prodotto negli ultimi decenni di "aggiornare" le categorie individualistico-universalistiche senza con questo abbandonarne la struttura concettuale di fondo (3.1.3.1.). In un secondo momento si vedrà come, sempre nel contesto della ripresa del paradigma kantiano, si sia sviluppato un approccio tale da indicare un percorso al di là delle strettorie del paradigma (3.1.3.2.).

#### 3.1.3.1. La ripresa del progetto kantiano nell'epoca della globalizzazione

Nell'ultimo anno del millennio da poco trascorso Otfried Höffe, prestigioso esponente della filosofia morale e politica di scuola tedesca, pubblica un voluminoso studio dedicato alla *Democrazia nell'epoca della globalizzazione*<sup>381</sup>. Scopo del lavoro è la conciliazione del progetto kantiano con gli sviluppi più recenti in campo politico e giuridico. Come si è visto in precedenza, uno dei problemi irrisolti della visione kantiana dell'ordine internazionale consiste nel latente conflitto tra l'idea di un *Völkerbund*, di tipo più tradizionalmente giusinternazionalistico e al massimo confederale, e la visione di una *Weltrepublik* invece esplicitamente proiettata verso la creazione di un federalismo globale. Nel presente studio si è ipotizzato che tale conflitto faccia capo a un irrisolto problema concettuale insito nel

<sup>379</sup> V. cap. 2.3.

<sup>380</sup> Si pensi a tutto quell'ambito di istituzioni e norme che si collocano tra gli stati nazionali non più pienamente sovrani, nonché alle organizzazioni internazionali, lungi dal poter essere interpretate come organi di uno stato globale.

<sup>381</sup> Per una presentazione sintetica delle tesi poi riprese con maggiore ampiezza nel volume, v. Höffe (1998).

paradigma stesso<sup>382</sup>. Höffe sceglie invece il percorso opposto e, facendo sostanzialmente propria l'epistemologia dell'individualismo universalistico in generale e di Kant in particolare, propone la possibile integrazione di *Völkerbund* e *Weltrepublik* nell'ipotesi di una «repubblica universale sussidiaria e federale»<sup>383</sup>.

Secondo tradizione, Höffe definisce il diritto come un insieme di «regole autorizzate e rivolte all'interesse pubblico»<sup>384</sup>. Poco sorprendente è anche la precisazione secondo cui quanto contraddistingue il diritto rispetto ad altre norme è il suo carattere coattivo<sup>385</sup>. È proprio su questa precisazione, tuttavia, che si innesta la continuità del filosofo tedesco rispetto ai classici dell'individualismo e a Kant in particolare. Se il diritto infatti si impone ai membri della collettività politica e giuridica come norma coattiva, sorge in prospettiva classicamente giusnaturalistica, oltre alla domanda su quale sia la ragione che giustifica in senso concreto la collettività ad agire in tal modo, soprattutto la questione relativa al criterio prescrittivo che l'autorizza a imporre regole limitanti la libertà dei singoli. Appartenente al classico repertorio dell'individualismo è anche la risposta che Höffe dà a tale questione:

Evidentemente sono giustificate quelle limitazioni della libertà che ciascuno può approvare. Secondo il principio per cui *volenti non fit iniuria* una coazione liberamente scelta è legittima.<sup>386</sup>

Kantianamente, anche per Höffe una norma coattiva è dunque legittima quando gli individui coinvolti – *tutti* gli individui, precisa l'autore, in qualche modo soggetti alla norma<sup>387</sup> – danno il loro consenso. Ne consegue la critica di ogni concezione che faccia olisticamente precedere la comunità agli individui che la costituiscono:

Sebbene le regole abbiano carattere collettivo, alla loro base non vi è alcuna comunità o società ipostatizzata, nessuna entità che esista indipendentemente dai singoli e sia loro preordinata.<sup>388</sup>

Il principio fondamentale secondo cui una norma giuridica va considerata legittima solo quando è approvata dagli individui coinvolti ha due importanti conseguenze. Innanzitutto essa implica la necessità della partecipazione democratica nel senso che solo la democrazia può garantire le procedure necessarie alla legittimazione. La seconda conseguenza tratta da Höffe mostra invece come la sua concezione sia vicina alle origini del paradigma individualistico-universalistico molto più di quanto non lo siano altre recenti riprese del progetto kantiano all'interno di un diverso contesto paradigmatico<sup>389</sup>. Per Habermas e per gli autori che ne condividono i presupposti concettuali è infatti l'interazione democratica stessa, nel suo bilanciamento tra concreta prassi deliberativa e inclusività normativa, a fornire l'unica base necessaria di legittimazione per il sistema politico-giuridico, senza che vi sia alcun presupposto contrattualistico come preconditione della prassi stessa. Al contrario per Höffe non si può pensare alcuna interazione senza fare prima riferimento alle individualità originarie sulle quali essa poggia<sup>390</sup>. In esplicita polemica contro i sostenitori delle teorie dell'intersoggettività, Höffe sottolinea che «chi non rispetta i diritti umani, così come l'integrità fisica e la vita, non meno che la libertà di opinione e il diritto alla

<sup>382</sup> V. cap. 2.3.3.2.

<sup>383</sup> Höffe (2002a), p. 229 sgg.

<sup>384</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 40 sgg.

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

<sup>388</sup> *Ibi*, p. 59.

<sup>389</sup> V. cap. 3.2.3.

<sup>390</sup> Per una critica della teoria della democrazia di Höffe v. Forst (2002), p. 189 sgg.

codeterminazione, non è in grado di intrattenere discorsi col suo avversario»<sup>391</sup>. In quest'ottica, il rispetto per l'altro non è *intrinseco alla comunicazione*, bensì la deve *precedere*: detto altrimenti, è la comunicazione che si fonda sugli individui, non il processo di individuazione sulla comunicazione. Pertanto, qualsivoglia legittimazione del potere non può basarsi direttamente sull'interazione, ma deve richiamarsi all'individualità che ne costituisce la struttura ontologica originaria.

Nell'ottica di Höffe, pertanto, la prassi democratica ha bisogno di fondarsi su un atto originario che, tutelando i diritti fondamentali degli individui, sancisce il passaggio alla condizione sociale.

Il modello di ogni vincolo liberamente autoimposto – scrive Höffe – è nel contratto. La legittimazione politica va dunque ricondotta a un contratto speciale, a un contratto originario fondante diritto e stato, a un protocontratto politico.<sup>392</sup>

Il contratto, che ovviamente non ha carattere storico, bensì solo «virtuale»<sup>393</sup>, consente all'uomo di uscire dallo stato di natura. Questo è contraddistinto – sempre in via di ipotesi razionale – da quattro peculiarità: la presenza di una pluralità di esseri umani, la limitatezza del territorio, l'esistenza di condizioni di libertà negativa (ovvero l'assenza di costrizioni imposte alla libertà di azione individuale), la mancanza di rapporti politici (ossia l'esistenza di relazioni intersoggettive di tipo solo personale)<sup>394</sup>. Tutti gli esseri umani viventi in tale stato di natura hanno interessi trascendentali comuni, i quali li spingono, sulla base di considerazioni razionali, a stipulare il contratto originario che sancisce l'uscita dallo *status naturae*<sup>395</sup>.

L'interesse trascendentale che ogni essere umano possiede per il mero fatto di essere libero e razionale consiste nella garanzia che gli siano salvaguardate le «condizioni generali dell'azione» (*conditions of agency*), le quali «sono irrinunciabili sia per lo sviluppo e il possesso di normali interessi, sia per il loro perseguimento»<sup>396</sup>. In altri termini, la garanzia delle *conditions of agency* (*Bedingungen menschlichen Handelns*) può essere vista come un interesse trascendentale nella misura in cui rappresenta la condizione della formulazione e del raggiungimento di tutti quegli interessi concreti che conosciamo dalla prassi quotidiana. Una volta data la definizione di «interesse trascendentale comune», il contratto originario prende dunque la forma di uno «scambio trascendentale» in quanto prevede un accordo in cui tutti gli individui coinvolti accettano una rinuncia in cambio della tutela per tutti e ciascuno di quanto è stato specificato quale interesse primario e comune. In concreto, il contratto fondante stato e diritto consta della libera accettazione, da parte dei singoli, di porre limiti alla loro libertà affinché in tal modo vengano garantite a tutti le condizioni generali dell'azione<sup>397</sup>.

Pur richiamandosi esplicitamente alla tradizione kantiana, il contrattualismo di Höffe se ne differenzia per due ordini di ragioni. Innanzitutto la concezione del contratto formulata da Höffe intende le strutture politiche e culturali, da questo create, essenzialmente come risultato di una coazione esterna e dell'imposizione di un limite<sup>398</sup>. In tal senso la sua impostazione rimane legata a un'idea «minimalistica» di contratto sociale, nella quale questo si origina dalla mera condivisione del vantaggio singolo. Non così in Kant, dove il contratto sociale, essendo il risultato di un'esigenza *morale* identica in tutti gli esseri razionali, possiede già *in sé*

<sup>391</sup> Höffe (2002a), p. 47. Per un confronto con la teoria dei diritti umani di Höffe cfr. Chwaszcza (2002).

<sup>392</sup> Höffe (2002a), p. 48.

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 52 sg.

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 53 sgg.

<sup>398</sup> Habermas (1990), p. 71 sgg.

quell'elemento di universalità che supera la sola garanzia della potenziale realizzazione dei diversi interessi particolari. L'esigenza di autonomia, fondamentale nell'universalismo morale di Kant, si perde nell'idea di «giustizia politica» di Höffe<sup>399</sup>. Per un secondo aspetto il contrattualismo di Höffe non risale però solo a monte di Kant, bensì riprende addirittura una concezione, il cui abbandono aveva contraddistinto il passaggio dal giusnaturalismo medioevale a quello moderno. Infatti, mentre il giusnaturalismo moderno prevede un solo patto, il *pactum unionis*, col quale si fondano al contempo sia la società civile sia il potere pubblico<sup>400</sup>, Höffe ritorna alla più antica distinzione tra due livelli del patto (*pactum societatis* e *pactum subiectionis*): un primo contratto che fonda la società sui diritti fondamentali, un secondo che invece istituisce l'autorità coattiva del diritto<sup>401</sup>.

Una volta discussa la fondazione della condizione sociale, politica e giuridica, Höffe passa ad analizzare se tale condizione possa essere estesa a livello globale. Riducendo al nocciolo il ragionamento, l'autore afferma che «per garantire le condizioni dell'azione collettiva c'è bisogno di uno stato mondiale democratico: una repubblica universale (*Weltrepublik*)»<sup>402</sup>. Ovvero, dal momento che la globalizzazione rischia di mettere a repentaglio la libertà di azione degli attori internazionali (degli stati), è necessario che tale libertà sia garantita da un patto giusto e inclusivo. Non è però questa l'unica ragione a favore della creazione di una *Weltrepublik*. Non è cioè solo – e nemmeno primariamente – lo stato a dover veder garantita la salvaguardia dei suoi interessi trascendentali. I primi beneficiari dell'estensione del contratto originario a livello universale sono e devono essere – nel pieno rispetto del canone del paradigma individualistico – i singoli esseri umani:

[...] i tre livelli della giustizia politica sono validi universalmente: sia che si tratti di individui o di gruppi, di istituzioni o anche di stati singoli – sempre quando esseri umani entrano in contatto tra loro arbitrio e violenza devono essere sostituiti da regole (“precepto giuridico universale”), le regole devono essere affidate a poteri pubblici (“precepto statale universale”) e i poteri devono assumere la forma di una democrazia qualificata (“precepto democratico universale”). Nella sostanza, questo triplice compito viene assunto per individui, gruppi e istituzioni già dallo stato singolo. Poiché però questo esiste in forma plurale e viene inoltre eroso dall'esterno, è necessaria un'estrapolazione. Oltre alle singole democrazie, eventualmente anche al loro posto, c'è bisogno di un ordine mondiale costituito democraticamente, di una democrazia mondiale o di una repubblica universale.<sup>403</sup>

Diritto, ordine pubblico e democrazia non sono cioè valori da realizzare solo all'interno della singola collettività politica, bensì vanno estesi in ambito globale. Il risultato di tale estensione è la *Weltrepublik*<sup>404</sup>.

La *Weltrepublik* si compone di collettività politiche (stati) e di individui intesi nella loro dimensione globale<sup>405</sup>. A causa di questa duplice natura, la «federazione universale» nasce, nella visione di Höffe, da un duplice contratto, dando così origine anche a una doppia legittimazione<sup>406</sup>. Il primo – il «contratto sociale giusinternazionalista» – viene stipulato tra gli stati ed ha il compito di superare la condizione di *status naturae* nei loro rapporti reciproci; il

<sup>399</sup> V. Höffe (1987).

<sup>400</sup> Bobbio (1979), p. 63 sgg.

<sup>401</sup> Höffe (2002a), p. 63.

<sup>402</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>403</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>404</sup> *Ivi*, p. 422. Per una critica della tesi di Höffe secondo cui la *Weltrepublik* sarebbe già nell'interpretazione di Kant un dovere morale cfr. Kohler (2002).

<sup>405</sup> L'analogia tra stati e individui si basa, secondo Höffe, sul fatto che anche i primi sono «soggetti capaci di decidere e di agire» i quali, in assenza di diritto, si comportano come «individui naturali» (Höffe, 1998, p. 207 sgg.).

<sup>406</sup> Höffe (2002a), p. 308 sgg.

secondo – il «contratto sociale cosmopolitico» – è invece stipulato dall’insieme globale degli esseri umani, che divengono in tal modo «cittadini del mondo», chiamati a esercitare specifiche virtù, in qualche modo analoghe a quelle del cittadino dello stato repubblicano<sup>407</sup>. Höffe insiste sulla natura federale e sussidiaria<sup>408</sup> della sua *Weltrepublik*, sul suo rifiuto di qualsiasi richiamo a una sorta di «Leviatano globale»<sup>409</sup>, sul mantenimento delle fondamentali funzioni dei singoli stati pur se in un contesto più ampio<sup>410</sup>. Ciò nonostante, la *Weltrepublik* qui delineata è a tutti gli effetti una collettività politica, un’entità a suo modo unitaria, fondata su uno specifico *pactum societatis*, la cui legittimazione è in ogni senso sovrapponibile (in quanto diretta, ovvero non derivata) a quella che viene a determinarsi nelle singole collettività politiche. La repubblica universale non è quindi una struttura giuridico-istituzionale di carattere sovrastatale, basata su un complesso sistema di vincoli reciproci, di poteri “deboli” e tuttavia autorevoli, di priorità normative non fondate su un’indiscussa sovranità, di legittimazioni tenui radicate non secondariamente nei processi democratici delle unità nazionali o sovranazionali che la costituiscono. Piuttosto, essa è un vero e proprio stato, anche se *sui generis*. A favore di questa interpretazione può essere addotta innanzitutto la traduzione dell’esigenza di un potere pubblico di portata globale in quello che Höffe chiama «precetto statale universale»<sup>411</sup>. Già da questa precisazione risulta evidente come nella visione prospettata dal filosofo tedesco l’unica articolazione normativamente compiuta del diritto pubblico coincide con lo stato. Nella stessa direzione va il fatto che egli parli senza remore di un «popolo [*Staatsvolk*]» della repubblica universale e si dilunghi nella disamina del suo possibile regime parlamentare, arrivando a prospettare sullo scenario globale soluzioni istituzionali di doppia legittimazione ispirate al bicameralismo federale di Stati Uniti e Germania, o all’architettura sovranazionale dell’Unione Europea<sup>412</sup>. Infine, seppure con molti *distinguo*, la *Weltrepublik* è descritta come una realtà politica, giuridica e istituzionale strutturata verticalmente:

Rafforzata dai principi della democrazia e del federalismo, si origina dalla scala delle competenze organizzata in forma sussidiaria una divisione verticale dei poteri. Costruita dal basso verso l’alto e non viceversa, la repubblica universale si contraddistingue per una statalità a più livelli.<sup>413</sup>

In sintesi, il diritto pubblico cosmopolitico non può quindi che assumere per Höffe forma *statale*, ossia, secondo i dettami della statalità moderna, deve essere organizzato in forma *unitaria* e *verticale*. L’idea di uno stato globale come unica possibile risposta all’esigenza di ordine internazionale pone tuttavia una serie di problemi<sup>414</sup>:

a) innanzitutto lo stato globale sembra lungi dal poter essere realizzato. Gli stessi sviluppi recenti nel senso di una “costituzionalizzazione” del diritto internazionale, più che non segnare la traslazione della statalità verso l’orizzonte globale<sup>415</sup>, sembrano configurare una diversa ipotesi di organizzazione del diritto pubblico – di carattere “post-statale” o “sovra-statale” – al di là delle frontiere degli stati nazionali, delle loro relazioni *vis-à-vis* e della stessa idea di “stato” come era stata formulata nella modernità.

<sup>407</sup> *Ivi*, p. 335 sgg.

<sup>408</sup> Sul concetto di sussidiarietà in Höffe cfr. Gosepath (2002).

<sup>409</sup> Höffe (2002a), p. 315 sgg.

<sup>410</sup> *Ivi*, p. 292 sgg.

<sup>411</sup> Scettico rispetto alla fondatezza di un tale «precetto» Hinsch (2002).

<sup>412</sup> Höffe (2002a), p. 310 sgg.

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 425.

<sup>414</sup> Su alcuni di questi problemi Höffe prende posizione in Höffe (2002b).

<sup>415</sup> Höffe (2002a), p. 429 sgg.

b) L'interpretazione del diritto pubblico sovrastatale alla luce delle categorie della statalità non consente di cogliere adeguatamente i fenomeni nuovi che contraddistinguono la sfera giuridica, tra i quali la sua progressiva deformalizzazione e frammentazione.

c) L'organizzazione unitaria e verticale del potere pubblico in forma statale perde, almeno in parte consistente, il suo carattere minaccioso solo nel momento in cui le sue istituzioni sono soggette a un'adeguata legittimazione democratica. Le difficoltà, non solo marginali ed episodiche, con cui si confronta la legittimazione democratica di un potere pubblico globale, dovrebbero pertanto suggerire grande cautela nel salutare con favore un tale sviluppo, sia pur solo nella forma ottativa della prescrizione normativa<sup>416</sup>.

d) La costituzione di unità verticali e gerarchiche tende sempre a soffocare le particolarità<sup>417</sup>. A causa delle grandi differenze tra le forme di vita a livello globale non è ragionevole auspicare più che una base minima su cui realizzare la convivenza universale – una base ben più tenue, in ogni caso, di quella che dovrebbe necessariamente accompagnare uno stato globale<sup>418</sup>.

e) Infine è necessario chiedersi se, per realizzare un ordine giusto e pacifico a livello internazionale, sia veramente necessario ricorrere alla costituzione di uno «stato universale»<sup>419</sup>. Solidi argomenti depongono infatti a favore della tesi secondo cui un «ordine globale della sovrastatalità complementare» possa svolgere molte delle funzioni individuate da Höffe senza suscitare tutte le irritazioni connesse con la prospettiva di una *Weltrepublik*<sup>420</sup>.

Il progetto di Höffe ha il merito di affrontare la questione dell'ordine internazionale proponendo una soluzione precisa e articolata. Dalla grande tradizione dell'individualismo moderno esso deriva la sua forza visionaria e carica morale. Dei problemi che avevamo visto emergere nella trattazione del paradigma individualistico-universalistico nessuno è però qui stato risolto in modo soddisfacente. La chiarezza che contraddistingue Höffe rispetto ai suoi grandi predecessori Kant e Kelsen accentua anzi, per certi versi, le carenze. Se per Kant la *Weltrepublik* poteva anche essere intesa in senso regolativo e in Kelsen gli scarni riferimenti allo «stato globale» quale fine da raggiungere lasciavano il passo a un progetto giusinternazionalista il quale poteva lasciar intravedere anche un esito post-statale, in Höffe la deriva statalista insita nell'apparato categoriale del paradigma non lascia adito a dubbi e si mostra in tutta la sua ambiguità. Come l'individuo, da cui prende le mosse la costruzione contrattualistica, è uno e in sé coerente, così l'ordine a qualsiasi livello non può che essere unitario e verticale. L'individuo razionale del paradigma della modernità è sovrano di sé; analogamente, la *Weltrepublik* è sovrana e garante dell'ordine globale. Inquieto di fronte ai processi di sfaldamento innescati dalla globalizzazione, il macroantropo del soggettivismo, invece di riflettere sui limiti della propria identità, forgia sull'immagine di questa l'ordine dell'intero mondo.

### 3.1.3.2. Oltre i paradigmi storici III: verso un ordine post-statale

<sup>416</sup> Preuß (2002).

<sup>417</sup> Ben più evidente che in Höffe è la tentazione del «Leviatano globale» in altri autori, che peraltro si collocano sulla linea argomentativa da lui individuata. V. Horn (2002).

<sup>418</sup> Critico in merito al «diritto degli stati alla differenza» è invece Jean-Christophe Merle (2002).

<sup>419</sup> Matthias Lutz-Bachmann (2002) sottolinea l'importanza dell'integrazione continentale quale garanzia della pace.

<sup>420</sup> Steiger (2003). In direzione analoga va anche l'argomentazione di Georg Lohmann (2002).

Nella proposta di Höffe, più che non in quelle dei suoi predecessori Kant o Kelsen, i fattori essenziali dell'idea di ordine elaborati nel corso dei secoli nell'ambito del paradigma della modernità – in particolare il principio della legittimazione democratica del potere e quello della priorità dell'ordine massimamente inclusivo rispetto a quelli particolari – diventano elementi di una teoria complessiva, organica e sistematica. Proprio raggiungendo l'apogeo della sua sistematicità, la visione moderna dell'ordine rende però anche tanto più palesi le sue insufficienze concettuali, normative e pratiche. La pretesa di Höffe di presentare tale visione in forma articolata e compiuta ne mostra dunque per un verso la grande ambizione, per l'altro la difficoltà nel soddisfare le aspettative.

Il giudizio sostanzialmente cauto, se non scettico, che deve essere dato in merito alle potenzialità del costruito concettuale del paradigma individualistico-universalistico nell'affrontare le sfide contemporanee non può però indurci a considerare obsoleti anche i fattori di cui esso si compone. Non è cioè detto che le istanze normative formulate nell'alveo del paradigma della modernità perdano di attualità per il solo fatto che l'impalcatura concettuale che li ha inizialmente sorretti sia eventualmente divenuta desueta. In altri termini, la domanda che dobbiamo ora porci è se le esigenze di controllo democratico e universalismo possano sopravvivere anche al di fuori e al di là dell'impianto soggettivistico della modernità. Pur rimanendo lungi dal rivoluzionarne il paradigma, alcune indicazioni su come le istanze normative della modernità possano sopravvivere anche oltre la rigida sistematica soggettivistica ci vengono dall'opera di Norberto Bobbio. Indubbiamente sarebbe un'indebita forzatura dell'autore se si affermasse che Bobbio si colloca oltre il guado del paradigma della modernità. Sotto l'aspetto sia epistemologico, sia etico, sia politico, egli non solo ne è stato parte integrante, ma ha anche contribuito in modo decisivo a chiarirne la natura e a difenderne i contenuti. È piuttosto l'intento non-sistematico – se non addirittura antisistematico – di Bobbio ad aprire spiragli per ulteriori sviluppi.

Come già è stato accennato, il principale problema insito nella sistematizzazione dell'idea di ordine del paradigma della modernità consiste nel fatto che la superiorità dell'ordinamento universale e l'esigenza della legittimazione democratica del potere pubblico vengono fatte cortocircuitare in una struttura organica fondata sull'ontologia soggettivistica. L'esito, più o meno scontato, coincide con la costruzione alquanto forzata di uno "stato globale". L'alternativa può dunque essere cercata in una concezione che libera tali esigenze dai vincoli sistematici e pertanto anche dalle loro eventuali forzature. Bobbio dà voce all'ipotesi di un "soggettivismo oltre la scolastica soggettivistica" essenzialmente concentrandosi sulle proposte concrete dei massimi autori del paradigma della modernità – Kant e Kelsen – e lasciando invece relativamente in secondo piano il loro impianto sistematico.

Per quanto concerne le condizioni dell'ordine internazionale, Bobbio sottolinea che, perché un qualsiasi conflitto possa essere superato in modo stabile senza che tale superamento implichi l'annichilimento o l'asservimento di una delle due parti, è necessario «l'intervento di un Terzo o sopra o in mezzo o contro i due rivali [, ...] un Terzo cui le parti si affidino e si pieghino»<sup>421</sup>. In altri termini, perché possano consolidarsi le regole di un confronto non violento anche oltre le frontiere dei singoli stati è necessaria «la costituzione di un potere comune, quello che secondo Hobbes e i contrattualisti permette il passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Un potere comune al di sopra delle parti richiede la presenza di un Terzo, presuppone quindi il passaggio da una situazione di terzo escluso a una situazione di terzo incluso»<sup>422</sup>. È questo il nocciolo dell'idea di «pacifismo giuridico» che Bobbio pone al

<sup>421</sup> Bobbio (1989), p. 217. Sulla figura del "Terzo" in politica, v. Portinaro (1986).

<sup>422</sup> Bobbio (1989), p. 192.

centro della sua visione di ordine internazionale. Tra le varie forme di pacifismo, «politico, sociale, economico, morale, religioso, ecc. – scrive Bobbio – il pacifismo giuridico è quello che ritiene essere la guerra effetto di uno stato senza diritto, di uno stato cioè in cui non esistono norme efficaci per la regolazione dei conflitti»<sup>423</sup>. Sebbene anche in Bobbio non manchi il riferimento allo «stato universale», definito come «fine ultimo» del pacifismo giuridico<sup>424</sup>, tale prospettiva – al contrario che nel caso di Höffe – appare lontana e non centrale per il suo discorso. Fondamentale per un ordine internazionale è invece qui non tanto la dimensione politica, bensì l'esistenza di regole che peraltro, per essere effettive, necessitano di un sistema flessibile di Corti e di poteri più o meno “forti” in grado di dare concretezza al principio *pacta sunt servanda*. Se paragonato con la tradizione del federalismo universalista Bobbio, benché non caldeggi *expressis verbis* il passaggio dalla prospettiva di un ordine universale in quanto garantito da una sorta di *super-stato* a quella di un ordinamento *sovrastatale*, tuttavia sposta esplicitamente – e realisticamente – l'attenzione dal primo al secondo. In secondo luogo, pur riprendendo da Kelsen la proposta del pacifismo giuridico, la modifica tramite l'abbandono della preoccupazione quasi ossessiva per l'ordine gerarchico delle fonti del diritto e pertanto rescindendo il cordone ombelicale che, nel suo grande predecessore, portava attraverso la gnoseologia neokantiana a ritroso fino alla classica ontologia soggettivistica.

Per Bobbio – classico esponente, in questo, dell'individualismo contrattualistico – il potere del Terzo, ossia il potere pubblico che deve garantire il rispetto delle regole, va adeguatamente legittimato da parte degli individui che gli sono soggetti. Contro l'idea «discendente» del potere, secondo cui questo emana dall'autorità istituita e va a cadere su coloro che debbono rispettare le norme, va difesa fermamente la visione di un potere «ascendente»<sup>425</sup>, ovvero emanante dai cittadini, non solo nell'ambito delle singole collettività politiche, bensì anche a livello globale. A giudizio di Bobbio sussiste infatti un inscindibile legame tra la pace, la tutela dei diritti umani (ossia di quei diritti che vanno riconosciuti a ogni essere umano in quanto tale), il consolidarsi di un diritto cosmopolitico (quel diritto cioè, per cui «ogni individuo è [...] elevato a soggetto potenziale della comunità internazionale»<sup>426</sup>) e la democrazia. Tutte queste idee – siano esse visioni della società, concezioni del diritto o forme di governo – respingono infatti un approccio organicistico all'interpretazione dell'interazione umana e collocano il baricentro della politica e del diritto nell'individualità<sup>427</sup>. Il monito all'autonomia, ripreso da Rousseau e formulato da Kant senza più limiti spaziali, è dunque fatto proprio da Bobbio non meno che da Höffe. In Bobbio esso però non si traduce in un'ipotesi di configurazione istituzionale di un improbabile stato universale, bensì mantiene le caratteristiche più consone di un principio generale da adattare ai diversi contesti della vita sociale e politica. In tal modo esso mantiene la flessibilità necessaria per poter essere applicato anche a un potere pubblico oltre le frontiere dello stato, il quale quasi inevitabilmente acquisirà caratteristiche peculiari e atipiche.

Nella prospettiva aperta da Bobbio si può così vedere come le esigenze poste dall'individualismo – cosmopolitismo e legittimazione del potere pubblico – vengano liberate dal peso sistematico dell'idea di uno “stato universale”, tanto problematica in Höffe, proprio nella misura in cui vengono sganciate dall'ontologia del paradigma individualistico. Le esigenze rimangono cioè vivissime, ma sono riconosciute nella flessibilità della loro possibile relaxazione, oltre il rigore scolastico di un individualismo universalistico assediato dalla

<sup>423</sup> Ivi, p. 132 sg.

<sup>424</sup> Ivi, p. 135.

<sup>425</sup> Sui concetti «discendente» e «ascendente» del potere in ambito costituzionale, v. Dogliani (1994).

<sup>426</sup> Bobbio (1990), p. 118.

<sup>427</sup> Ivi, p. 116 sgg., 124 sgg.

critica. Nel momento in cui l'individuo concreto non è più un precipitato della soggettività, che nella forma del *cogito ergo sum* cartesiano o dell'*ich denke* kantiano fissa i confini della conoscenza e del mondo stesso, non è più un accidente della sostanza macroantropomorfica, bensì è visto come un titolare di bisogni, interessi, diritti e ragione pienamente inserito nella realtà sociale – in questo preciso momento si apre la possibilità che esso venga pragmaticamente compreso nella pluralità del suo essere-nel-mondo.

### 3.2. Il superamento dei paradigmi classici, ovvero le concezioni post-unitarie dell'ordine

Nei paradigmi classici l'idea di ordine ha preso configurazioni profondamente distinte: dalle forme antiche di organizzazione politica prestatale allo stato nazionale, dal gruppo culturalmente omogeneo più o meno ampio al progetto di una federazione universale, dalla comunità potenzialmente globale guidata dal messaggio di fede all'umanità resa coesa da una socievolezza condivisa. Pur nella loro diversità queste forme, prese in esame nei capitoli precedenti, sono tutte contraddistinte da un elemento comune: l'ordine, a prescindere dalle realtà in cui esso prende corpo, è sempre caratterizzato da una struttura unitaria. In altri termini, le regole su cui esso si basa formano un sistema compatto, organizzato gerarchicamente, nel quale è chiaro (o va comunque chiarito) quale sia la regola superiore e quale quella inferiore, ragion per cui eventuali discordanze vengono superate con riferimento alla rispettiva posizione gerarchica delle norme in questione. A questo principio generale si richiamano le *poleis* e gli imperi antichi non meno dello stato moderno, i fautori di un'egemonia neo-imperiale tanto quanto i sostenitori della *Weltrepublik*, coloro che credono in un ordine universale a base religiosa così come quelli che si appellano al diritto di natura meramente razionale vigente per ogni essere umano.

Negli ultimi decenni tuttavia – con qualche rara anticipazione nei secoli precedenti – sono sorte nuove concezioni dell'ordine, secondo le quali si ritiene che questo sia conciliabile con una realtà normativa plurale, poliarchica e multilivellare, anzi che ne possa essere visto come il risultato. In tali concezioni la rinuncia alla struttura unitaria e alla gerarchia non si accompagna – se non in poche eccezioni – all'abbandono della convinzione che l'ordine sia la base della convivenza sociale. Piuttosto l'ordine è concepito in modo da poter consentire conflitti normativi da risolvere per via non autoritativa, bensì interattiva o, nei casi più ambiziosi, dialogica. Al tempo stesso la norma perde il suo valore assoluto e si arricchisce di sfaccettature<sup>428</sup> prima considerate in contraddizione con la pretesa stessa di formulare regole giuridiche valide. Attraverso tale reinterpretazione il diritto prende atto del mutamento dei tempi e si sforza di darsi strumenti meglio in grado di affrontare le sollecitazioni recentemente provenienti dalla realtà sociale, politica ed economica.

La riflessione sulle possibili alternative alla concezione unitaria dell'ordine approda a tre soluzioni principali, ciascuna delle quali facente riferimento a una specifica rivoluzione concettuale. Si comincerà l'analisi dalle concezioni ispirate alla teoria dei sistemi e alla frammentazione del sistema giuridico da questa descritta. Due sono le conseguenze dell'applicazione della teoria dei sistemi all'idea di ordine. Innanzitutto viene diagnosticato il consolidarsi, in seguito della frammentazione della società, di una pluralità di ordinamenti paralleli, autoreferenziali e globali. Secondariamente, dal momento che nella pluralità orizzontale dei sistemi l'ordinamento pubblico non è più destinato *ex natura* a prevalere gerarchicamente sulla dimensione privatistica, si postula – o, come preferirebbero dire gli autori, si rileva – l'esistenza di un diritto privato transnazionale autarchico, ossia non più soggetto al primato del diritto pubblico, sia esso nazionale o internazionale. Come risultato dell'adozione dei principi epistemologici della teoria dei sistemi viene così articolata, per la prima volta nella storia, un'idea di ordine basato sulla priorità degli attori privati, non tenuti ad assoggettarsi a un presunto interesse condiviso nazionale o universale. Il tentativo fallito, tra Sette- e Ottocento, di una rivoluzione paradigmatica che conducesse al consolidamento di

<sup>428</sup> Si pensi alla rinascita della *lex mercatoria*, al crescente ricorso alla *soft law*, al consolidarsi di una *global administrative law*, al diritto sovranazionale e all'estendersi delle competenze del diritto pubblico internazionale quale *corpus* normativo della «comunità internazionale».

una teoria dell'ordine centrato sull'individuo ed esclusivamente privatistica, globale ma non universale, viene portato a compimento nel quadro di una *lex mercatoria* rivista nell'ottica sistemica e corretta sull'onda della globalizzazione (3.2.1.). In un secondo passo si vedrà come la critica postmoderna del paradigma della modernità abbia condotto per un verso a denunciare le tendenze oppressive dell'idea unitaria di ordine sua propria – e in particolare della sua contemporanea versione imperiale –, per l'altro a provare diverse alternative di “ordini deboli”, di sistemi normativi collocati cioè al di là della pretesa di possedere validità dimostrabile, compiuta coerenza o universalità (3.2.2.). Infine si passerà a presentare quello, tra i paradigmi post-unitari, che più si mantiene fedele alla promessa di emancipazione della modernità. Rifacendosi alla teoria intersoggettiva della società, il paradigma comunicativo delinea un'ipotesi di ordine la quale, pur conservando la pretesa di validità, universalità, normatività e legittimità che aveva contraddistinto il paradigma della modernità, adatta la tutela dei diritti individuali al mutato contesto sociale e teorico. La promessa di emancipazione individuale che aveva rappresentato il lume della modernità si rigenera qui nel linguaggio dell'intersoggettività (3.2.3.).

### 3.2.1. Crisi dell'ordinamento pubblico e integrazione economica globale: ripresa e completamento del paradigma individualistico-particolaristico nell'ottica del paradigma della pluralità sistemica

In un capitolo precedente<sup>429</sup> si è messo in rilievo come il tentativo di consolidare un nuovo paradigma dell'ordine basato sull'interazione potenzialmente globale di attori economici e sulla priorità della dimensione privata su quella pubblica – tentativo che coincise, nella sua formulazione più compiuta, con la teoria sette- e ottocentesca del libero commercio – non fu coronato, almeno fino alla Seconda Guerra Mondiale, da successo. In altri termini, la rivoluzione paradigmatica volta ad imporre una visione individualistico-particolaristica dell'ordine sostanzialmente fallì o quanto meno rimase incompiuta. Per un verso mancarono infatti le condizioni materiali per la sua realizzazione: l'emancipazione degli attori economici dal dominio pubblico non era infatti ancora sufficiente per supportare una libera interazione tra privati oltre le frontiere delle singole collettività politiche e al di là dei loro interessi. Ma anche i presupposti teorici non erano ancora maturi: troppo forte era infatti l'idea unitaria dell'ordine per consentire l'effettiva e coerente autonomizzazione della sfera privata da quella pubblica – autonomizzazione che costituiva la condizione imprescindibile per la svolta paradigmatica delineata.

Negli ultimi decenni il clima si è fatto più favorevole all'ipotesi di una svolta paradigmatica nel senso di quello che è stato chiamato nella tassonomia qui proposta un "individualismo particolaristico", ossia di un ordine globale (ma non universale) di attori privati tesi a perseguire il loro interesse particolare. Innanzitutto la globalizzazione<sup>430</sup> ha migliorato i presupposti materiali per la svolta, ponendo le condizioni per un progressivo irrobustimento degli interessi privati – in particolare di quelli che sono stati chiamati i *global players* dell'economia – a scapito di quelli pubblici<sup>431</sup>. Al contempo sono stati sviluppati strumenti teorici innovativi che consentono di descrivere l'integrazione economica globale quale compiuto paradigma dell'ordine. Particolare importanza assume, nel novero di tali strumenti, la teoria dei sistemi: concependo la società come un insieme di sottosistemi autoreferenziali, la teoria dei sistemi fornisce infatti le categorie concettuali per la formulazione di un nuovo paradigma dell'ordine, nell'ambito è anche possibile individuare la *lex mercatoria* contemporanea come una struttura autopoietica, regolata da norme sue proprie e dunque autonoma rispetto all'ambiente esterno<sup>432</sup>.

Proprio sul rapporto tra teoria dei sistemi e paradigma dell'ordine privatistico globale – quello, cioè, che è stato chiamato qui paradigma "individualistico-particolaristico" – è opportuno fare un paio di precisazioni prima di passare all'analisi. Qualche perplessità può infatti sorgere dallo stretto "imparentamento" tra le due concezioni proposte nel presente capitolo. In effetti, non mancano teorie dell'integrazione economica globale che non fanno

<sup>429</sup> V. cap. 2.4.

<sup>430</sup> Sul concetto di globalizzazione e sul suo effetto sull'ordine politico cfr. i contributi di Ingo Pies, Helmut Wiesenthal e Dirk Messner in Brunkhorst/Kettner (2000).

<sup>431</sup> A proposito dell'impatto della globalizzazione della fine del XX secolo sull'integrazione economica mondiale è stato spesso rilevato che l'intensità degli scambi commerciali era almeno paragonabile già prima della Prima Guerra Mondiale. In tal senso, la recente globalizzazione non avrebbe portato nulla di nuovo. Contro una simile interpretazione si può asserire, con Jean-Philippe Robé, che «i fenomeni veramente nuovi introdotti dalla cosiddetta globalizzazione dell'economia non sono riconducibili meramente all'incremento del commercio internazionale. Quanto è nuovo, nella sua importanza relativa, è che il controllo dei processi frammentati di produzione, diffusi in tutto il mondo, è ora esercitato da organizzazioni a loro volta diffuse al di là delle frontiere statali» (Robé, 1997, p. 47).

<sup>432</sup> Cfr. le analisi di Hans-Joachim Mertens e Peter T. Muchlinski in Teubner (1997a).

riferimento – quanto meno non esplicitamente – alla teoria dei sistemi<sup>433</sup>. E, sull'altro versante, questa pretende di essere ben più che non solo un supporto concettuale alla globalizzazione del diritto privato e commerciale. Fermi restando questi dati di fatto evidenti, vanno tuttavia presi in considerazione alcuni aspetti che supportano la tesi della “parentela elettiva” di cui sopra. In primo luogo, quando ci si richiama a un ordine privatistico internazionale, sempre va sottolineata la centralità della dimensione *giuridica* di tale ordine. «Gli scambi commerciali hanno [infatti] bisogno del diritto per lasciare una traccia chiara delle loro azioni troppo rapide»<sup>434</sup>; detto in altri termini, perché l'interazione transnazionale degli attori economici assuma le caratteristiche di un vero e proprio “ordine” è indispensabile che sia guidata da regole tali da darle costanza e prevedibilità, ossia deve avere fondamento normativo in una *lex*, in specifico in una *lex mercatoria*. In secondo luogo, l'idea di un ordine transnazionale di carattere privatistico non ha necessariamente bisogno, per assumere il carattere di un autentico paradigma delle teorie dell'ordine – ovvero per acquisire i contorni di una visione organica di quali regole guidino l'interazione umana –, di negare la validità dell'ordinamento pubblico, sia esso nazionale o internazionale. Ciò che invece è indispensabile è il superamento del primato tradizionale della dimensione pubblica. Si può cioè parlare del consolidamento di un paradigma dell'ordine transnazionale di tipo individualistico-particolaristico non solo se emergono solide dottrine che dichiarano la desuetudine del “pubblico” – cosa che, nella sua radicalità, non hanno affermato né le teorie classiche, né quelle contemporanee ascrivibili all'individualismo particolaristico –, bensì anche (e molto più semplicemente) se si afferma che l'interazione privata si è resa *autonoma*, anche a livello transnazionale, dal primato della sfera pubblica e delle sue norme. Se quindi la constatazione dell'autonomizzazione delle sfere va considerata come l'unica *conditio sine qua non* del consolidarsi di un paradigma individualistico-particolaristico dell'ordine, allora si comprende meglio l'affinità di tale dottrina con la scuola di pensiero che più di ogni altra ha sottolineato la differenziazione dei subsistemi. In terzo luogo, se la teoria dei sistemi ha senz'altro ampie ambizioni di descrizione dei fenomeni sociali, tuttavia è significativo che molta attenzione sia stata concentrata dai suoi fautori sul costituirsi di un sistema privatistico autonomo oltre le frontiere dello stato nazionale, ovvero sulla dimostrazione dell'esistenza di una *lex mercatoria* autopoietica. Sebbene pertanto la *lex mercatoria* della globalizzazione – ovvero la riedizione contemporanea dell'individualismo particolaristico – assuma qui la posizione di un “subparadigma” dell'ordine, all'interno del paradigma più comprensivo della pluralità sistemica, tuttavia si tratta di un “subparadigma” assolutamente centrale per comprendere il tipo di ordine postulato nella prospettiva qui presa in esame.

Da queste premesse emerge il duplice compito del presente capitolo: da una parte la presentazione di quei fondamenti della teoria dei sistemi sulla base dei quali viene formulato un nuovo paradigma dell'ordine, il *paradigma della pluralità sistemica* (3.2.1.1.); dall'altra l'analisi di come, a partire dalla constatazione della differenziazione di sistemi transnazionali, venga costruita una riedizione della *lex mercatoria* al passo con le esigenze della globalizzazione (3.2.1.2.). In conclusione verranno espone alcune perplessità in merito alla validità sia di talune asserzioni della teoria dei sistemi nel suo complesso, sia della sua applicazione ai paradigmi dell'ordine, sia dell'effettiva autonomia dell'interazione privata globale rispetto alla dimensione pubblica (3.2.1.3.).

<sup>433</sup> Il concetto di una «costituzione economica internazionale» compare anche in prospettiva più esplicitamente giuspositivistica. Si vedano a questo proposito, solo per citare due esempi, l'analisi di Stefan Langer (1995) e l'interpretazione della *lex mercatoria* come «sistema monistico», secondo un curioso accostamento privatistico alla sistematica giuspubblicistica di Kelsen, da parte di Hercules Booyesen (2003).

<sup>434</sup> Lejbowicz (1999), p. 101.

### 3.2.1.1. La frammentazione della società nella teoria dei sistemi: la società come sistema di sottosistemi

Nelle teorie unitarie dell'ordine la società mantiene una forte omogeneità interna. Sebbene spesso finemente articolata, la struttura sociale non conosce frammentazioni né nella comunicazione, né nella catena delle causalità. In altri termini, nella società concepita in termini unitari ogni elemento della struttura può comunicare, almeno in via di principio, con qualsiasi altro elemento e può determinare un effetto in elementi anche molto distanti. Inoltre le articolazioni della struttura sono sempre collocate reciprocamente in posizione o di superiorità o di inferiorità; sono cioè ordinate in forma gerarchica. Proprio questo carattere unitario dell'ordine è quanto viene a mancare nella teoria dei sistemi di Niklas Luhmann: dalla sua concezione post-unitaria della società derivano le basi teoriche di una significativa svolta paradigmatica nella visione dell'ordine statale e transnazionale.

Luhmann si propone di sviluppare una teoria sociologica generale basata sulla teoria dei sistemi<sup>435</sup>. Per fare questo, egli distingue innanzitutto i sistemi sociali da altri tipi di sistemi (psichici, biologici, tecnici)<sup>436</sup>. La caratteristica peculiare dei sistemi sociali consiste nel fatto di operazionalizzare «comunicazione»; in altri termini, la trasmissione e comprensione di informazioni rappresenta l'operazione essenziale che contraddistingue la società come sistema<sup>437</sup>. La «comunicazione» è dunque «l'operazione che produce e riproduce la società»<sup>438</sup>. Quanto noi possiamo cogliere e descrivere non è la società – come è stata per lo più concepita – quale insieme di individui, bensì come somma di operazioni comunicative legate tra di loro ed esclusivamente tra di loro. Emerge qui la netta distinzione polemica tra la concezione sistemica di Luhmann e il paradigma comunicativo dell'intersoggettività<sup>439</sup>.

Né l'intersoggettività è già sempre data – scrive Luhmann a questo proposito –, né è possibile costituirlo (il che presupporrebbe che si possa definire se sia stata raggiunta o meno). Decisivo è invece il fatto che la comunicazione venga continuata – indipendentemente da come si induca la coscienza, necessaria a questo processo, a dare il suo contributo. Mai è possibile chiarire all'interno della comunicazione se i sistemi della coscienza siano «autentici» nel comunicare, oppure se contribuiscano solo alla continuazione della comunicazione stessa nella misura del necessario.<sup>440</sup>

Nella teoria dell'intersoggettività l'individuo, disponendo di un linguaggio potenzialmente universale, garantisce il *continuum* sociale, seppure in un contesto poliarchico e plurale, ma in ogni caso al di là della frammentazione dell'interazione. Non così nella teoria luhmanniana in cui, pur riconoscendo l'essenzialità dell'esistenza di «persone» (ovvero di sistemi psichici individualizzati) per il funzionamento dei sistemi sociali<sup>441</sup>, l'individuo è *esterno* al sistema sociale della comunicazione, rispetto al quale altro non è che parte dell'ambiente. Per Luhmann, del resto, l'individuazione di un *continuum* sociale non è normativamente dovuto –

<sup>435</sup> Luhmann (1984), p. 7 sgg.

<sup>436</sup> Calliess (2006), p. 58; Kunz/Mona (2006), p. 210.

<sup>437</sup> Calliess (2006), p. 58 sg.

<sup>438</sup> Luhmann (1997), p. 70.

<sup>439</sup> Per un confronto tra la concezione dello stato di Luhmann e quella di Habermas, da una prospettiva che peraltro assume l'approccio della teoria dei sistemi, v. Neves (2000).

<sup>440</sup> Luhmann (1997), p. 874.

<sup>441</sup> «Un tipo di sistema – scrive Luhmann – costituisce l'ambiente necessario di un altro sistema. Le persone non possono formarsi e persistere senza sistemi sociali, e lo stesso vale anche viceversa» (Luhmann, 1984, p. 92; v. anche cap. 6).

la prospettiva della normatività non interessa in un approccio che pretende di essere rigorosamente avaloriale –, né è descrittivamente possibile. In prospettiva di differenziazione sistemica, la società è infatti vista come un sistema (o meta-sistema) che si compone di diversi (sub-)sistemi. Pertanto, «la teoria sociale è, secondo l'accezione che verrà qui sviluppata, la teoria del sistema sociale complessivo, il quale comprende in sé tutti gli altri sistemi sociali»<sup>442</sup>.

La peculiarità epistemologica della teoria dei sistemi di Luhmann va individuata nella differenziazione tra le operazioni contraddistinte da una determinata «forma» e, al di là di un'immaginaria linea di confine, tutte le residue operazioni che tale forma non posseggono<sup>443</sup>. È questa la distinzione tra «sistema e ambiente»<sup>444</sup>, dove «sistema» è un «insieme interconnesso di operazioni compiute fattualmente che, in quanto operazioni sociali, devono essere comunicazioni»<sup>445</sup>, e per «ambiente» si intende tutto quanto circonda il sistema non condividendone la specificità delle funzioni e del codice operativo. Ogni sistema sociale svolge una funzione peculiare – ragion per cui i sistemi vengono anche chiamati «funzionali» –, ciascuna delle quali è volta a ridurre la complessità del mondo, consentendo agli esseri umani una certa qual sicurezza di esperienza e comportamento.

Introducendo nelle scienze sociali l'accezione di sistema elaborata, con riferimento alle scienze biologiche, da Humberto Maturana e Francisco Varela<sup>446</sup>, Luhmann asserisce che i sistemi sociali sono *autopoietici*:

Sistemi autopoietici sono sistemi che producono da sé non solo le loro strutture, bensì anche gli elementi di cui queste sono costituite, all'interno della rete di questi stessi elementi.<sup>447</sup>

Come gli esseri viventi e le cellule, così anche ogni altro sistema si riproduce e si sviluppa costantemente a partire da se stesso, ovvero dai suoi processi interni. In altri termini, le operazioni di qualsivoglia sistema prendono origine da altre operazioni, funzionalmente analoghe, dello stesso sistema, e producono a loro volta operazioni dello stesso tipo. Con riferimento ai sistemi sociali, ciò significa che la comunicazione nasce dalla comunicazione e produce comunicazione<sup>448</sup>. Nessun altro elemento – non individui e nemmeno macchine – entra a far parte della catena causale che così si determina. I sistemi sono autopoietici, dunque, nella misura in cui sono *operativamente chiusi* verso l'esterno:

Se si descrive la società come sistema, dalla teoria generale dei sistemi autopoietici deriva che si deve trattare di un sistema operativamente chiuso. Al livello delle proprie operazioni non sussiste penetrazione nell'ambiente, né possono i sistemi dell'ambiente avere effetti causali sui processi autopoietici di un sistema operativamente chiuso.<sup>449</sup>

Il fatto che la teoria luhmanniana dei sistemi ne presupponga la «chiusura operativa» (*operative Geschlossenheit* o *operative Schließung*), ossia prescinda da «relazioni causali tra il sistema e l'ambiente»<sup>450</sup>, non significa che non vi sia interdipendenza tra sistema e

---

<sup>442</sup> Luhmann (1997), p. 78.

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 60 sgg.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

<sup>445</sup> Luhmann (1993), p. 40 sg.

<sup>446</sup> Maturana/Varela (1980).

<sup>447</sup> Luhmann (1997), p. 65.

<sup>448</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>450</sup> Luhmann (1993), p. 44.

ambiente<sup>451</sup>. «Come organizza il sistema sociale – si chiede Luhmann – la sua relazione con l'ambiente, se non può intrattenere contatti con il medesimo e può solamente disporre di riferimenti a se stesso?»<sup>452</sup>. Ogni sistema, in effetti, interagisce con l'ambiente tramite cosiddetti «agganciamenti strutturali» (*strukturelle Kopplungen*). Ferma restando l'assenza di catene di causalità che superino le frontiere del singolo sistema, un sistema reagisce ai cambiamenti di sistemi esterni rilevanti per il suo funzionamento tramite una modifica delle sue proprie operazioni. In tal modo esso adegua il suo passo alle sollecitazioni esterne, senza per questo dover presupporre – almeno questo ritiene Luhmann – che le operazioni esterne entrino direttamente a incidere sulla catena interna di causa ed effetto. Luhmann fa l'esempio dell'interazione tra sistemi della coscienza e sistemi comunicativi: le operazioni dei primi non entrano mai a far parte direttamente dei secondi, e altrettanto viceversa. Entrambi i tipi di sistemi registrano però quanto avviene nell'altro nella misura in cui può influenzare la propria dimensione. Essi sono cioè «irritati» (oppure anche «disturbati» o «perturbati»)<sup>453</sup>, con la conseguenza di adattare reciprocamente le proprie operazioni:

i sistemi della coscienza e i sistemi comunicativi sono già anticipatamente in sintonia, così da poter funzionare coordinati, seppure in modo non palese.<sup>454</sup>

Tale sintonia anticipata, che accompagna il funzionamento di sistemi che si presuppongono reciprocamente, prescinde – anche nel caso che le operazioni in questione riguardino persone – dalla consapevolezza riflessiva. Nella metafisica di Leibniz l'armonia dei sistemi autoreferenziali aveva come suo fondamento una sorta di ontologia provvidenziale; in Luhmann essa fa riferimento al parallelismo evolutivo e pretende quindi di avere – come ci si può attendere da una scienza post-metafisica – una base reale<sup>455</sup>. In altri termini, quella che noi percepiamo e descriviamo come una sintonia anticipata altro non è che il risultato di un lungo processo di operazioni interne, irritazioni dovute a sollecitazioni esterne e reciproci adattamenti. Concludendo, Luhmann scrive che «il concetto di agganciamento strutturale spiega anche il fatto che i sistemi, pur essendo completamente autodeterminati, tuttavia si sviluppino per lo più in una direzione tollerabile per l'ambiente»<sup>456</sup>.

Equipaggiato con gli elementi essenziali della sua teoria dei sistemi, Luhmann affronta i fenomeni più disparati della società umana. Non è possibile qui dar conto se non di una parte assai modesta della complessa presentazione luhmanniana. Limitiamoci a una precisazione e tre corollari, particolarmente importanti per meglio definire l'influenza che la teoria luhmanniana dei sistemi ha avuto sui paradigmi della dottrina dell'ordine statale e sovrastatale. La precisazione mette in risalto come, secondo la stessa autocomprensione dell'autore, la teoria dell'autodifferenziazione sistemica non rientri in quello che è stato definito il pensiero postmoderno<sup>457</sup>.

Le nostre analisi – scrive Luhmann – non hanno in alcun modo fornito conferme del fatto che a un certo punto del secolo presente, presumibilmente nella sua seconda metà, si possa osservare una cesura epocale, riguardante il sistema sociale e tale da giustificare l'affermazione che si sia passati da una società moderna a una postmoderna.<sup>458</sup>

<sup>451</sup> Ivi, p. 42 sgg.

<sup>452</sup> Luhmann (1997), p. 100.

<sup>453</sup> Ivi, p. 118.

<sup>454</sup> Ivi, p. 106.

<sup>455</sup> Ivi, p. 102.

<sup>456</sup> Ivi, p. 118.

<sup>457</sup> S. cap. 3.2.2.

<sup>458</sup> Luhmann (1997), p. 1143.

Sicuramente i sistemi si modificano costantemente al loro interno; tuttavia, le caratteristiche che si erano andate sviluppando nella modernità e la contraddistinguevano non sono, secondo Luhmann, andate perse. Piuttosto – egli ritiene – si sono accentuate. Sia la teoria dei sistemi, sia il pensiero postmoderno condividono il superamento della concezione unitaria dell'ordine. Al di là di questa pur importante analogia, esse si distinguono tuttavia pressoché in tutto: nell'approccio epistemologico come nell'ontologia sociale, nell'atteggiamento (fiducioso o scettico) nei confronti della scientificità descrittiva come nella visione dell'individualità, nel potenziale critico rispetto all'esistente come nell'apertura di fiducia verso la possibilità di dar consapevolmente forma al futuro.

Il primo corollario della teoria luhmanniana dei sistemi, rilevante per la concezione dell'ordine, consiste nella tesi secondo cui il sistema sociale deve necessariamente avere portata ed estensione globale. La differenziazione funzionale della società ha infatti come conseguenza che «per ogni comunicazione in grado di essere recepita non può esserci che un unico sistema sociale»<sup>459</sup>. In altri termini, nella modernità matura è illusorio ritenere di poter isolare operazioni sociali in un ambito, ad esempio, nazionale: piuttosto, nel momento in cui un subsistema si è autonomizzato in ragione di una determinata funzione e di un codice specifico sulla base del quale orienta le sue operazioni, tale subsistema espande la sua presenza a tutti quegli ambiti ed elementi che funzionano con lo stesso codice svolgendo operazioni analoghe. In quest'azione di espansione il subsistema prescinde da ogni logica di integrazione sociale extrasistemica.

Le interconnessioni globali di tutti i sistemi funzionali – precisa Luhmann – sono incontestabili. La società globale è contraddistinta, nella misura in cui si tratta di una differenziazione sistemica, dal primato della differenziazione funzionale. La sua economia non è controllabile politicamente [...].<sup>460</sup>

L'ultima frase della citazione può fungere da introduzione al secondo corollario: dal momento che l'economia non può essere controllata politicamente e la sua funzione si estende transnazionalmente, essa viene individuata come un subsistema autoreferenziale e globale. Il suo rilievo sociale fa poi sì che essa assuma un ruolo di particolare importanza nel novero dei subsistemi della società globale. La funzione dell'economia è descritta da Luhmann in modo parzialmente atipico. La sua specificità non consisterebbe infatti essenzialmente, secondo la sua interpretazione, nel soddisfacimento di bisogni. Tale definizione non coglierebbe la sua peculiarità per almeno due ordini di ragioni. Innanzitutto troppo grande è l'influenza dell'economia stessa nella genesi dei bisogni<sup>461</sup>. Secondariamente è indispensabile superare l'implicito richiamo a una presunta realtà antropologica "autentica" ed esterna al subsistema economico. Pur mantenendo il riferimento alla produzione di beni necessari per soddisfare bisogni, funzione e codice del subsistema economico vanno individuati – almeno nell'ottica autopoietica della teoria luhmanniana – in modo tale da rendere conto della sua autoreferenzialità. Da questa necessità deriva uno spostamento parziale dell'accentuazione: l'economia (nel senso della sua funzione) è quel «meccanismo sociale» che «combina un approvvigionamento stabile nel futuro con processi distributivi sempre volti al presente»<sup>462</sup>. Poiché ogni attore economico ambisce nel presente ad appropriarsi della maggior quantità possibile di beni, questi tendono automaticamente a scarseggiare. L'unico modo per garantire l'approvvigionamento anche nel futuro consiste nell'individuare un codice – il codice

<sup>459</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>460</sup> Luhmann (1993), p. 572.

<sup>461</sup> Luhmann (1988), p. 63.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 64.

specifico dell'economia – tale da consentire un certo equilibrio di più lungo raggio. Nell'economia tale codice viene individuato da Luhmann nel «pagamento»:

L'*unit act* dell'economia è il pagamento. I pagamenti hanno tutte le caratteristiche di un sistema autopoietico: essi sono possibili a seguito di altri pagamenti e, nel nesso ricorsivo dell'autopoiesi dell'economia, non hanno altro senso che rendere possibili ulteriori pagamenti.<sup>463</sup>

Il terzo corollario concerne il diritto, inteso anch'esso come subsistema autopoietico. L'essenza del carattere autopoietico del diritto è sintetizzata nell'affermazione secondo cui «il diritto è quanto il diritto definisce in quanto tale»<sup>464</sup>. Ogni norma giuridica è cioè prodotta sulla base di altre norme della stessa natura, ed è a sua volta destinata a dare forma a norme giuridiche. Data la natura autoreferenziale del sistema, si pone con particolare urgenza la questione di quale ne sia la funzione sociale, senza la quale esso, in quanto sistema funzionale, non avrebbe ragione di esistere. Luhmann nega innanzitutto che si tratti essenzialmente di una funzione di integrazione sociale; in altri termini, non sarebbe dimostrabile, a suo giudizio, che il diritto garantisca la neutralizzazione e composizione pacifica di conflitti<sup>465</sup>. Piuttosto, in forma più neutrale, esso assumerebbe la «funzione di stabilizzare aspettative normative attraverso la regolazione della loro generalizzazione temporale, fattuale e sociale»<sup>466</sup>. Spesso accade infatti che la comunicazione sociale «non basti a se stessa», ossia che non trovi immediatamente all'interno delle proprie operazioni e del proprio codice la necessaria composizione e funzionalità. In tal caso sorgono aspettative estese verso il futuro, nella cui stabilizzazione soprattutto temporale consiste il compito primario del diritto. Questo ci consentirebbe cioè, più che non di regolare in modo pacifico e ordinato le nostre relazioni sociali, di definire e contenere temporalmente le legittime aspettative in merito alla comunicazione sociale<sup>467</sup>. Per svolgere tale funzione, il diritto non ha bisogno di correlarsi con valori extragiuridici di giustizia o legittimità; semplicemente esso deve operare con il suo proprio codice, col suo «controllo schematico» che permette di separare, in forma eticamente, politicamente e moralmente neutra, quanto è conforme al diritto da quanto invece ne costituisce la violazione<sup>468</sup>.

Concludendo, due sono le novità concettuali principali della teoria dei sistemi di Luhmann con riferimento alla teoria dell'ordine: innanzitutto la differenziazione post-unitaria della società, in secondo luogo l'affermazione della potenziale globalità di ogni subsistema. Emerge così, su queste basi, un nuovo paradigma dell'ordine: il “paradigma della pluralità sistemica”. Proprio nei principi della globalità dei subsistemi e della loro differenziazione trovano infatti una risposta originale le due domande al centro di ogni paradigma dell'ordine: la questione della sua estensione e quella della sua natura.

### *3.2.1.2. Dal paradigma della pluralità sistemica alla lex mercatoria nell'epoca della globalizzazione*

---

<sup>463</sup> Ivi, p. 52.

<sup>464</sup> Luhmann (1993), p. 143 sg.

<sup>465</sup> Ivi, p. 126.

<sup>466</sup> Ivi, p. 131.

<sup>467</sup> Ivi, p. 125.

<sup>468</sup> Ivi, p. 60 sg.

La teoria dei sistemi di Niklas Luhmann è stata ripresa e puntualizzata, con particolare riferimento alla sua portata per le teorie dell'ordine in generale e dell'ordine economico transnazionale in specifico, da Gunther Teubner. Soprattutto la diagnosi luhmanniana della differenziazione e globalizzazione dei sistemi rappresentano il punto di partenza della riflessione di Teubner. La globalizzazione su cui concentra l'attenzione il sociologo del diritto tedesco non è né quella sbandierata dai fautori dell'impero, né quella che aspira kantianamente alla creazione di una *Weltrepublik*<sup>469</sup>. Chiaramente utopica la seconda, anche la prima appare sovraccarica ideologicamente e non in grado di cogliere la realtà del fenomeno. In effetti, l'autentica globalizzazione che sta avanzando sotto i nostri occhi è quella che concerne subsistemi sociali altamente differenziati e autoreferenziali:

Non solo l'economia, ma anche la scienza, la cultura, la tecnologia, i sistemi sanitari, i servizi sociali, il settore militare, i trasporti, i *media* della comunicazione e il turismo sono al momento attuale "sistemi globali" che si autoriproducono [...], coronati dal successo nella competizione con le politiche degli stati nazionali.<sup>470</sup>

Nella misura in cui tali settori necessitano di una regolamentazione, vediamo sorgere un diritto plurale e globale, delle *leges* legate a discorsi specialistici più che non un sistema giuridico complessivo, omogeneo e coerente<sup>471</sup>. Come nella Bucovina ai tempi della dominazione austriaca, anche nei *global villages* contemporanei il diritto non si origina centralmente a opera del legislatore statale, bensì cresce spontaneamente e in forma poliarchica a livello decentrato: «il diritto globale si svilupperà principalmente dalle periferie sociali, non dai centri politici degli stati nazionali e delle istituzioni internazionali»<sup>472</sup>.

Quattro sono le caratteristiche salienti del diritto globale<sup>473</sup>:

a) le *frontiere* del diritto globale non sono determinate dal territorio statale, bensì da settori, comunità professionali e reti sociali largamente «invisibili», i quali trascendono i tradizionali confini territoriali.

b) Per quanto concerne le *fonti del diritto*, perdono di importanza le assemblee legislative: «il diritto globale è prodotto in processi autoorganizzati di "agganciamento strutturale" (*structural coupling*) della legge a processi globalizzati continuativi di natura altamente specializzata e tecnica»<sup>474</sup>.

c) Mentre negli stati nazionali il diritto si è sviluppato in una sorta di «isolamento istituzionale» e, quindi, in condizioni di relativa *indipendenza* dagli interessi sociali, il diritto globale «rimarrà probabilmente [...] in un rapporto di dipendenza diffusa, ma stretta dai rispettivi ambiti sociali specializzati»<sup>475</sup>. Ne deriva una forte presenza degli interessi organizzati e una relativa debolezza dell'applicazione dei principi del governo della legge. «Ovviamente – riconosce Teubner – ciò crea una forte necessità di cambiamento»<sup>476</sup>.

d) Per gli stati nazionali l'*unità della legge* era al contempo simbolo di identità e garanzia di giustizia. In prospettiva globale l'unità della legge rappresenterebbe invece «una

<sup>469</sup> Teubner (1997b), p. 3 sgg.

<sup>470</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>471</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>472</sup> *Ibidem*. Va notato che con il termine di «periferie sociali» Teubner intende i subsistemi decentrati, non gli agglomerati che raccolgono le esistenze lasciate ai margini della globalizzazione.

<sup>473</sup> Teubner (1997b), p. 7 sg.

<sup>474</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

minaccia per la cultura giuridica». La sfida consiste oggi piuttosto nell'assicurare «una sufficiente varietà di fonti giuridiche all'interno di un diritto globalmente unificato»<sup>477</sup>.

Di pari passo con la globalizzazione del diritto e con questa strettamente connessa, procede anche la sua differenziazione interna. La prova più evidente di tale fenomeno consiste nella proliferazione delle Corti internazionali di carattere settoriale: secondo un recente studio esistono ben 125 istituzioni internazionali, nelle quali il compito di porre fine alle contese spetta a un corpo giurisprudenziale indipendente<sup>478</sup>. Secondo quanto rilevano Teubner e Andreas Fischer-Lescano, tale pluralismo giuridico non è peraltro «la mera conseguenza di un pluralismo politico», riconducibile a una nuova unità per mezzo di interventi politici, bensì è «espressione di più profonde contraddizioni complessive tra settori della società globale in collisione tra loro»<sup>479</sup>. Più in concreto, è la differenziazione stessa dei sistemi sociali a livello globale, la quale si accompagna all'elaborazione di diverse razionalità settoriali, a determinare (nella misura in cui i sistemi sociali necessitano della funzione esercitata dal diritto) il sorgere di differenti *corpora* giuridici, eventualmente in conflitto reciproco: «la frammentazione giuridica è solo un epifenomeno della profonda frammentazione pluridimensionale della stessa società globale»<sup>480</sup>. Naturalmente una tale frammentazione può suscitare attriti e conflitti. Ma prima di vedere come Teubner e Fischer-Lescano proponano di affrontare tale problema, vediamo come essi diagnosticano il pluralismo giuridico nella società globale. Consideriamo cioè quali siano gli elementi la cui compresenza, a giudizio degli autori, ci permette di parlare di un «diritto frammentato»:

α) come già s'è detto, la globalizzazione dei sistemi sociali corrisponde al consolidamento e all'estensione territoriale di *razionalità peculiari*. Giacché il diritto dà ordine a questi diversi sistemi, esso si differenzia facendo propria di volta in volta la razionalità del subsistema che si trova a regolamentare. Il diritto è dunque frammentato nella misura in cui le sue diverse articolazioni corrispondono a distinte razionalità, ciascuna peculiarmente insita in uno specifico sistema sociale globale<sup>481</sup>.

β) In un contesto di pluralità, le diverse articolazioni del sistema giuridico non possono più basare il trasferimento di validità delle loro norme, come avveniva nello stato nazionale, sul riferimento all'unità gerarchica delle fonti del diritto. Esse devono far ricorso alla cosiddetta «*interlegalità*», ovvero a connessioni orizzontali, largamente prive di stratificazione verticale. Una volta superata l'unità sistematica, l'unica unità cui può oggi ambire il sistema del diritto è quella operativa<sup>482</sup>.

γ) Nel classico diritto internazionale le fratture all'interno del sistema giuridico globale seguivano largamente le linee delle frontiere degli stati nazionali. A questo tipo di collisioni, che continuano a persistere, si aggiungono oggi conflitti nati dalla *differenziazione tematico-funzionale trasversale*. Proprio a causa della loro natura non “politica”, tali conflitti non possono essere risolti con gli strumenti tradizionali del confronto tra le diplomazie nazionali, bensì richiedono l'elaborazione di nuove forme “interlegali” ed eventualmente la creazione di nuovi regimi giuridici<sup>483</sup>.

δ) Nell'ambito della differenziazione giuridica globale sorgono *regimi autonomi privati*<sup>484</sup>. Si consolida così l'idea che un regime privatistico globale possa garantire, senza

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> Fischer-Lescano/Teubner (2007), p. 37.

<sup>479</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ivi*, p. 41 sg.

<sup>482</sup> *Ivi*, p. 42 sg.

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 43 sgg.

<sup>484</sup> *Ivi*, p. 45 sgg.

ricorso alla dimensione pubblica, l'ordine dell'interazione umana, se non altro in un suo settore. Sul contributo della teoria dei sistemi alla fondazione di un paradigma dell'ordine globale di attori privati si tornerà tra breve.

ε) Nella gerarchia normativa dello stato nazionale le “periferie” del sistema giuridico – in particolare tutta la regolamentazione del diritto privato – fanno sempre riferimento a un suo “centro”, costituito dalla legislazione e giurisprudenza costituzionale nazionali, così come dal diritto internazionale. Un simile rapporto univoco tra “centro” e “periferia” non è più individuabile nel diritto contemporaneo<sup>485</sup>. Qui piuttosto abbiamo a che vedere con “*self-contained regimes*”. Secondo la definizione di Martti Koskenniemi, citata anche da Teubner e Fischer-Lescano, «un regime è un insieme di regole che fissano particolari diritti, doveri e poteri, nonché di regole che hanno a che vedere con l'amministrazione di tali regole, comprese in particolare le regole concernenti la reazione a violazioni. Quando un tale regime pretende di aver precedenza sulla legge generale, in tal caso abbiamo un “regime auto-contenuto” (*self-contained regime*), un caso speciale della *lex specialis*»<sup>486</sup>.

ζ) I regimi auto-contenuti si trasformano progressivamente in autentici «regimi auto-costituzionali»<sup>487</sup>. L'attribuzione di carattere costituzionale a regimi privatistici implica peraltro una profonda modifica del concetto stesso di costituzione. La portata di tale modifica semantica verrà ripresa in seguito.

La frammentazione del diritto fa sì che si passi da un sistema giuridico *gerarchico* a un «*diritto eterarchico*», ossia a un «diritto che si limita a realizzare una blanda connessione tra ordinamenti giuridici parziali e frammentari»<sup>488</sup>. Nel momento in cui la società globale si differenzia in sottosistemi autoreferenziali, cui si agganciano ordinamenti giuridici peculiari, sorgono collisioni che sono al contempo conflitti tra distinte razionalità di sottosistemi autopoietici e tra differenti regimi giuridici. Tali collisioni non possono essere risolte appellandosi a un sistema giuridico centrale e complessivo. Nella misura in cui il diritto è tuttavia chiamato a proporre soluzioni a tali collisioni, ciò può avvenire solo attraverso meccanismi di coordinamento orizzontale, ovvero per mezzo di «osservazione reciproca, adattamento anticipato, cooperazione, fiducia, obblighi autoimposti, affidabilità, trattative, nessi relazionali duraturi»<sup>489</sup>. Ne deriva una necessaria correzione al ribasso della funzione sociale del diritto:

Realisticamente sussiste solo la possibilità di contenere le tendenze autodistruttive delle collisioni tra diverse razionalità attraverso la loro “formalizzazione” giuridica. [...] Se va bene tale processo tradurrà una parte (limitata) di tali conflitti di razionalità nella *quaestio juris*, fornendo così uno spazio per la composizione pacifica dei medesimi. Tuttavia, anche in questo caso il diritto non entra in campo quale istanza di coordinamento superiore; sarebbe già molto se potesse fornire garanzie, in forma giuridica, dell'autonomia reciproca contro tendenze totalizzanti e sopraffazioni unilaterali di frammenti della società. E di fronte alla minaccia potenziale derivante dalla frammentazione sociale, il diritto si dovrà accontentare del modesto compito di produrre compensazioni per danneggiamenti reciproci e contenimento dei danni all'ambiente umano e naturale.<sup>490</sup>

La diagnosi della globalizzazione e frammentazione del diritto ha, come s'è visto, un importante corollario nella tesi secondo cui si vanno consolidando a livello mondiale *regimi giuridici di carattere privatistico*. La tesi è importante per la teoria dell'ordine dal momento

<sup>485</sup> Ivi, p. 48 sg.

<sup>486</sup> Koskenniemi (2003), p. 9.

<sup>487</sup> Fischer-Lescano/Teubner (2007), p. 50 sg.

<sup>488</sup> Ivi, p. 51.

<sup>489</sup> Ivi, p. 52.

<sup>490</sup> Ivi, p. 54.

che per la prima volta nella storia si sostiene qui che l'ordine sociale sarebbe possibile senza alcun riferimento istituzionale o normativo alla sfera del pubblico e dell'interesse condiviso<sup>491</sup>. Sul fondamento concettuale predisposto dal paradigma della pluralità sistemica, anche la visione dell'ordine che abbiamo qui definito come individualismo particolaristico raggiunge una compiutezza e coerenza prima sconosciute.

I due regimi privatistici globali più altamente differenziati sono la *lex mercatoria* dell'economia mondiale e la *lex digitalis* dell'internet<sup>492</sup>. Prendendo in esame la *lex mercatoria*<sup>493</sup> – il regime privatistico più ricco di storia e a tutt'oggi ancora il più sviluppato<sup>494</sup> – è possibile metterne in rilievo le caratteristiche salienti<sup>495</sup>. In particolare, Teubner sottolinea come la *lex mercatoria* «violi un doppio tabù riguardo alla necessaria connessione tra la legge e lo stato»<sup>496</sup>. Innanzitutto essa suggerisce infatti che «ordinamenti meramente “privati” (contratti e associazioni) producano diritto valido senza autorizzazione da parte dello stato e senza il suo controllo»<sup>497</sup>. Secondo la dottrina classica, da Savigny in avanti, il contratto non ha valore di per sé, ma deve essere “validato” dal sistema giuridico pubblico e dalle sue istituzioni. Proprio questa validazione viene invece ritenuta superflua nella teoria della *lex mercatoria*: qui il contratto è valido di per sé, senza supporti esterni da parte delle strutture pubbliche. Secondariamente, la *lex mercatoria* «pretende di essere valida al di fuori dello stato nazionale e addirittura al di fuori delle relazioni internazionali»<sup>498</sup>.

Come può un diritto autentico – sintetizza Teubner – emergere “spontaneamente” su scala transnazionale senza l'autorità dello stato, senza il suo potere sanzionatorio, senza il suo controllo politico e senza la legittimità dei processi democratici?<sup>499</sup>

Di primo acchito l'idea di un diritto privato che crea la sua propria validità a partire dall'interazione spontanea dei suoi attori appare come un paradosso. Solo risolvendo questo paradosso il contrattualismo privatistico nella sua autoreferenzialità può aspirare a essere interpretato come un «sistema giuridico globale». Da un punto di vista logico la questione appare difficilmente risolvibile. La pratica sociale, tuttavia – annota Teubner –, «è più creativa della dottrina giuridica e della teoria sociale»<sup>500</sup>. La *lex mercatoria* globale sarebbe infatti impegnata in un processo autonomo volto a creare le basi della sua stessa validificazione. Tre sono gli elementi che la *lex mercatoria* introduce per dare a se stessa un fondamento autopoietico di validità<sup>501</sup>. Il primo elemento consiste nella costruzione di una gerarchia delle norme, le quali vengono divise tra norme primarie e secondarie: grazie alla creazione di un livello primario delle norme si ottiene una base giuridica che, seppur non sottratta essa stessa al paradosso dell'autovalidazione privatistica, ha il merito di emendare da questo le norme secondarie. Il secondo elemento fa riferimento alla *temporalizzazione* del paradosso: lo spontaneo contratto tra privati lascia il posto a un processo iterativo, a una

<sup>491</sup> Ovviamente non mancano nemmeno nel dibattito contemporaneo i sostenitori della *differenza qualitativa* tra la produzione di diritto degli attori pubblici internazionali e la mera produzione di regole di comportamento da parte degli attori privati. V. Habermas (2004), p. 175. Per una critica cfr. Kingsbury (1998).

<sup>492</sup> Fischer Lescano/Teubner (2007), p. 47.

<sup>493</sup> Per una presentazione generale della *lex mercatoria* v. Osman (1992).

<sup>494</sup> Teubner (1997b), p. 3.

<sup>495</sup> A questo proposito cfr. anche Zumbansen (2003).

<sup>496</sup> Teubner (1997b), p. 10.

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

«standardizzazione di regole» che si richiama al passato e si proietta nel futuro. La continuità e stabilizzazione delle norme per mezzo dell'iterazione «temporalizzano» il paradosso della spontaneità privatistica tramite la sua limitazione alla singola contestualità temporale. Il terzo e ultimo elemento viene individuato nell'*esternalizzazione*: le «condizioni di validità e i futuri conflitti» vengono qui «rimandati a istituzioni esterne “non-contrattuali”, le quali sono tuttavia “contrattuali” in quanto mero prodotto interno del contratto stesso». Il sistema giuridico privatistico crea cioè istituzioni – in particolare istituti di arbitrato – cui viene demandata la vigilanza sulla validità e sull'applicazione delle norme; tali strutture sono per un verso esse stesse prodotte per via privatistica, per l'altro trascendono però la dimensione privata in ragione del loro carattere istituzionale.

Leciti sono i dubbi riguardo alla reale capacità di decontestualizzare l'ordine privatistico attraverso i tre meccanismi individuati, sancendone la validità oltre il mero accordo specifico. Per ora lasciamo da parte la riflessione critica – su cui si tornerà nel prossimo paragrafo – e prendiamo come un dato di fatto l'autonomia della *lex mercatoria*. All'argomentazione principale che ne asserisce l'autoreferenzialità vanno aggiunti tre corollari. Il primo mette in rilievo il carattere *giuridico* dell'ordine economico transnazionale. La globalizzazione non ha infatti affondato il diritto a vantaggio dell'economia<sup>502</sup>. Piuttosto, gli scambi economici transnazionali continuano ad aver bisogno di solide regole: proprio nel momento in cui dallo scambio si passa alla normativa che gli conferisce solidità e prevedibilità, la prassi dei mercanti diviene *lex mercatoria*. Il secondo corollario insiste sulla circostanza per cui, a causa della loro alta formalizzazione, *i regimi privati non corrispondono a un nuovo diritto consuetudinario*<sup>503</sup>. Il terzo corollario pone infine l'accento su un presunto pericolo che minaccia il sistema autopoietico della *lex mercatoria*, consistente in una sua eventuale «ripolitizzazione»<sup>504</sup>. Teubner non specifica le ragioni del suo giudizio negativo in merito a una tale possibilità. Nel contesto generale del suo pensiero è però ragionevole supporre che il pericolo venga individuato essenzialmente in una commistione di diverse razionalità: nel momento in cui la politica entra direttamente nelle operazioni della *lex mercatoria*, questa viene a perdere la sua specifica funzione e razionalità. La conseguenza può essere una crisi nell'intero sistema degli scambi economici transnazionali.

La preoccupazione espressa in merito alla possibile «ripolitizzazione» della *lex mercatoria* è solo un aspetto di una più complessiva polemica dei fautori della teoria dei sistemi contro coloro che propugnano un superamento della frammentazione sociale e normativa nel senso del ritorno a un'unità sociale e normativa sotto l'egida del primato del pubblico. Esplicita è la presa di distanza da quei giuristi che lamentano il venir meno di una gerarchia delle norme e della giurisprudenza<sup>505</sup>. L'abbandono dell'idea di unità sociale, politica e giuridica implica una conseguenza teorica di ampio respiro, su cui è opportuno soffermare brevemente l'attenzione. Dal rifiuto del “riassorbimento politico” della pluralità sistemica<sup>506</sup> si passa infatti a una profonda ridefinizione del concetto stesso di costituzione. Il punto di partenza della riflessione consiste nell'asserzione secondo cui la pretesa dello stato nazionale di dare una “costituzione” a tutta la società apparterebbe al passato<sup>507</sup>. Né tale *deficit* dello stato nazionale può essere compensato trasferendone le funzioni di guida politica ad istituzioni internazionali nel senso di quella che è stata chiamata la «costituzionalizzazione del diritto internazionale» o la creazione di una sfera di «politica interna globale». Nella

<sup>502</sup> Teubner (2000b), p. 446 sgg.

<sup>503</sup> *Ivi*, p. 440.

<sup>504</sup> Teubner (1997b), p. 21 sg.

<sup>505</sup> Fischer-Lescano/Teubner (2007), p. 38.

<sup>506</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>507</sup> Teubner (2003), p. 12.

misura in cui effettivamente esiste una «costituzionalizzazione del diritto internazionale», questa sarebbe infatti null'altro che la globalizzazione del subsistema della politica, senza immediati effetti causali sulle operazioni interne di altri subsistemi<sup>508</sup>. L'incapacità dello stato nazionale di ricondurre i subsistemi settoriali alla precedente unità costituzionale interna, dominata dalla prevalenza della dimensione pubblica, sfocia pertanto, come conseguenza della non trasferibilità del modello a livello internazionale, nel consolidamento di «costituzioni globali privatistiche»<sup>509</sup>.

Come s'è detto, questo implica un significativo mutamento nel valore semantico della nozione di costituzione. In generale, si può affermare che la creazione di «costituzioni globali privatistiche» rientra nel più ampio fenomeno della formazione di regimi costituzionali sovranazionali. Secondo Neil Walker possiamo parlare di costituzionalismo al di là delle frontiere dello stato nazionale quando abbiamo la concomitanza delle seguenti condizioni:

- (i) lo sviluppo di uno specifico discorso costituzionale e di una autoconsapevolezza costituzionale; (ii) l'affermazione di un'autorità giuridica fondativa, o sovranità, benché la sovranità non venga vista come assoluta; (iii) il delinearci di una sfera di competenze; (iv) l'esistenza di un organo interno alla collettività politica dotato di autonomia interpretativa per quanto riguarda il significato e la portata delle competenze; (v) l'esistenza di una struttura istituzionale per il governo della collettività politica; (vi) diritti e obblighi legati alla cittadinanza intesa in senso lato; (vii) la specificazione dei termini della rappresentanza dei cittadini nella collettività politica.<sup>510</sup>

Una tale concezione di “costituzione al di là delle frontiere dello stato nazionale”, la quale si adatterebbe assai bene all'Unione Europea, contiene ancora elementi esplicitamente “politici” e “pubblici”. Semplicemente, il “politico” si sgancia dalla dimensione della sovranità nazionale per costruirsi uno spazio a livello sovranazionale o sovrastatale. Diversa è la visione di Teubner, nella quale le «costituzioni globali privatistiche» prescindono da qualsiasi componente politica, di rappresentanza dei cittadini, di affermazione dell'insieme dei loro diritti e interessi – in una parola elidono la dimensione pubblica. Visto in questi termini, è il concetto stesso di “costituzione” a subire una rilevante mutazione genetica: esso non ha più nulla a che vedere con l'istituzione di un potere pubblico, l'affermazione dei diritti umani e dei cittadini, il contenimento dell'autorità e la rappresentanza. La “costituzione”, spogliata della sua dimensione politica, diventa una mera *norma che regola la produzione di norme*<sup>511</sup>. Dei caratteri tipici di una costituzione, a giudizio di Teubner, il sistema privatistico preserva essenzialmente una certa qual gerarchia dei livelli normativi, l'agganciamento del sistema giuridico a uno specifico subsistema e la distinzione tra un settore organizzato formalmente e uno spontaneo<sup>512</sup>.

Concludendo, la dottrina della *lex mercatoria* contemporanea rappresenta l'ultimo passo di un progressivo scivolamento semantico della nozione di costituzione. Tre sono i passaggi più rilevanti. Nella concezione più tradizionale – che potremmo definire della *costituzione nazional-democratica* – l'idea dell'istituzione dell'ordine pubblico è connessa con l'affermazione della volontà collettiva di un popolo<sup>513</sup>. Nel secondo passaggio – quello della *costituzione sovranazionale o sovrastatale democratica* – viene mantenuto il primo elemento rinunciando al secondo. In tal modo si esprime il bisogno di rinnovamento e di risposta

<sup>508</sup> Ivi, p. 12 sg.

<sup>509</sup> Ivi, p. 6 sg.

<sup>510</sup> Walker (2001), p. 31 sgg.; cit. in Fischer-Lescano/Teubner (2007), p. 50.

<sup>511</sup> Teubner (2003), p. 13 sgg.

<sup>512</sup> Tali caratteri appaiono peraltro troppo generici (e diffusi) per poter qualificare un sistema privatistico di tipo costituzionale, distinguendolo così da altri regimi giuridici privatistici preconstituzionali.

<sup>513</sup> Per popolo si intende qui un'unità sociale prepolitica.

positiva alle sollecitazioni contemporanee, senza con questo abbandonare il nucleo normativo del costituzionalismo. In ragione del distacco dalla visione “classica” di “costituzione”, comunque già avvenuto per questa via, è forse più opportuno parlare in questo caso, per evitare equivoci, di *legge fondamentale*. Nel terzo passaggio – identificabile con la teoria delle *costituzioni globali privatistiche* – la “costituzione” pretende di emanciparsi sia dall’affermazione della volontà politica di un popolo, sia dalla dimensione pubblica e di cittadinanza. Venendo qui a mancare pressoché completamente la dimensione dell’interesse condiviso e dei diritti dei cittadini<sup>514</sup>, del potere vincolante e della sua legittimità, è giusto chiedersi se, giunti a questo punto, non sia definitivamente fuorviante parlare ancora di “costituzione” o anche solo di “legge fondamentale”: ridurre la costituzione a mera norma regolante la produzione di norme significa infatti svuotarla di ogni contenuto normativo di alto profilo. Più che non col termine di “costituzione” o di “legge fondamentale” sarebbe quindi più corretto e prudente – contro la convinzione di Teubner e della sua scuola – riferirsi a fenomeni quali la *lex mercatoria* contemporanea e la *lex digitalis* come a semplici “regimi giuridici (globali privatistici)”.

### 3.2.1.3. *La teoria sistemica dell’ordine transnazionale tra recupero del soggettivismo, ricerca del medium sociale e ricomparsa del pubblico*

È ora giunto il momento di un breve riassunto dei risultati della ricerca condotta nel presente capitolo e di un succinto accenno critico.

a) Nel primo paragrafo si è ricordato come a giudizio di Luhmann la teoria dei sistemi non confermi il passaggio dalla modernità a una qualche forma di postmodernità. Piuttosto sarebbe rilevabile come l’epoca contemporanea veda l’avanzare proprio di quegli aspetti della razionalità definiti come specificamente moderni. Sull’altro versante, sempre da parte di un fautore della teoria dei sistemi – in questo caso da Teubner – è stato invece sottolineata la vicinanza tra questa e il pensiero postmoderno, quanto meno con riferimento al sistema del diritto<sup>515</sup>. Tale vicinanza trova la sua più plastica espressione nella descrizione dei più recenti fenomeni di differenziazione del sistema giuridico, la quale si serve, nei due diversi approcci, di concetti che, seppur diversi, appaiono per molti versi semanticamente paralleli (*différance / differenzierende Unterscheidungskaskade in unterschiedlichen Umwelten; itération / rekursive Selbstanwendung; présence, absence / Inklusion, Exklusion; ecc.*)<sup>516</sup>. Questa apparente contraddizione può essere risolta facendo riferimento alla rispettiva posizione dei due approcci all’interno del panorama delle teorie dell’ordine statale e sovrastatale. L’elemento che li accomuna – e che giustifica il parallelismo di alcune analisi – va individuato nella messa in rilievo della frammentazione dell’ordine e nella rinuncia a una sua ricomposizione. Da un punto di vista sistematico tale vicinanza è indubbiamente significativa, ma non deve indurci a mettere in ombra le altrettanto importanti differenze. Le disomogeneità sono anzi così rilevanti da giustificare l’attribuzione rispettivamente della teoria dei sistemi e del pensiero postmoderno a due distinti paradigmi dell’ordine: da un lato il paradigma della “pluralità sistemica”, dall’altro quello della “destrutturazione postmoderna dell’ordine”.

<sup>514</sup> Teubner (2003, p. 21 sgg.) asserisce peraltro, sulla base dell’esempio della *lex digitalis*, che anche le costituzioni globali privatistiche prevedono un controllo delle norme sulla base di criteri facenti riferimento ai diritti fondamentali. Resta però discutibile fino a che punto tale controllo, nella misura in cui esiste, sia effettivamente il prodotto dell’auto-poiesi del regime privatistico.

<sup>515</sup> Teubner (2000a).

<sup>516</sup> Ivi, p. 244.

b) Per meglio comprendere la distinzione tra il paradigma della pluralità sistemica e quello della destrutturazione postmoderna dell'ordine può essere utile esaminare il diverso atteggiamento delle due teorie in merito al concetto moderno di soggettività. Per quanto concerne la teoria dei sistemi è stato rilevato come la nozione di sistema presenti molte analogie con quella moderna di soggetto<sup>517</sup>. Non diversamente dalle operazioni mentali del soggetto anche quelle del sistema sono pervase da una coerente razionalità e da un solido ordine interno. Quanto manca, della soggettività moderna, è la riflessività dell'autocoscienza la quale consentiva, nel pensiero della modernità, il distacco dalla razionalità di sistema: nella logica dei sistemi sociali non vi è più spazio né per la critica, né per la morale. Altrettanto è assente, nella visione sistemica della società, quella che può essere vista come la traduzione di tale riflessività in chiave post-soggettivistica, ovvero la dimensione dell'interazione intersoggettiva, della comunicazione non immanente al sistema e tuttavia in grado di produrre effetti diretti sul medesimo. Nella teoria dei sistemi la soggettività moderna perde pertanto il suo elemento riflessivo, per vedere tuttavia salvata la sua razionalità, la quale viene «incorporata» nel sistema medesimo<sup>518</sup>. Diversa – e per certi versi opposta – è la via attraverso la quale si accomiata dalla modernità il pensiero postmoderno. A essere presa di petto è qui infatti proprio la pretesa di razionalità, la quale è radicalmente abbandonata. Centrale diventa invece quell'elemento dichiarato marginale o addirittura estraneo dalla teoria dei sistemi, ovvero la soggettività iperriflessiva, l'individualità concreta al di là di ogni logica sociale o politica, particolare o globale, sistemica o meno che essa sia. Sebbene l'attacco del pensiero postmoderno nei confronti della modernità appaia più virulento, esso ne mantiene tuttavia più intatta – e operazionalizzabile per ulteriori sviluppi – la promessa normativa di emancipazione. Non così la teoria dei sistemi che, pur restando assai più “fedele” alla lezione di razionalità della modernità, la svuota però della sua essenziale componente prescrittiva.

c) Una delle caratteristiche concettuali salienti della teoria dei sistemi consiste nell'asserzione dell'autoreferenzialità dei sistemi. L'aver posto l'accento su questo aspetto dell'organizzazione sociale ha indubbiamente avuto il merito di acuire la sensibilità per la specifica natura del linguaggio, della funzione e dei codici dei singoli sottosistemi. Problematica diventa però la concezione quando l'affermazione del carattere autopoietico dei sistemi arriva a negare qualsiasi interazione con l'ambiente. È infatti innanzitutto discutibile che le influenze dell'ambiente debbano essere necessariamente viste come «irritazioni» esterne e non come interventi diretti nella catena di operazioni del sistema. Naturalmente tali interventi, per poter essere operazionalizzati dal sistema, devono essere “tradotti” nel linguaggio suo proprio. Ciò nonostante, non precludendo la strada alla percezione scientifica dell'osmosi tra sistema e ambiente diventa possibile una migliore elaborazione concettuale della funzione sociale di importanti sottosistemi<sup>519</sup>. Proprio la comprensione del diritto – in quanto sottosistema esplicitamente deputato a dar ordine a settori della società e quindi inevitabilmente dipendente dal loro *input* – può significativamente profittare di una visione più flessibile della peculiarità dei linguaggi subsistemici.

---

<sup>517</sup> Habermas (1985), p. 426 sgg.

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> L'invito a non ottundere la sensibilità nei confronti dell'interazione tra sistema e ambiente non sfocia in un'arringa indistinta a favore della commistione tra operazioni di diversi sistemi. È stato infatti messo in rilievo come la disattenzione nei confronti della specificità delle funzioni, del codice e del linguaggio dei sistemi politico e giuridico produca seri rischi per la libertà politica e la giustizia sociale (Neves, 1992, 1998; Fischer-Lescano, 2005, p. 274 sg.). Piuttosto si tratta di non tabuizzare, di fronte all'attenzione per la logica sistemica, quella razionalità comunicativa che ne travalica i confini, costituendo le sinapsi tra i diversi sottosistemi.

Del resto, sono gli stessi fautori della teoria dei sistemi ad ammettere la necessità di un “aggancio” del sistema al mondo che li circonda, ossia di un parallelismo tra il loro funzionamento e la realtà circostante. Il modo in cui essi risolvono la questione – facendo ricorso all’idea della *strukturelle Kopplung* – ricorda però fin troppo da vicino, proprio a causa della negazione di ogni forma di interazione diretta, la vecchia immagine dell’armonia prestabilita. Come le monadi leibniziane erano sistemi autoreferenziali che, senza alcuna influenza reciproca, tuttavia funzionavano armoniosamente grazie a una sorta di orologio ontologico prestabilito dal Creatore stesso, così i sistemi luhmanniani funzionano senza troppi attriti grazie a un adattamento evolutivo che li ha plasmati senza che tuttavia abbiano avuto un’influenza reciproca diretta. Passando da Leibniz a Luhmann la metafisica ha lasciato il posto alla metabiologia.

d) Il problema del rapporto reciproco tra sistemi e, quindi, tra sistema – in particolare tra sistema giuridico – e ambiente si pone urgentemente innanzitutto di fronte a questioni ad alto contenuto normativo, le quali si sottraggono alla logica funzionalistica della teoria sistemica. Secondariamente, il problema appare in tutta la sua evidenza quando vengano richieste al sistema prestazioni tanto ampie, generali e comprensive da superare il possibile *output* della peculiare razionalità sistemica e la sua specifica formalizzazione. Entrambe le condizioni sono date nel caso della tutela dei diritti umani: il tema della salvaguardia dei diritti ascrivibili a ogni essere umano in quanto tale al di là di ogni logica funzionale è indubbiamente ad alto contenuto normativo e pretende – quanto meno nelle intenzioni dei suoi fautori – di estendere la sua influenza su pressoché ogni singolo subsistema. Sulla scia epistemologica individuata dalla teoria dei sistemi si è risposto a questo problema, ad opera soprattutto di Andreas Fischer-Lescano<sup>520</sup>, individuando i diritti umani come una cosiddetta «*lex humana*», elaborata nella periferia del sistema politico globalizzato da attori politici e organizzazioni della società civile<sup>521</sup>. Le richieste di tali attori e organizzazioni entrano a far parte del catalogo riconosciuto dei diritti quando riescono a mobilitare l’opinione pubblica globalizzata, suscitando quella che fu definita da Durkheim la *colère publique mondiale*<sup>522</sup>. Sul versante del diritto la *lex humana* può far ricorso a quelli che nella letteratura sono stati chiamati *global remedies*. Con questo termine si intendono non solo le Corti internazionali, ma anche istanze radicate negli ordinamenti giuridici nazionali (nella misura in cui si fanno progressivamente carico della violazione dei diritti umani avvenuta fuori dal territorio nazionale), tribunali *ad hoc*, commissione di ricerca della verità (sul modello sudafricano), Corti continentali, ecc.<sup>523</sup>. In ogni caso si tratta di istanze di carattere giurisprudenziale, cui si rivolgono gli attori politici e le organizzazioni della società civile impegnate sul tema dei diritti umani allo scopo di vederne giuridicamente sancita la validità.

A partire dai *global remedies*, Fischer-Lescano sviluppa un’idea di «diritto globale» (*Weltrecht*), fortemente sensibile al tema della salvaguardia dei diritti fondamentali, eterarchico e orizzontale nella sua struttura, altamente differenziato nelle sue istanze<sup>524</sup>. Va da sé che con questa proposta interpretativa la teoria dei sistemi non rinnega il suo tradizionale rifiuto della visione di uno stato globale – rifiuto del resto condiviso da tutte le teorie post-unitarie dell’ordine –: il *Weltrecht* non è infatti il mantello giuridico di un *Weltstaat*, di uno stato mondiale che, sul modello degli stati nazionali, si disegnerebbe a sua volta in termini verticali e gerarchici<sup>525</sup>. Sulla via dell’eterarchia e della differenziazione sociale e giuridica

<sup>520</sup> Fischer-Lescano (2002; 2005).

<sup>521</sup> Sul tema dei diritti umani in prospettiva di teoria dei sistemi cfr. anche Neves (2005).

<sup>522</sup> Fischer-Lescano (2002), p. 359 sgg.

<sup>523</sup> Fischer-Lescano (2005), p. 27.

<sup>524</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>525</sup> Fischer-Lescano (2002), p. 376 sgg.

non si intravede – almeno per ora – alcuna possibilità (né necessità) di invertire la rotta. La rinuncia al modello del *Weltstaat* non implica però, per Fischer-Lescano, l'abbandono dell'ipotesi di una «costituzione globale» (*Globalverfassung*), una «costituzione in senso funzionale», il cui compito consisterebbe «nell'agganciamento strutturale del sistema politico globale col sistema giuridico globale e nella giuridificazione della *global governance*»<sup>526</sup>. Al contrario di quanto asserisce la dottrina della costituzionalizzazione del diritto internazionale<sup>527</sup>, non avremmo quindi qui a che fare con una costituzione vera e propria, sebbene *sui generis*, bensì con un suo equivalente funzionale<sup>528</sup>.

Nel sistema ipotizzato da Fischer-Lescano abbiamo dunque una «società civica globale» (*globale Zivilgesellschaft*)<sup>529</sup>, al cui interno si articolano richieste, poi portate a un eventuale riconoscimento giuridico grazie ai *global remedies*. Il problema, da un punto di vista di teoria dei sistemi, è che – come sostiene lo stesso autore – la *lex humana* elaborata dalla *globale Zivilgesellschaft* nasce dalla periferia, ovvero dall'ambito spontaneo del sistema *politico* globale<sup>530</sup>. Essa tuttavia si formalizza grazie alle procedure giurisprudenziali eterarchiche all'interno del sistema *giuridico*. Ne deriva che il *Weltrecht* nella forma della *Globalverfassung* è sì un sistema giuridico, ma «sorretto politicamente»<sup>531</sup>. A questo punto sorge la domanda se una tale forte osmosi sia ancora compatibile col principio fondante della teoria dei sistemi nella versione luhmanniana, ossia con l'assioma della chiusura reciproca dei sistemi. Piuttosto essa sembra dover richiamare, per giustificarsi epistemologicamente, l'idea di una comunicazione pre- e transsistemica.

e) Diagnosticando la differenziazione sistemica e lo sviluppo di strutture giuridiche globali privatistiche la teoria dei sistemi ha un ulteriore effetto sulla concezione dell'ordine. Essa consente infatti la ripresa e il completamento di quella visione che abbiamo qui chiamato “individualistico-particolaristica”. L'idea che era stata formulata dai teorici del libero commercio tra Sette- e Ottocento, secondo cui sarebbe possibile un ordine transnazionale di attori privati che prescindano dalla tutela pubblica – in altri termini il paradigma individualistico-particolaristico dell'ordine – diviene infatti una sorta di “sottoprodotto” del più comprensivo paradigma della pluralità sistemica: dove questo è il “genere” la cui scoperta fu avviata da Luhmann, quello è la “specie” individuata dai fautori della *lex mercatoria* contemporanea. Se qui non abbiamo più a che fare – come invece avveniva con gli autori di due secoli or sono – con riserve formulate dagli stessi sostenitori del modello, rimane però la questione aperta se esso sia convincente sotto l'aspetto sia normativo che descrittivo.

α) Il primo problema che si pone riguarda la questione dell'autovalidazione del diritto privato transnazionale. In effetti, le strategie di gerarchizzazione, temporalizzazione e esternalizzazione attuate a questo scopo, sebbene possano dare maggiore consistenza normativa e articolazione interna al sistema privatistico globale, tuttavia non consentono di superare il suo più importante *deficit* di principio. Vi sono infatti buone ragioni a favore della visione tradizionale secondo cui una norma, per essere valida, deve essere qualcosa di più che non solo l'espressione formale dell'accordo tra due o più privati. Piuttosto essa deve “incorporare” un valore socialmente condiviso, per cui le norme attraverso le quali vengono vietati, consentiti o prescritti determinati comportamenti sono considerate come la “grammatica” del vivere civile di una società. Nel dettaglio il contratto privatistico tratterà materie di interesse peculiare di pochi, ma nei suoi principi fondamentali, nel quadro

<sup>526</sup> Fischer-Lescano (2005), p. 28.

<sup>527</sup> V. cap. 3.2.3.

<sup>528</sup> Fischer-Lescano (2005), p. 30.

<sup>529</sup> *Ibidem*.

<sup>530</sup> Fischer-Lescano (2002), p. 367 sgg.

<sup>531</sup> Fischer-Lescano (2005), p. 271.

d'insieme in cui si colloca la sua specificità esso dovrà essere convalidato dal giudizio della società nel suo complesso. Nel momento in cui però i fondamenti di validazione della *lex mercatoria* sono essi stessi il risultato di procedure meramente privatistiche, la sua validità manca di quell'elemento di condivisione sociale che solo le assicurerebbe pienezza normativa.

β) Il problema si ripropone, *mutatis mutandis*, anche da una prospettiva più propriamente di diritto positivo. Dal punto di vista formale, come sintetizza Celia Wasserstein Fassberg, «la *lex mercatoria* non esiste nel modo in cui esistono i sistemi giuridici nazionali; essa esiste nel modo in cui esiste un contratto – su base individuale. Non si qualifica come un insieme riconosciuto di norme sociali cui si può fare riferimento in quanto tale. Mentre per il diritto nazionale questo è meramente un problema pratico, per i fautori della *lex mercatoria* si tratta di una questione di autonomia»<sup>532</sup>. La carenza potrebbe essere rimossa tramite un processo di codificazione. Tuttavia, poiché tale processo dovrebbe essere necessariamente attuato da attori sociali e politici diversi dagli operatori economici transnazionali, la *lex mercatoria* verrebbe a perdere in tal caso proprio la peculiarità che la codificazione dovrebbe salvaguardare e, per così dire, “ufficializzare”, ovvero la sua autonomia di sistema.

In altre parole – conclude Wasserstein Fassberg – le affermazioni fatte per giustificare l'esistenza di un *corpus* autonomo di *lex mercatoria* e le caratteristiche attribuite a tale *corpus* giuridico vengono minate proprio dallo strumento designato a incrementarne l'autonomia, ovvero dalla codificazione.<sup>533</sup>

γ) L'autonomia della *lex mercatoria* come sistema autopoietico è ancor più messa a repentaglio dall'ingresso del diritto pubblico nella normazione del settore dell'interazione economica transnazionale. Tale ingresso avviene in tre distinte forme. La prima costituisce un ulteriore passo sulla via indicata al punto β): se infatti la *lex mercatoria* attraverso la codificazione già perde la sua autonomia e diventa parte del diritto internazionale, per la precisione del suo settore privatistico, concentrato sulla normazione delle transazioni internazionali tra privati, non mancano gli autori che con qualche buona ragione vanno ancora oltre, ritenendo le istituzioni del diritto internazionale privato *in toto* come parte del diritto internazionale pubblico<sup>534</sup>. Attraverso questi due passaggi – ammesso che le ragioni addotte a loro favore vengano accettate – la *lex mercatoria*, lungi dall'essere un *self-contained regime*, diventa parte prima del *diritto internazionale* in generale, poi del *diritto internazionale pubblico*.

La seconda forma in cui si esprime il primato normativamente non infranto del diritto pubblico si situa nella reiterata richiesta di una più solida guida politica dei fenomeni della globalizzazione economica. Questa può andare dalla soluzione “debole” di una sua migliore *governance*<sup>535</sup> fino alla più ambiziosa esigenza cui dà voce Pierre Marc Johnson:

Un incremento del commercio non è realistico al di fuori di un contesto pacifico e sicuro. La crescita della popolazione, l'esaurimento delle risorse naturali e l'instabilità sociale connessa alla povertà in un numero sempre maggiore di paesi può danneggiare la pace e la sicurezza. [...] Gli ostacoli al cambiamento non possono essere superati senza un'ambiziosa *leadership* al più alto livello della politica estera, della finanza internazionale, del commercio internazionale e degli apparati di sicurezza. L'avanzamento della

<sup>532</sup> Wasserstein Fassberg (2004-2005), p. 78.

<sup>533</sup> *Ivi*, p. 81. Di opinione diversa Mark Rosen (2004-2005).

<sup>534</sup> È questa la via seguita, ad esempio, da Joost Pauwelyn, il quale considera il trattato WTO come parte organica del diritto internazionale pubblico (2001).

<sup>535</sup> Tietje (2002). Sebbene il concetto di *governance* si collochi nella sovrapposizione tra la dimensione pubblica e quella privata, la richiesta di un suo rafforzamento già segna il distacco rispetto a un qualsivoglia avvallo della presunta autonomia di uno spontaneo ordine privatistico transnazionale.

globalizzazione in una direzione più umana non dipende in ultima istanza dal personale amministrativo e dalle burocrazie internazionali, bensì dai capi di governo e dai loro ministri, che devono elaborare e implementare la necessaria visione.<sup>536</sup>

La terza e ultima forma di riaffermazione della priorità della dimensione pubblica si concretizza nel ruolo, mai del tutto venuto meno, degli stati nazionali. Dal mercato finanziario a quello del lavoro, dallo scambio delle merci a quello dei servizi, dal flusso delle informazioni alla tutela delle risorse naturali, in tutti i campi delle politiche sociali, economiche e ambientali in cui la globalizzazione ha mostrato i suoi effetti lo stato nazionale non rinuncia al suo ruolo – certo con risultati disomogenei, ma in ogni caso presenti –, sia nella regolamentazione dello spazio interno, sia nel contributo alla definizione di uno spazio ordinato transnazionale<sup>537</sup>. La crisi economica iniziata nel 2007 non ha del resto fatto altro che accentuare proprio quel ruolo della dimensione pubblica visto da alcuni come ormai obsoleto.

δ) La globalizzazione dei mercati pone una serie di problemi etici fondamentali, i quali travalicano la razionalità di sistemi autoreferenziali<sup>538</sup>. Il necessario superamento di una logica meramente settoriale nell'ottica di un ordine globale che non rinunci al miglioramento della condizione umana (nel senso del miglioramento della condizione di *ciascun* essere umano)<sup>539</sup> è felicemente espressa da Ernst-Ulrich Petersmann:

La globalizzazione della produzione internazionale, del commercio, degli investimenti e dei problemi ambientali deve essere coordinata, all'interno del WTO, con la globalizzazione dei diritti umani e con le salvaguardie costituzionali, così che la globalizzazione ampli, piuttosto che mettere in pericolo, la libertà individuale, la non discriminazione e il benessere sociale assoggettandoli a controlli democratici e giudiziari più effettivi. [...] La filosofia economica dell'*homo oeconomicus* mirante a massimizzare l'utile, può e deve essere riconciliata con la filosofia costituzionale dell'*homo politicus* che, dopo secoli di costrizioni feudali e coloniali e di abusi da parte di poteri politici stranieri, ha bisogno di essere protetto più efficacemente per mezzo dei diritti umani e della democrazia costituzionale.<sup>540</sup>

Mettendo in rilievo la necessità di un discorso etico sui risultati della globalizzazione si chiude la riflessione iniziata al punto α): dove in quel primo passaggio di riflessione critica sulla *lex mercatoria* si metteva in risalto la sua insufficiente validazione sulla base di strumenti meramente privatistici e nei punti β) e γ) si sottolineava come il superamento di tale *deficit* potesse avvenire solo riconducendo la *lex mercatoria* al diritto internazionale e in ultima istanza – ancor più radicalmente – ricostituendo, seppure in forma blanda, il primato della dimensione pubblica, la conclusione pone il problema del contenuto di tale dimensione pubblica. Più che non concretizzarsi prioritariamente in un'autorità vincolante, essa va vista – in prospettiva contemporanea – come l'insieme delle istituzioni che veicolano, tramite procedure inclusive, i valori condivisi che possono e debbono costituire i punti di riferimento dell'interazione umana a tutti i livelli, quindi anche a quello globale.

---

<sup>536</sup> Johnson (2001), p. 276.

<sup>537</sup> Si vedano, a questo proposito, l'ampia mole di materiali raccolti e le indicazioni formulate dalla Commissione d'Inchiesta del *Bundestag* tedesco sulla questione della globalizzazione. Cfr. Enquete-Kommission (2002).

<sup>538</sup> La questione ha trovato forma, ad esempio, nella discussione se la salvaguardia dei diritti umani debba entrare a far parte della normativa del WTO. Per una forte presa di posizione a favore di questa interpretazione, v. Petersmann (2000; 2001).

<sup>539</sup> Cfr. i contributi in Tétreault/Denemark/Thomas/Burch (2003).

<sup>540</sup> Petersmann (2000), p. 1381 sg.

### 3.2.2. La destrutturazione postmoderna dell'ordine

Nella visione espressa dal paradigma individualistico-universalistico<sup>541</sup> il ricorso alle categorie soggettivistiche doveva garantire due prestazioni fondamentali per il sistema della conoscenza: da un lato la verità del sapere, dall'altro la sua unità e coerenza interna. Tali prestazioni venivano fornite presupponendo una soggettività in grado, per un verso, di fondare la conoscenza sulla base dei processi mentali uniformi in ciascun essere umano ragionante e integro (dal *cogito ergo sum* di Descartes all'*ich denke* kantiano, fino all'«idea assoluta» di Hegel), per l'altro di strutturarla in forma omogenea e gerarchica, allo stesso modo di come erano strutturate in modo omogeneo e gerarchico le funzioni del pensiero soggettivo. Abbiamo anche visto i rischi insiti in tale impostazione: mentre la fondazione soggettivistica del sapere poteva facilmente degradare in una sorta di solipsismo formalistico, dimentico del radicamento sociale e storico del soggetto umano, la sua pretesa di omogeneità rischiava di sfociare in una struttura gerarchica e piramidale. Ma se i limiti da sempre si annidavano nella conoscenza del mondo propugnata dalla concezione individualistica, portando a contraddizioni interne anche significative, è solo nel corso del XX secolo – fatta eccezione per le anticipazioni proposte da Nietzsche – che la riflessione filosofica ha preso a fare i conti seriamente con i *deficit* strutturali del paradigma. Fu questa la svolta rappresentata dal passaggio dal pensiero *moderno* alla concezione *postmoderna* del mondo e dalla presentazione succinta di alcune delle sue tematiche principali prenderà avvio l'analisi del presente capitolo (3.2.2.1.).

In un secondo momento si passerà a discutere quali conseguenze abbia avuto la crisi della concettualità soggettivistica sulla teoria dell'ordine sociale, politico e giuridico. Nelle visioni che partono dall'approccio individualistico, l'idea di un ordine universale deve la sua possibilità all'assunzione del presupposto secondo cui il mondo intero può essere sussunto sotto le categorie di una soggettività ipostatizzata. In altri termini, il mondo può avere una legge universale e unitaria perché così lo può concepire e ordinare una soggettività anch'essa in sé universale e unitaria. In secondo luogo l'idea di un ordine universale è vista come positiva dal momento che lo stesso ordine della soggettività, su cui esso si basa, viene valutato come razionale e, in generale, come il miglior ordine umanamente raggiungibile. Entrambe le dimensioni vengono ora messe in crisi dalla critica corrosiva del pensiero postmoderno. Per un verso, infatti, un soggetto destrutturato non può garantire la coerenza interna né del sistema della conoscenza, né della politica, del diritto o della società nel suo complesso. D'altro canto, nella misura in cui una tale coerenza era stata prodotta nell'età dell'oro della concezione individualistica del mondo, essa corrispondeva – come del resto ogni categoria soggettivistica – non tanto al desiderio di garantire l'autorealizzazione della persona umana, quanto piuttosto alla volontà di controllarne le pulsioni. In prospettiva postmoderna l'ordine universale non è dunque il risultato di una razionalità amica, bensì coincide con un potere minaccioso e oppressivo.

L'idea che l'ordine non sia più chiaramente identificabile nella sua struttura gerarchica, oppure che tale struttura, per quanto risulta ancora individuabile, appaia oppressiva e sia quindi connotata in modo negativo, non può che riflettersi pesantemente su discipline, quali il diritto pubblico statale e internazionale, fortemente incentrate proprio su quella nozione di ordine ora entrata in crisi. Le risposte sono riconducibili a tre diversi modelli. Secondo il primo, l'attacco frontale nei confronti della razionalità soggettivistica della modernità ha come risultato il ritorno a una *concezione presoggettivistica di ordine*. Assistiamo così alla riformulazione di una visione olistica del mondo e del rapporto che gli esseri umani hanno tra

<sup>541</sup> V. cap. 2.3.

di loro e con il loro ambiente. La ricostruzione dell'olismo che sarà presentata in questo capitolo è però diversa dalla semplice continuazione contemporanea delle classiche teorie olistiche che dominarono la scena del dibattito sulla natura dell'ordine tra la tarda antichità e gli albori della modernità. La contaminazione col pensiero postmoderno fa infatti sì che la nozione di *holon* perda qui alcune sue connotazioni tradizionali, adattandosi a quell'approccio antirazionalista che contraddistingue tanta parte del pensiero postmoderno, ma non l'olismo classico (3.2.2.2.). La seconda risposta si pone invece in rotta di collisione frontale con l'idea stessa di una *totalità ordinata*, vista come l'essenza di un potere imperiale onnicomprensivo e pernicioso per le potenzialità di sviluppo dell'individualità (3.2.2.3.).

La terza risposta – la più articolata e propositiva – mette infine in luce come, proprio partendo dall'opera di destrutturazione dell'unità razionale e gerarchica del mondo così come è stata vista dal soggettivismo moderno, si originino spazi nuovi di autorealizzazione – non più della soggettività ipertrofica, bensì delle individualità concrete e socialmente radicate – e nuove forme di organizzazione sociale e normativa dell'interazione umana. Proprio dal bilanciamento tra i centri di un potere fattosi diffuso si aprono possibilità prima inesistenti all'autoorganizzazione dei gruppi sociali, all'espressione di una cittadinanza postmoderna e postnazionale, allo stesso diritto internazionale quale linguaggio in sé plurale volto alla civilizzazione delle relazioni interumane. Per altro verso, la dissoluzione dell'idea di un ordine centrale e formale apre anche la porta allo sgretolamento del concetto stesso di diritto pubblico e, con questo, della pretesa di legittimità e giustizia. Il diritto destrutturato rischia di lasciare il passo, senza resistenza, al predominio del puro potere sociale (3.2.2.4.). Il cerchio sembra quindi chiudersi: il tentativo di individuare forme di ordine a partire dalla critica del potere formale approda, in ultima istanza, alla visione di un potere sostanziale largamente libero da vincoli di legittimità e responsabilità. Di fronte al rischio che, in chiave postmoderna, ogni idea di ordine – anche in quella sua forma che più sembra privilegiare il momento dell'autorealizzazione delle individualità concrete – porti in sé i caratteri più o meno espliciti del dominio e dell'immediato potere sociale, è lo stesso pensiero postmoderno a reagire con una mossa per certi versi inattesa. In una delle sue espressioni contemporanee più prestigiose, è infatti proprio il giusinternazionalismo figlio della critica postmoderna a riscoprire le virtù del diritto formale, ovvero di una delle più importanti vacche sacre della modernità, sacrificate a suo tempo sull'altare della “morte del soggetto” (3.2.2.4.5.). Ancora una volta l'ultimo paragrafo sarà dedicato al riassunto del percorso svolto (3.2.2.5.).

### *3.2.2.1. La svolta postmoderna: momenti di una rivoluzione del pensiero*

Come già è stato anticipato in apertura del paragrafo precedente, nell'ambito della gnoseologia individualistica alle categorie della soggettività vengono attribuite essenzialmente due funzioni. α) La prima consiste nella garanzia che la conoscenza sia vera e, dal momento che tale garanzia – per i vincoli di coerenza paradigmatica – deve essere prodotta all'interno di una gnoseologia soggettivistica, la certezza ultima del successo dell'operazione è posta nella specifica qualità dei processi mentali dell'Io. In altri termini, il nostro sapere può aspirare ad essere considerato “vero” ogni qual volta il nostro apparato conoscitivo funziona in modo corretto: applicando adeguatamente le categorie al materiale esterno, si può esser sicuri che l'immagine del mondo che ci formiamo abbia un rapporto effettivo con la realtà, consentendoci di meglio conoscerla e di agire con maggior successo al suo interno. Importante è sottolineare al riguardo che tali processi conoscitivi sono sì identici

in tutti gli individui, ma avvengono, per altro verso, in ciascuno di essi indipendentemente, ossia prescindono da una dimensione contestuale, sociale o comunicativa. Tutti gli esseri dotati di ragione sono dunque uguali tra loro e, nella misura in cui producono conoscenza, questa sarà identica; tuttavia tale produzione avviene *all'interno della soggettività*, non nello spazio *tra le soggettività*. Proprio per la mancanza di radicamento sociale e contestuale, il processo conoscitivo presenta i rischi di un marcato *formalismo* (l'omogeneità *formale* della conoscenza ne assicura la qualità) e *solipsismo* (la conoscenza è perseguita dal *soggetto singolo*, a prescindere dalla sua interazione sociale). β) La seconda funzione mira all'unità del sapere. Anche quest'ultima è tutelata dall'unità interna dell'Io: dal momento che la soggettività costituisce un'unità coerente, anche quanto noi sappiamo del mondo può essere strutturato in un sistema organico e coerente. Il limite, in questo caso, si configura nell'impossibilità di dare spazio alla *differenza*, ovvero nella coincidenza tra idea di ordine e *gerarchia*.

Dopo il superamento della visione olistica del mondo e di fronte alla crisi pressoché irrimediabile che questa si è trovata ad affrontare a partire dal XVII secolo<sup>542</sup>, per molto tempo pochi dubbi furono nutriti sul fatto che tali funzioni non potessero essere svolte che dal soggetto e dalle sue categorie. Il clima concettuale mutò nel corso del XX secolo in ragione di nuovi approcci filosofici che scossero profondamente, tra l'altro, proprio le due funzioni prima descritte.

a) Di fronte al formalismo solipsistico dell'individualismo due sono state le direttrici d'attacco della critica filosofica. La prima si esplica nel lavoro di Martin Heidegger su *Sein und Zeit*. Qui il soggetto viene prima reinterpretato nella sua dimensione esistenziale concreta, per poi mettere in rilievo come tale dimensione sia, nella sua stessa essenza, «temporale»<sup>543</sup>. Spinta giù dal piedistallo della sua presunta assolutezza, l'individualità è dapprima ricondotta alla sua esistenza reale, poi alla consapevolezza che questa stessa esistenza si muove interamente nella sfera della temporalità. In altri termini, non è l'esistenza a «divenire» storica a seguito del suo immergersi nella concretezza del mondo – in modo analogo alla soggettività assoluta di matrice hegeliana –, ossia non è un «esserci già prima fattualmente “presente”» a «ritrovarsi poi eventualmente “in una storia”»<sup>544</sup>, bensì è «solo perché l'esserci è storico nel suo essere» che «condizioni, circostanze e destini divengono ontologicamente possibili»<sup>545</sup>. Certamente l'intento principale di Heidegger va verso un riposizionamento esistenziale dell'individualità, verso un suo radicamento che, da un lato, ne deve riorientare le scelte essenziali a favore dello specifico destino contestuale, dall'altro – nella sua versione estrema – priva il pensiero di qualsivoglia punto di riferimento esterno dal quale valutare criticamente i singoli contesti. Allo stesso tempo l'analisi heideggeriana apre però anche la strada alla messa in rilievo della natura eminentemente e inevitabilmente sociale della soggettività. Ossia, in quanto contestualizzato, l'essere umano non può essere che parte di un'interazione sociale che ne forma l'identità, ne caratterizza la visione del mondo, ne forgia la dimensione teoretica e pratica. Forse oltre le intenzioni del filosofo di Meßkirch, l'individualità comincia così ad avvicinarsi alla dimensione intersoggettiva<sup>546</sup>.

<sup>542</sup> V. cap. 2.2.4. e 2.3.

<sup>543</sup> Heidegger (1927), § 45 sgg., in particolare § 72 sgg.

<sup>544</sup> *Ivi*, § 73, p. 379.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> Ovviamente Heidegger non è il primo pensatore a individuare elementi intersoggettivi nella costituzione ontologica della soggettività, ma è probabilmente il primo ad aver riformato complessivamente e organicamente tale costituzione, togliendo all'individualità la sua assolutezza e così preparandola a una socialità non marginale.

La seconda direzione d'attacco nei confronti del formalismo solipsistico dell'individualismo reperisce il suo arsenale nella fase matura dello sviluppo filosofico di Ludwig Wittgenstein. Al centro della svolta antisolipsistica non è qui l'ontologia esistenziale dell'essere umano, bensì il suo linguaggio. Con le *Philosophische Untersuchungen*, scritte negli anni Quaranta e pubblicate nel 1953, il filosofo viennese prende le distanze dall'idea di un linguaggio formale universalmente razionale, per volgere la sua attenzione ai linguaggi concreti, nelle loro specificità e articolazioni. Qui il significato di un termine non può più essere ricostruito logicamente andando alla ricerca del suo rapporto con un oggetto o con lo stato di un oggetto, né si può pretendere di definire tale significato in modo coerente e univoco. Al contrario, nel linguaggio comune quanto conta soprattutto è l'«uso» (*Gebrauch*) che colui che parla fa del termine: «il significato di una parola – afferma lapidariamente Wittgenstein – è il suo uso nel linguaggio»<sup>547</sup>. Ciò significa anche che ogni termine può avere diversi significati. Wittgenstein esemplifica questo fondamentale corollario riferendosi al verbo “vedere”: «non pensare di sapere in anticipo che cosa significa qui la “condizione del vedere”! Lascia che sia l'uso a insegnarti il significato»<sup>548</sup>. La prevalenza dell'uso nella determinazione del significato implica che il linguaggio non sia più visto come una struttura logica che riflette le capacità cognitive di ogni individuo singolo, mettendolo in grado di comunicare con altri esseri anch'essi dotati dello stesso strumento. Al contrario, esso nasce ora *nella* comunicazione, non *porta* ad essa; si sviluppa *tra* gli individui, non *all'interno* di ciascuno di essi. A prescindere dalla valutazione che si voglia dare sugli aspetti specifici della dottrina wittgensteiniana dei linguaggi comuni, è indiscutibile che la svolta da essa introdotta abbia contribuito – su un piano diverso rispetto alle considerazioni di Heidegger sulla contestualità dell'esistenza, ma in misura certo non minore<sup>549</sup> – a superare la soggettività monadica e a dare forma a un nuovo modo (implicitamente intersoggettivo) di intendere l'individualità. Sulla via così aperta si svilupperà – accanto alla prospettiva antisoggettiva del pensiero postmoderno – anche la ricerca di un paradigma al di là del soggettivismo e tuttavia non ostile alle conquiste da questo realizzate nella modernità, di una concezione, cioè, che nella dimensione comunicativa vede la possibile uscita dalla deriva solipsistica dell'individualismo moderno<sup>550</sup>.

b) Fin dall'antichità, ma con un *crescendo* impressionante in epoca moderna, il costituirsi della soggettività era stato identificato pressoché senza esclusioni – non secondariamente proprio per la sua pretesa di ordine e gerarchia rispetto alle forme “inferiori” di esperienza – con un auspicabile progresso della razionalità, con un avanzamento dell'essere umano verso migliori condizioni di vita e verso l'emancipazione da una natura vissuta come ostile. Il predominio della soggettività su tutte le altre forme di aggregazione dell'esperienza umana aveva interessato l'intero spettro del sapere teorico e della vita pratica; oltre alla funzione gnoseologica della soggettività quale garanzia dell'unità e dell'ordine del sapere<sup>551</sup>, altre due dimensioni meritano qui di essere particolarmente sottolineate. In campo filosofico-politico il dominio della soggettività si riscontra infatti anche nella dottrina della sovranità, non solo in quella che la identifica con il monarca assoluto<sup>552</sup>, bensì anche nelle sue più tarde versioni liberale e democratica. Indipendentemente dal fatto che il sovrano sia il monarca *legibus solutus*, oppure che lo sia il parlamento o il “popolo”, in tutti i casi prevale l'idea che

<sup>547</sup> Wittgenstein (1953), 43, p. 262.

<sup>548</sup> *Ivi*, p. 550.

<sup>549</sup> Sul rapporto tra Heidegger e Wittgenstein cfr. Apel (1973), I, p. 223 sgg. e, più recentemente, Rentsch (2003), in particolare p. 9 sgg.

<sup>550</sup> V. cap. 3.2.3.

<sup>551</sup> V. cap. 2.3. e cap. 2.3.2.

<sup>552</sup> V. cap. 2.1.2.2.

a capo delle istituzioni debba esservi una sorta di soggetto – individuale o collettivo – in grado di plasmarle coerentemente e organicamente sulla base della sua volontà, tenendo sotto controllo le spinte centrifughe. Analogamente a quanto accade in ambito sociale e politico, le categorie soggettivistiche ribadiscono il loro predominio anche nella sfera individuale della personalità. La visualizzazione geometrica delle passioni e degli istinti, e quindi il loro controllo a opera delle funzioni cognitive della mente, rappresenta uno dei progetti più ambiziosi della modernità<sup>553</sup>. Né la gerarchia viene mutata in modo decisivo dalla scoperta del subconscio all'inizio del XX secolo: se nella prospettiva della psicoanalisi classica la dimensione istintuale, mai pienamente “domata”, tiene infatti sotto assedio la sfera razionale della soggettività, generando quello che Freud chiama il «disagio nella cultura»<sup>554</sup>, nessun dubbio è tuttavia lecito nutrire sul fatto che anche secondo questa dottrina sono il controllo esercitato dall'autorità esterna sull'Es (poi interiorizzata nel Super-Io) e la costituzione dell'Io razionale<sup>555</sup> a essere sinonimi di progresso e civiltà.

All'apogeo della modernità, nell'idealismo di Hegel, il soggetto aspira a comprendere in sé, dotandola di ordine e senso, l'intera realtà<sup>556</sup>. Di recente, il rovesciamento postmoderno di tale funzione paradigmatica si è invece strettamente connesso alla personalità filosofica e all'opera di Michel Foucault. Non che Foucault metta in discussione la relazione tra costituzione della soggettività e modernità; a essere rovesciata è piuttosto la valutazione di tale processo. Lungi dal liberare l'uomo dalle catene dell'ignoranza e del bisogno, la creazione del soggetto corrisponde a un processo di «oggettivazione», attraverso il quale l'essere umano nella varietà delle sue espressioni viene trasformato in un maneggevole strumento del potere<sup>557</sup>. Questo avviene a vari livelli: innanzitutto dando ordine – un ordine che si pretende prodotto dalle facoltà della soggettività – all'uomo quale essere parlante attraverso «la grammatica, la filologia e la linguistica»<sup>558</sup>. «Suppongo – asserì Foucault nella sua lezione inaugurale al *Collège de France* il 2 dicembre 1970 – che in ogni società la produzione del discorso venga [...] controllata, selezionata, organizzata e ridistribuita attraverso un certo numero di procedure, il cui compito consiste nel controllare le forze e i pericoli del discorso, nel padroneggiarne l'avvenimento aleatorio, nello schivarne la pesante, minacciosa materialità»<sup>559</sup>. Inoltre – precisa poco dopo – tale funzione è strettamente legata alla concettualizzazione del «soggetto fondatore» (nel senso del *cogito* cartesiano): «il tema del soggetto fondatore permette di elidere la realtà del discorso»<sup>560</sup>. In secondo luogo l'istituzione della soggettività agisce sulla fisicità umana, non da ultimo sulla sessualità quale sua espressione più pulsionale. Il processo non sfocia peraltro in una mera repressione degli istinti, quanto piuttosto in una loro regolamentazione attraverso pratiche che li rendono

<sup>553</sup> Si ricordi, a questo proposito, la frase programmatica inserita da Spinoza in apertura della V<sup>a</sup> parte della sua *Ethica*: «tratterò qui della potenza della ragione, mostrando come questa possa controllare le emozioni e quindi che cosa sia la libertà della mente o beatitudine» (1677b, V, «Praefatio»).

<sup>554</sup> Secondo l'interpretazione freudiana lo sviluppo culturale si basa essenzialmente sul controllo dell'istinto sessuale e dell'aggressività. Tuttavia, «se la cultura impone tanti sacrifici non solo alla sessualità, bensì anche alla tendenza aggressiva dell'uomo, allora comprendiamo meglio perché ci è difficile ritrovarci felici al suo interno» (Freud, 1930, V, p. 243).

<sup>555</sup> Sul rapporto tra Io, Es e Super-Io, cfr. Freud (1923).

<sup>556</sup> Nell'introduzione alla *Logica*, definendo quale *logica soggettiva* la forma più alta del pensiero e della comprensione della realtà, Hegel afferma che essa «è la logica del *concetto* – dell'essenza che ha superato il suo riferimento a un essere o la sua apparenza, e nella sua determinazione non è più esteriore, bensì è l'elemento soggettivo liberamente autonomo, che si determina in sé, o, ancor meglio, è il *soggetto* stesso» (1812–1816, «Einleitung»).

<sup>557</sup> Foucault (1982).

<sup>558</sup> *Ibidem*.

<sup>559</sup> Foucault (1970), p. 10 sg.

<sup>560</sup> *Ivi*, p. 49.

produttivi e discorsi che fanno della *scientia sexualis* una disciplina “obiettiva”<sup>561</sup>. La corporeità non è pertanto semplicemente repressa, bensì viene inserita in una rete concettuale che la incatena proprio nel momento in cui le dà espressione “scientifica”. Regolamentando il corpo e la mente, il concetto del «soggetto fondatore» mette a disposizione gli strumenti per dare ordine all'esperienza. Così Foucault mostra come scienze quali la linguistica, la tassonomia degli esseri viventi e la storia naturale, non da ultima la stessa economia nascono dall'esigenza di sottoporre discipline considerate non «esatte», né sufficientemente «severe» – e con queste anche le sfere di esperienza tematizzate al loro interno – al rigido canone di una razionalità semplificante incentrata sulla «soggettività»<sup>562</sup>. Una volta fissato il canone di una soggettività definita come ordinata, giusta e produttiva, diventa anche possibile individuare – e infine espungere e neutralizzare – i comportamenti devianti<sup>563</sup>.

Come già si è accennato, la costituzione della soggettività corrisponde alle esigenze del potere, orientate ad avere a disposizione un materiale “obiettivabile” e produttivo. Proprio la ridefinizione del potere rappresenta il secondo principale interesse teorico di Foucault. Nella sua visione il potere non è concentrato in un'istituzione (lo stato), né si origina da una distribuzione ineguale delle risorse economiche (capitale), bensì è decentrato e diffuso. In concreto, esso si articola in una miriade di canoni del discorso e del comportamento, di forme di interazione e di scambio, di modi di vivere e di pensare, fino a formare una rete pressoché onnicomprensiva.

Il potere – scrive Foucault al riguardo – viene dal basso, ossia non esiste, al principio delle relazioni di potere e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale tra dominanti e dominati, la quale dualità si ripercuoterebbe, dall'alto verso il basso, a gruppi sempre più ristretti, fin nelle ultime profondità del corpo sociale. Piuttosto si deve partire dal presupposto che i vari rapporti di forza, che si formano negli apparati produttivi, nelle famiglie, nei singoli gruppi e istituzioni, e ivi giungono ad effetto, servano quale base per profonde spaccature, le quali finiscono per interessare l'intero corpo sociale.<sup>564</sup>

Di fronte ai due poli dati, da un lato, dalla soggettività come istanza di ordine selettivo e, dall'altro, dal potere quale rete capillare di controllo sociale, il compito di un illuminismo postmoderno consiste nell'individuare il momento della discontinuità: «la storia [...] non è quella delle continuità al servizio di uno spirito soggettivo fondatore, bensì una serie di strati discorsivi collegati in modo contingente»<sup>565</sup>. Si tratta di discontinuità non solo tra le diverse epoche storiche del pensiero, ma anche all'interno di ciascuna di esse: contro l'illusione di un ordine omogeneo e coerente, quanto meno all'interno del paradigma che contraddistingue ciascuna epoca storica, l'«archeologia del sapere» di Foucault mostra la pluralità delle strategie discorsive<sup>566</sup>. In altri termini, «il fine essenziale dell'archeologia consiste nella distruzione dei concetti e teorie filosofico-soggettivistiche e scientifico-umanistiche – non da ultimo perché questi impediscono una visione adeguata della scienza, della storia e dell'esperienza»<sup>567</sup>. L'impresa scientifica di Foucault non ha però solo un intento epistemologico: la destrutturazione dell'ordine presunto razionale si propone infatti non solamente di meglio comprendere la storia del pensiero, ma anche, almeno in una qualche misura, di liberare l'individuo concreto dall'opprimente gerarchia della soggettività. Tale

<sup>561</sup> Foucault (1976).

<sup>562</sup> Foucault (1966).

<sup>563</sup> Fondamentali a questo riguardo gli studi di Foucault sulla psichiatria (1961), e sul sistema carcerario (1975).

<sup>564</sup> Foucault (1976), IV, 2, p. 124.

<sup>565</sup> Frank (1984), p. 220.

<sup>566</sup> Foucault (1969), IV, p. 175 sgg.

<sup>567</sup> Kögler (1994), p. 44.

finalità appare più evidente nel secondo percorso di destrutturazione, che accompagna quello rivolto verso l'ordine coerente del sapere e della società, ovvero nella demolizione dell'unità della soggettività: «solo il chiarimento rispetto ai limiti delle teorie razionali, di cui si presumeva la validità universale, porta a compimento [...] il progetto dell'illuminismo, nella misura in cui libera il soggetto reale dalle limitazioni, che, prodotte a livello filosofico, scientifico e sociale, accompagnano l'idea del soggetto»<sup>568</sup>. In concreto Foucault scrive, con riferimento al lavoro archeologico, che

nell'analisi proposta le diverse modalità d'enunciazione, invece di rinviare alla sintesi o alla funzione unificante di un soggetto, manifestano la sua dispersione. [...] Il discorso, così concepito, non è la manifestazione [...] di un soggetto che pensa, che conosce, e che lo dice: è al contrario un insieme dove può determinarsi la dispersione del soggetto e la sua discontinuità con se stesso. [...] è necessario riconoscere che non è attraverso il ricorso a un soggetto trascendentale, né attraverso il ricorso a una soggettività psicologica, che bisogna definire il regime delle sue enunciazioni.<sup>569</sup>

Disarticolando l'unità del soggetto fondatore, Foucault cerca di individuare spazi di espressione dell'individualità reale.

Tra le molte sfaccettature del suo pensiero, due sono le direttrici della ricerca rilevanti nell'ambito di una ricerca sull'idea di ordine: da un lato la critica della sua presunta unità e coerenza interna, denunciata quale espressione delle dinamiche di potere; dall'altro l'individuazione di spazi di autorealizzazione tra le pieghe di un ordinamento destrutturato. In entrambi i casi il filosofo francese introduce un autentico rovesciamento nella valutazione del concetto di ordine dominante nel pensiero moderno: quanto prima era sinonimo di concretizzazione della suprema vocazione razionale dell'essere umano e dell'intera natura (l'ordine o *cosmos*) diviene ora sintomo di oppressione, e ciò che prima era visto come caos preumano (il disordine) è qui presupposto dell'autorealizzazione. In merito ad ambedue le questioni – per quanto concerne sia la definizione di «potere», sia le speranze poste nello smascheramento delle sue discontinuità – sorgono dubbi sulla fondatezza gnoseologica e concettuale dell'ipotesi foucaultiana. Non è però sul piano della teoria della conoscenza, oppure su quello dell'ermeneutica filosofica, che ci si confronterà qui con gli eventuali *deficit* della rivoluzione postmoderna del pensiero. Piuttosto è interessante vedere come le due peculiarità suindicate dell'approccio postmoderno di Foucault influenzino in via più o meno diretta due recenti linee di sviluppo del pensiero politico e giuridico. Per un verso si tratta di quegli autori che riprendono dal filosofo francese la valutazione negativa dell'idea di ordine, trasformandola in una veemente denuncia dell'«impero» quale forma nuova e postmoderna, decentrata e onnivora, di espressione di un potere oppressivo delle individualità concrete (3.2.2.3.). Sull'altro versante abbiamo invece le teorie che, prendendo le mosse dalla destrutturazione dell'ordine e della soggettività unitari, si concentrano sugli eventuali spazi di autorealizzazione concreta offerti da un mondo cui è venuta meno la precedente coerenza e gerarchia normativa e valoriale (3.2.2.4.). È dall'analisi di queste dottrine giuridico-politiche che cercherò di far emergere alcuni aspetti concettualmente problematici dell'approccio postmoderno.

Come già si è detto in precedenza, vi è però anche una terza tipologia di reazione alla crisi della soggettività moderna. Anch'essa è influenzata dalla critica postmoderna nella misura in cui rinuncia alla pretesa di creare un sapere veritiero e strutturato gerarchicamente, ma – al contrario degli autori che più direttamente prendono spunto dalla distruzione foucaultiana dell'idea di ordine – non si accomia da un'immagine positiva della totalità

<sup>568</sup> Ivi, p. 7.

<sup>569</sup> Foucault (1969), I, IV, p. 74.

ordinata. Con questa visione, a cavallo tra la visione premoderna e quella postmoderna del mondo, cominceremo l'analisi delle dottrine postsoggettivistiche dell'ordine.

### 3.2.2.2. La ricostruzione dell'olismo, ovvero il ritorno postmoderno a un ordine premoderno

Nella prefazione redatta nel 2000 all'edizione tascabile del suo libro dal titolo *Eunomia*, di dieci anni precedente, Philip Allott prende esplicitamente posizione a favore di una filosofia sociale di stampo *idealistic*. In specifico, il progetto propugnato si inserisce nella tradizione dell'idealismo per tre ragioni principali: innanzitutto perché si assume «la capacità della mente umana di trovare in se stessa idee universali, ivi comprese idee sull'autocostituzione della società umana»<sup>570</sup>; in secondo luogo perché esso suppone che la «società sia vista come una forma di autocostituzione umana in idee e attraverso di esse»<sup>571</sup>; infine perché l'idea di *eunomia* prende le mosse dalla convinzione che «la mente umana possa trovare in se stessa l'idea di un futuro umano migliore e possa scegliere di realizzarlo»<sup>572</sup>. Già in queste precisazioni si nota una rilevante peculiarità della proposta filosofica di Allott, curiosamente rivolta verso il passato – quasi a voler riportare indietro la filosofia del diritto e politica di circa due secoli – e tuttavia, come si metterà in rilievo in seguito, profondamente influenzata dall'atmosfera culturale postmoderna. Il ritorno al passato diviene qui la risposta alle incertezze culturali del presente: formulando l'ipotesi di un olismo (o idealismo) postmoderno, l'autore individua la necessità di uscire dalla mera stigmatizzazione dell'idea di ordine universale, facendo al contempo tesoro degli ammonimenti provenienti dalla critica postmoderna. Un'iniezione di postmodernità non risolve tuttavia i problemi concettuali dell'universalismo olistico. E, sull'altro versante, il tentativo di consolidare la proposta politica postmoderna con elementi tratti da un paradigma fortemente legato all'idea di ordine globale sembra destinato piuttosto a mettere in rilievo alcuni aspetti contraddittori dell'approccio postmoderno. In particolare, il rifiuto dell'idea di un ordine basato sulle categorie del soggetto, quando proiettato sul progetto di un ordinamento globale, mostra con evidenza tutti i rischi della sua peculiare arbitrarietà.

Ridotto ai minimi termini, il progetto filosofico di Allott può essere ricondotto a un semplice sillogismo: a) ogni società si costituisce sulla base di idee e valori; b) la società internazionale è una società come tutte le altre; c) anche la società internazionale può costituirsi, sulla base delle norme del diritto internazionale, come la società di tutta l'umanità. Con riferimento alla prima premessa, Allott precisa che «le società umane sono sistemi di idee», ovvero «sono processi di autocostituzione nelle idee e attraverso di esse»<sup>573</sup>. Queste forniscono il substrato – semantico prima ancora che etico – sul quale può nascere e svilupparsi la convivenza umana. L'interazione umana non è però guidata dalle sole idee: accanto ad esse, a un livello diverso, si colloca anche la dimensione del potere. La necessaria funzione di «intermediario» tra queste due sfere viene svolta dal *diritto*<sup>574</sup>. È infatti la legge a definire il quadro normativo attraverso il quale le idee divengono potere reale e il potere, viceversa, si nobilita nelle idee. Con riferimento alla società nel suo complesso, è il diritto costituzionale a svolgere tale ruolo di mediazione. In senso generale la costituzione – scrive Allott – «è l'idea che una società ha di se stessa quale struttura e sistema nel tempo e nello

<sup>570</sup> Allott (1990), p. XXXI.

<sup>571</sup> *Ibidem*.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

<sup>573</sup> *Ivi*, p. XXIX.

<sup>574</sup> Allott (2002), 5.6, p. 134.

spazio»<sup>575</sup>; nella misura in cui questo stato di fatto si esprime nella forma di relazioni di diritto, essa è la costituzione «giuridica»<sup>576</sup>. Si può dunque affermare, in sintesi, che il diritto costituzionale rappresenta la forma giuridica dell'autoorganizzazione della società: esso è il sistema di norme che «mette in grado la società – ed esige da essa – di organizzare e dirigere il suo proprio auto-costituirsi secondo l'idea trascendentale che essa ha di se stessa»<sup>577</sup>.

Una volta definita la società e la costituzione che ne rappresenta il fondamento giuridico, resta da vedere fino a che punto possa estendersi una tale comunità socio-politica e giuridica. A questo proposito, Allott non lascia dubbi sull'approccio universalistico del suo progetto. In linea di principio, la società internazionale è infatti eguale a ogni altra società: «la società internazionale autocreantesi concepisce le sue possibilità, come ogni altra società, nelle sue parole e idee, teorie e valori»<sup>578</sup>. In quanto «unione di società statali»<sup>579</sup>, quindi, «non vi è ragione perché la società internazionale non dovrebbe riconcepire se stessa come una società, usando il potere sociale e specialmente le relazioni giuridiche»<sup>580</sup>. L'idealismo volontaristico di Allott lascia poco spazio e dubbi e perplessità, né si preoccupa di replicare alle riserve che potrebbero essere addotte di fronte all'immediato accostamento tra le società nazionali e la società globale. Prescindiamo qui dalla questione se uno stile argomentativo essenzialmente edificante rappresenti una risposta adeguata alla questione non banale relativa alla presenza o assenza di una soluzione di continuità tra le interazioni socio-politiche proprie di una comunità “particolare” e quelle che invece contraddistinguono, realmente e potenzialmente, tutti gli esseri umani a livello globale. Prendiamo dunque provvisoriamente per valide le argomentazioni di Allott così come lo stile in cui egli le espone, e passiamo a vedere le conclusioni che egli trae dalle due premesse suesposte. Se ogni società umana si autoorganizza sulla base del diritto e la società internazionale è identica a tutte le altre società umane, allora la conclusione logica non può essere se non che la società internazionale si “deve”<sup>581</sup> costituire a sua volta come società di tutta l'umanità, col diritto internazionale come sua legge.

La società internazionale, ossia «il divenire sociale di [...] miliardi di esseri umani e di innumerevoli società subordinate»<sup>582</sup>, è in grado anch'essa, come ogni comunità umana, di concepire il suo proprio futuro<sup>583</sup>, trascendendo i problemi che caratterizzano la realtà attuale<sup>584</sup>. Per portare a compimento tale opera di trascendimento della realtà è necessario ricorrere alla formulazione di un tipo speciale di idee, che Allott chiama «ideali». Gli ideali sono idee proiettate, per così dire, verso il futuro, le quali ci consentono, proprio per questa loro peculiarità, «di dire ciò che è sbagliato nel nostro mondo e di immaginare i modi in cui esso potrebbe essere reso migliore»<sup>585</sup>. L'idealismo edificante di Allott trova piena espressione nel passaggio in cui vengono elencati gli ideali di un futuro più umano:

In opposizione dialettica a una realtà umana dominata dalla guerra, dall'ingiustizia sociale, dalla corruzione del potere pubblico, dall'alienazione e dal denaro, dobbiamo creare una realtà umana dominata dall'ideale,

<sup>575</sup> Allott (1990), 20.13, p. 415.

<sup>576</sup> *Ibidem*.

<sup>577</sup> Allott (2002), 12.5, p. 344.

<sup>578</sup> Allott (1990), 13.96., p. 239.

<sup>579</sup> *Ivi*, 20.20., p. 417.

<sup>580</sup> *Ivi*, 20.21., p. 417.

<sup>581</sup> Il passaggio è “dovuto”, in altri termini un *Sollen*, in quanto dipende dal corretto indirizzo della volontà umana.

<sup>582</sup> Allott (1990), 20.11., p. 415.

<sup>583</sup> *Ivi*, 13.97., p. 239.

<sup>584</sup> *Ivi*, 13.96. sgg., p. 239 sgg.

<sup>585</sup> *Ivi*, p. XXII.

ovvero dalla nostra intima partecipazione al mondo naturale, dal nostro amore istintivo della giustizia, della verità, della bellezza e della bontà, una realtà umana dominata dalla meraviglia, dall'entusiasmo e dalla gioia che ci sono tanto naturali, e da una qualità di specie che potremmo chiamare *grazia*.<sup>586</sup>

Giacché ogni società si organizza tramite il diritto, anche il «ri-concepimento» (*re-conceiving*) dell'umanità come società universale deve necessariamente passare attraverso il *re-conceiving* del diritto internazionale<sup>587</sup>. Una volta definita la comunità comprendente tutti gli esseri umani come società di tutte le società, il diritto internazionale viene coerentemente individuato come lo strumento giuridico di cui dispone tale comunità allo scopo di garantire «non solo la sopravvivenza, bensì anche la prosperità di tutta la razza umana, universalizzando ogni volontà umana particolare e particularizzando la volontà umana universale»<sup>588</sup>. Più in concreto Allott riprende, radicalizzandole, due peculiarità classiche dell'universalismo giusinternazionalista del XX secolo: da un lato la superiorità del diritto internazionale quale fonte del diritto, dall'altro la derivazione delle competenze politico-giuridiche delle società nazionali dal conferimento di poteri ad opera del diritto internazionale:

In una società internazionale che conosce se stessa come società, le società statali non hanno poteri naturali, intrinseci e illimitati. [...] esse hanno solo le relazioni giuridiche, inclusi i poteri e gli obblighi, conferite dalla costituzione e dal diritto internazionali. Il loro *status* particolare corrisponde a quello di organi costituzionali della società internazionale [...]. Le società statali [...] dispongono di potere sociale, compreso quello giuridico, allo scopo di servire i propositi della società internazionale [...].<sup>589</sup>

L'ideale di una società globale di società nazionali, retta da un diritto internazionale superiore ai diritti costituzionali delle singole società e volta al conseguimento e al mantenimento della sicurezza e del benessere di tutti gli esseri umani e di ciascuno di essi, è definito da Allott con il termine di *eunomia*, l'«ordine ideale di un'umanità autocreantesi»<sup>590</sup>, la teoria pura e pratica dell'«idealismo sociale»<sup>591</sup>. La dimensione essenzialmente politica, sociale e giuridica del progetto di *eunomia* dovrebbe poi essere integrata, agli occhi di Allott, da due ulteriori sfere, cui dovrebbero corrispondere progetti filosofici a completamento del quadro d'insieme<sup>592</sup>: l'*eutopia* quale «progetto del nuovo illuminismo», consistente nel «riconcepire la mente umana, incluso il compito di riconcepire il modo in cui formiamo le nostre idee, i nostri valori e i nostri propositi»<sup>593</sup>, e l'*eusofia*, ossia il «riconcepimento dell'universale, ovvero della religione»<sup>594</sup>. Lo sguardo d'insieme sul piano complessivo della proposta di Allott corrobora peraltro i dubbi in merito alla natura «filosofica» della concezione, ovvero pone con urgenza la questione relativa ai canoni scientifici adottati, se questi cioè possano inserirsi a tutti gli effetti nella tradizione della riflessione critico-concettuale sulle categorie dell'ordine politico e giuridico. Già il tono edificante della prosa – si potrebbe giustamente rilevare – allontana l'autore da buona parte della riflessione filosofica passata e presente<sup>595</sup>. Tuttavia, proprio il carattere della sua prosa illumina una conseguenza

<sup>586</sup> Allott (2002), 5.71, p. 156.

<sup>587</sup> Allott (1990), 14.1., p. 254.

<sup>588</sup> *Ivi*, 14.5., p. 255.

<sup>589</sup> *Ivi*, 20.25., p. 418.

<sup>590</sup> *Ivi*, 19.27., p. 411.

<sup>591</sup> *Ivi*, 19.25., p. 410.

<sup>592</sup> Allott (2002), 5.60 sgg., p. 152 sgg.

<sup>593</sup> *Ivi*, 5.64, p. 154.

<sup>594</sup> *Ivi*, 5.70, n. 30, p. 156.

<sup>595</sup> Lontananza di cui l'autore è del resto pienamente consapevole: cfr. Allott (1990), p. XXVI sgg. Discutibili peraltro le ragioni che egli adduce per giustificare la sua posizione.

coerente della «destruzione» postmoderna dei criteri di ordine e verità del pensiero, attribuiti con intento critico alla modernità. Nella misura in cui, infatti, tali criteri vengono abbandonati, si spalanca la porta a un modo rapsodico, intuitivo e nella sostanza poco rigoroso di concepire il pensiero. Così intesa, la riflessione filosofica abbandona la via della dimostrazione rigorosa che, pur non assente nemmeno in precedenza, era stata pretesa come un'illuminante novità da Descartes e Hobbes agli albori della modernità<sup>596</sup>. In tal senso la visione di Allott rappresenta un esempio interessante di una mutazione genetica che sembra aver interessato una parte del pensiero filosofico nei decenni più recenti, a seguito della quale il rigore dell'argomentazione cede il passo alla forza suggestiva di un discorso suadente. Giustificate sono, a questo riguardo, le riserve sulle conseguenze che un tale mutamento – giunto con qualche ritardo ad interessare la filosofia politica e del diritto – potrà avere sullo *status* scientifico di tali discipline e sulla loro capacità di interagire produttivamente con le dimensioni empiriche e dogmatiche delle scienze politiche e giuridiche.

Lasciamo però per ora da parte le valutazioni generali sul pensiero di Allott e su certa filosofia postmoderna nel suo complesso, per tornare a riflettere sulla collocazione da attribuire alla sua teoria nell'ambito della tassonomia utilizzata nel presente studio. Molti sono, a questo proposito, gli aspetti che avvicinano la concezione di Allott al paradigma universalistico-olistico. Tra questi, il riferimento all'«unica umanità»<sup>597</sup>, alla «simpatia amarevole» che unirebbe tutti gli esseri umani<sup>598</sup>, all'«umanità nella sua totalità all'interno della totalità dell'universo»<sup>599</sup>. La stessa visione del diritto internazionale come struttura normativo-giuridica posta a monte delle legislazioni nazionali e unita a queste da un rapporto di sussidiarietà, ricorda assai da vicino la concezione elaborata nell'ambito dell'universalismo olistico<sup>600</sup>. Peraltro la filosofia di Allott non affronta esplicitamente nessuna delle carenze concettuali che avevamo visto inficiare tale paradigma – in particolare la tendenza a non riconoscere le difficoltà di interessi reali che dividono i vari attori politici, nonché la propensione a formulare giudizi sintetici a priori non falsificabili –, né del resto è possibile cogliere, nell'impianto di pensiero proposto, una qualche soluzione implicita di tali problemi. In altri termini, l'*eunomia* di Allott ricade nelle stesse difficoltà che avevano caratterizzato le scuole universalistico-olistiche del passato più o meno remoto così come – sul versante più propriamente giuridico – la dottrina della «comunità internazionale». Né può la sola copertura dei *deficit* attraverso la sia pur affascinante retorica dell'esposizione rimuoverli in modo anche soltanto parzialmente soddisfacente.

Vi sono tuttavia anche aspetti che allontanano Allott dalla concezione universalistico-olistica classica. Detto in sintesi, il suo *holon* è infatti un *holon postmoderno*. Tre sono gli elementi che testimoniano una tale svolta. Innanzitutto la costruzione di *eunomia*, pur collocando la totalità – col linguaggio giuridico, il diritto internazionale – al di sopra delle parti, come si conviene a ogni dottrina olistica, concede poco spazio alla gerarchia tra le sfere. Le componenti sembrano integrarsi organicamente tra di loro e col tutto, senza che venga posto con particolare urgenza il tema dei rapporti tra la sfera superiore e quella inferiore, oppure della deduzione logica, ontologica e assiologia delle norme inferiori dalle norme superiori. In secondo luogo la concezione di Allott dà poco peso al contenuto di verità delle proprie proposte. Il vantaggio consiste nella non necessità di ricorrere a istanze trascendenti o ad autorità dogmatiche quali garanzie della verità delle proprie tesi – una necessità cui spesso

<sup>596</sup> Cfr. capp. 2.3. e 2.3.2.

<sup>597</sup> Allott (1990), 7.5., p. 118.

<sup>598</sup> *Ivi*, 13.111.(c), p. 251.

<sup>599</sup> *Ivi*, 19.23., p. 410.

<sup>600</sup> V. capp. 2.2. e 3.2.

era ricorso il paradigma universalistico-olistico classico nelle sue versioni anche più recenti<sup>601</sup>. Lo svantaggio va invece individuato nella rinuncia stessa al principio della verità delle asserzioni: rinunciando alla pretesa che quanto viene affermato sia dimostrabile e falsificabile (e quindi anche al tentativo di convincere l'interlocutore per via argomentativa), la teoria perde la sua dimensione propriamente scientifica spostandosi sul terreno della suggestione. In terzo luogo, secondo un accostamento del tutto inusuale nell'olismo classico, la totalità in Allott non è tanto un qualcosa di oggettivo, bensì piuttosto un'*espansione della mente umana*:

Le realtà che la coscienza umana forma per se stessa per quanto concerne la natura, il funzionamento e le finalità dei suoi tre mondi – il mondo dell'individuo, il mondo della società, il mondo di tutto-ciò-che-è – sono prodotti sistematici del sistema della coscienza umana funzionante come sistema. Dalla teoria che spiega le particelle subatomiche, passando per la teoria della democrazia, fino alla teoria della Volontà Divina, tutti sono fenomeni generati dal sistema auto-ordinantesi della coscienza umana come parte del sistema auto-ordinantesi dell'universo di tutto-ciò-che-è.<sup>602</sup>

Oppure, con riferimento all'*holon* in quanto società politica:

L'auto-costituirsi della personalità di un essere umano e l'auto-costituirsi di una società umana sono processi simili e connessi. E questo ovviamente perché la mente privata dell'essere umano e la mente pubblica della società sono estensioni l'una dell'altra.<sup>603</sup>

Secondo una procedura già adottata in ambiti diversi da altri sostenitori dello spiritualismo postmoderno<sup>604</sup>, Allott estende l'io fino a farlo coincidere con l'universo intero, visto come mera proiezione della mente umana e quindi come conciliato con i bisogni e i valori dell'uomo. Dal momento che «la totalità dell'universo non contiene solo materia, ma anche coscienza»<sup>605</sup> e queste due dimensioni non sono in conflitto, bensì in armonia, noi disporremo – quanto meno nella visione di Allott – della base ontologica per poter presupporre un effetto reale della «capacità creativa apparentemente illimitata della mente umana»<sup>606</sup>. Detto in termini sintetici: dati i presupposti metafisico-ontologici, l'aspirazione a ordinare il mondo sulla base delle nostre idee non è una pura «utopia», ma un'«eutopia», ossia un progetto reale volto a ri-concepire la società come luogo di giustizia e di armonia<sup>607</sup>. Con un implicito riferimento ad Adam Smith, Allott asserisce che è giunto il momento di passare, tramite uno sviluppo della coscienza, dalla mera «ricchezza» (*wealth of nations*) alla «salute» e al benessere delle nazioni (*health of nations*)<sup>608</sup> – «una rivoluzione – conclude l'autore – non nelle strade, ma nella mente»<sup>609</sup>.

Di primo acchito potrebbe sembrare che l'espansione in senso universale della mente umana, propugnata da Allott, avvicini la sua teoria all'idealismo classico, soprattutto di matrice hegeliana. Tale impressione è tuttavia scorretta. Se è vero, infatti, che l'idealismo hegeliano si sforza di conciliare, in una certa qual misura, una visione del mondo di stampo olistico con le categorie del soggettivismo, è anche indiscutibile che tale tentativo di superare la dicotomia classica si esprime qui, quanto meno in una fase precoce del pensiero di Hegel,

<sup>601</sup> V. cap. 3.2.

<sup>602</sup> Allott (1990), 19.11., p. 407 sg.

<sup>603</sup> Allott (2002), 5.69, p. 155 sg. Cfr. anche *ivi*, 5.50, p. 148.

<sup>604</sup> Si veda ad esempio la filosofia ecologico-spiritualista o «ecosofia» di Arne Naess: cfr. Naess (1986; 1989).

<sup>605</sup> Allott (1990), 20.6., p. 413.

<sup>606</sup> *Ivi*, p. XXVI.

<sup>607</sup> *Ivi*, 20.2., p. 412.

<sup>608</sup> Allott (2002), 5.38, p. 143 sg.

<sup>609</sup> Allott (1990), 14.9., p. 257.

attraverso i prodromi di un'interpretazione intersoggettiva del mondo sociale e politico. D'altro canto, anche allorché l'approccio intersoggettivo fu abbandonato, l'unità tra soggetto e totalità fu sempre articolata attraverso una precisa argomentazione logica e una dimostrazione che pretendeva di essere vera e cogente<sup>610</sup>. Completamente diversa è invece la direzione presa da Allott. Nei suoi testi il pensiero formula progetti esistenziali (o ideali) che – come già si è ricordato – non pretendono di essere veri, nel senso che possa essere dimostrabile una qualche superiorità di tali asserzioni in merito al loro valore cognitivo. È significativo, in tal senso, che Allott parli di una «scelta» della società di «divenire quello che essa concepisce di poter essere»<sup>611</sup>. Su questa via, l'opzione soggettiva non viene più “oggettivata”, ovvero – seguendo il percorso “destruttivo” di Foucault – non le si attribuisce più una validità dimostrabile e comprovabile sulla base di un'idea “vera” e “giusta” di ordine del mondo. Ma, così facendo, l'ideale diviene anche espressione di una sensibilità soggettiva e di una visione del mondo che, nella sua aspirazione ad attrarre individui e forze sociali, non fa appello alla forza dell'argomentazione, bensì molto più immediatamente alla sua presunta immediata evidenza (o anche – se si vuole essere più critici – della sua capacità suggestiva). In effetti, molte delle proposte contenute nei progetti di *eunomia* ed *eutopia* possono risultare attraenti – a condizione, ovviamente che si condivida l'esigenza di un mondo più giusto e armonioso. Quanto l'autore non fornisce sono, tuttavia, le ragioni del perché tali proposte dovrebbero essere perseguite, anche e soprattutto da chi eventualmente non ne individui subito la validità. La demolizione dei criteri di verità – in Allott nemmeno criticati, quanto semplicemente ignorati – che erano stati propri dell'approccio scientifico sia dell'olismo classico, sia dell'individualismo, culmina così in un abisso iper-soggettivistico lastricato di arbitrarietà. Seguendo un percorso curioso, ma non sorprendente, il pensiero postmoderno, partito dalla critica dell'inconsistente pretesa del soggetto di possedere un sapere “vero”, approda non tanto al superamento di tale presunta unilateralità, quanto alla sua autentica apoteosi, alla rinuncia a un canone condiviso volto a verificare la validità conoscitiva delle proposizioni.

Vista in questi termini, la visione di Allott rappresenta paradigmaticamente uno dei risvolti più problematici della “rivoluzione” postmoderna, in particolare la sua incapacità di passare dalla critica dell'ordine tradizionale, visto come oppressivo, a una proposta positiva. Proiettata sulla totalità, ovvero riconvertita in termini olistici, la critica postmoderna della soggettività si trasforma essa stessa nel più soggettivistico degli approcci, nella mera discrezionalità. Per le scuole emerse dalla critica postmoderna l'idea di ordine globale sembra dunque poter avere solo due sbocchi: o tale ordine è oppressivo (come denunciano Hardt e Negri), oppure è arbitrario (come propone, di fatto, Allott). In entrambi i casi non resta spazio per un progetto che sia al contempo universale e attento alle necessità di individui e attori concreti, argomentativamente rigoroso e sufficientemente flessibile.

### 3.2.2.3. La critica dell'“impero”

La critica postmoderna nei confronti dell'idea di un ordine soggettivistico e gerarchico della totalità, interpretato come quintessenza dell'oppressione dell'individualità concreta, esplica la sua azione destrutturante innanzitutto in ambiti quali la storia della scienza e della cultura, l'epistemologia, la critica sociale e culturale, la filosofia teoretica e la linguistica. In un

<sup>610</sup> Cfr. Dellavalle (1998a).

<sup>611</sup> Allott (1990), 13.97., p. 240.

secondo momento la destrutturazione arriva a coinvolgere anche la teoria politica e giuridica. Peraltro, in un ambito del pensiero in cui l'ordine è stato visto da sempre come *conditio sine qua non* della pace e del benessere, il presunto smascheramento non solo dell'ordine *esistente*, bensì dell'ordine *in quanto tale* – almeno secondo come esso è stato inteso in Occidente negli ultimi duemilacinquecento anni – quale mera oppressione, pone con forza quanto meno due questioni essenziali. In primo luogo, quale convivenza umana possiamo immaginarci – o forse anche auspicare –, la quale prescinda dall'essere strutturata e garantita attraverso la realizzazione delle categorie di un ordine che pretende di essere universale? E, secondariamente, è forse possibile ipotizzare un ordine di tipo diverso da quello che conosciamo, che ne superi pertanto i limiti e le contraddizioni?

Nella visione di Michael Hardt e Antonio Negri l'ordine globale è sinonimo di potere imperiale. L'argomentazione degli autori si articola in tre fasi: la prima dedicata alla messa in rilievo degli indizi che ci permettono di parlare di una rinascita dell'idea di "impero" (a); la seconda volta a sottolinearne la peculiarità, in chiave postmoderna, rispetto ai regimi imperiali dell'antichità e dell'epoca moderna (b); la terza incentrata sull'individuazione di un'alternativa all'oppressione esercitata dal potere imperiale (c).

a) Cominciamo, pertanto, dagli indizi (o dalle prove) che ci permettono – secondo l'ottica di Hardt e Negri – di affermare la natura imperiale del potere nel mondo postmoderno<sup>612</sup>. Il primo di tali indizi ci è fornito dalla natura sempre meno *inter-nazionale* dell'ordine mondiale e dal suo carattere vieppiù *globale*<sup>613</sup>: nella misura in cui il potere si trasferisce dall'ambito nazionale – e, allorché esso viene applicato al fine del consolidamento di una qualche forma di ordine mondiale, anche dall'ambito degli accordi tra gli stati nazionali – a una diffusa sfera sovranazionale, viene a cristallizzarsi una «nozione imperiale di diritto»<sup>614</sup>. In questo ambito, ma ben oltre i limiti del diritto formale, viene a costituirsi un ordine di tipo nuovo, «definito dalla sua virtualità, dal suo dinamismo, dalla sua inclusività funzionale»<sup>615</sup>. Un ulteriore indizio del mutamento genetico dell'idea di ordine – secondo quello che è diventato ormai un autentico *topos* della riflessione teorica sugli sviluppi recenti dell'idea di ordine transnazionale, il quale si ripresenta, come abbiamo visto nel corso dell'analisi, in pressoché tutte le scuole più aggiornate – è dato dalla globalizzazione della produzione capitalistica<sup>616</sup>. Un terzo fattore è individuato da Hardt e Negri – anche in questo caso senza una particolare originalità – dalla rinascita dell'idea di guerra giusta<sup>617</sup>. Qui i due autori, nonostante la loro affiliazione politica dichiaratamente neo-comunista, utilizzano un'argomentazione che si richiama esplicitamente a Carl Schmitt<sup>618</sup>: giacché l'ordine globale contemporaneo viene presentato come espressione di valori universali, l'interventismo militare viene purificato dalla sua vera natura di azione a difesa di interessi materiali e particolari e trasformato, indebitamente, in un'azione di polizia al fine di punire il "criminale"<sup>619</sup>. Il carattere peculiarmente "schmittiano" della posizione di Hardt e Negri emerge con chiarezza dalla circostanza che i due autori non si limitano a criticare la dottrina più radicale dell'interventismo militare unilaterale, secondo la lettura che della questione danno, ad esempio, i *Neocons*, bensì prendono le distanze anche dal «diritto d'intervento»

<sup>612</sup> Hardt/Negri (2001), 1.1., p. 12 sgg.

<sup>613</sup> *Ivi*, 1.1., p. 4 sgg.

<sup>614</sup> *Ivi*, 1.1., p. 10.

<sup>615</sup> *Ivi*, 1.2., p. 41.

<sup>616</sup> *Ivi*, 1.1., p. 8 sgg.

<sup>617</sup> *Ivi*, 1.1., p. 12 sgg.

<sup>618</sup> *Ivi*, 1.1., p. 17.

<sup>619</sup> *Ivi*, 1.2., p. 34 sgg.

nella forma sancita dalla *Carta delle Nazioni Unite*<sup>620</sup>: nella loro interpretazione, infatti, ogni imposizione di un diritto sovranazionale non può essere che una forma, più o meno elegantemente mascherata, di oppressione imperiale. L'ultima indicazione in merito alla rinascita del potere imperiale emerge dall'egemonia che l'"impero" esercita sulle pratiche giuridiche: normatività, sanzione e repressione affondano ora le radici in una disciplina in cui vige una «coincidenza relativa (ma effettiva) del nuovo funzionamento della legge interna e sovranazionale»<sup>621</sup>. Detto in altri termini, il consolidarsi del potere imperiale impone una continuità normativa tra diritto nazionale e internazionale, cancellandone la specificità dottrinale e applicativa: in un mondo "globale", l'unico diritto pensabile è un diritto "interno".

b) Se nella descrizione della natura imperiale del potere contemporaneo Hardt e Negri riprendono, pur assemblandole in modo specifico e presentandole con un linguaggio peculiare, posizioni note nel dibattito e asserite anche da autori lontani dall'approccio postmoderno, è nell'analisi delle dinamiche di tale potere che la loro posizione acquista interesse, qualificandosi come una vera e propria traduzione della concettualità postmoderna nel linguaggio del pensiero politico-giuridico. Significativa, a questo riguardo, è la definizione del «modello giuridico» del diritto imperiale. Questo, infatti, «non può più essere costituito dalle strutture esistenti del diritto internazionale»<sup>622</sup>. Più in dettaglio,

la costituzione dell'impero non viene formata sulla base di un meccanismo contrattuale o fondato su trattati, né attraverso una qualche fonte federativa. La fonte della normatività imperiale nasce da una nuova macchina, una nuova macchina economico-industriale-comunicativa – in breve, una macchina biopolitica globalizzata.<sup>623</sup>

In questa breve citazione si legge, in sintesi, tutta l'essenza della concezione di Hardt e Negri, in particolare il suo peculiare rapporto con la visione postmoderna del mondo. Nella loro valutazione, la rinascita del potere imperiale è infatti legata, nella realtà attuale, al passaggio – classicamente postmoderno – dalla «società disciplinare» alla «società del controllo». Per «società disciplinare» si intende «quella società in cui il comando sociale è costruito attraverso una diffusa rete di dispositivi e di apparati che producono e regolano i costumi, le abitudini e le pratiche produttive»<sup>624</sup>. In una tale struttura sociale e ideologica i detentori del potere sono chiaramente identificabili, così come lo sono anche i gruppi sociali che ne sono privi e che tramite una gerarchia autoritativa precisa e individuabile sono indotti all'obbedienza e all'espletamento delle pratiche di riproduzione del potere. Ben diversa è la situazione in una «società del controllo». Qui «i meccanismi del comando divengono [...] più immanenti all'ambito sociale, distribuiti in ogni parte dei cervelli e dei corpi dei cittadini». Pertanto, «i comportamenti di integrazione ed esclusione sociale [...] sono sempre più interiorizzati negli stessi soggetti. Il potere è ora esercitato da macchine che organizzano direttamente i cervelli (in sistemi comunicativi, reti di informazione, ecc.) e i corpi (nei sistemi di *welfare*, nelle attività monitorate, ecc.)»<sup>625</sup>. L'influenza di Foucault è qui riscontrabile ad almeno due livelli: innanzitutto nella definizione di «società del controllo» quale organizzazione sociale contraddistinta da un potere altamente diffuso e interiorizzato; in secondo luogo nell'interpretazione del potere quale «biopotere». Per «biopotere» Hardt e Negri intendono – in modo del tutto analogo a Foucault – un potere «che regola la vita sociale

<sup>620</sup> *Ivi*, 1.1., p. 18.

<sup>621</sup> *Ivi*, 1.1., p. 16.

<sup>622</sup> *Ivi*, 1.2., p. 40.

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> *Ivi*, 1.2., p. 22 sg.

<sup>625</sup> *Ivi*, 1.2., p. 23.

dall'interno, seguendola, interpretandola, assorbendola e riarticolandola»<sup>626</sup>, una forma di potere, dunque, che si insinua in tutte le pieghe della vita, non *ordinando* comportamenti conformi, bensì *plasmando* forme di vita, produzione, riproduzione e consumo del tutto in linea con le esigenze del sistema<sup>627</sup>.

La definizione largamente “sovrastrutturale” del potere in Foucault non può però essere considerata del tutto esaustiva da autori neo-marxisti come Hardt e Negri, i quali, per meglio caratterizzare i meccanismi produttivi della società del «biopotere», ricorrono – peraltro su una linea ampiamente coerente con la tradizione foucaultiana – alla concettualità introdotta da Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>628</sup>. È infatti da questi che deriva il concetto, già citato in precedenza, di «macchina economico-industriale-comunicativa», col quale si intende esprimere la novità di un sistema sociale quale struttura produttiva e grande macchina onnivora. «Le macchine producono»<sup>629</sup> – scrivono lapidariamente Hardt e Negri. E il riferimento concettuale alla macchina non può mancare in una ricerca che pretende di essere «materialista»<sup>630</sup>, anche se in una forma indubbiamente *sui generis*<sup>631</sup>.

Oltre al carattere diffuso del potere, alla sua essenza «biopolitica» e alla reinterpetazione, a dire il vero alquanto fumosa, del materialismo nel senso delle «macchine produttive», un quarto elemento avvicina la teoria di Hardt e Negri alla cultura postmoderna. Si tratta della sottolineatura della natura *post-soggettiva* dell'ordine globale. Fin dall'inizio del loro studio i due autori prendono infatti le distanze dall'«idea che l'ordine sia dettato da un potere singolo e da un singolo centro di razionalità *trascendente* [...], in grado di guidare le varie fasi dello sviluppo storico secondo un suo piano consapevole e onniveggente»<sup>632</sup>. In particolare, Hardt e Negri rifiutano di dare credito alla diffusa convinzione secondo cui sussisterebbe una specifica coincidenza tra l'«impero» contemporaneo e il potere esercitato dagli Stati Uniti:

[...] l'impero che sta sorgendo non è americano e gli Stati Uniti non ne costituiscono il centro. Il principio fondamentale dell'impero [...] è che il suo potere non ha un suo terreno o centro fattuale e localizzabile.<sup>633</sup>

Nell'ottica postmoderna è infatti illusorio cercare un centro “soggettivo” del potere, un suo nucleo individuabile che organizzi coscientemente il suo agire nel mondo. Né la New York della finanza, né la Washington del Pentagono sono la capitale dell'«impero», bensì le sue ramificazioni sono ovunque e in nessun luogo peculiarmente: il suo cuore e il suo cervello non sono negli uffici dei governi, ma nelle menti e nei corpi di tutti noi. È in questa rete onnicomprensiva che – a giudizio di Hardt e Negri – tutto va a confluire nell'«impero», dalle nostre azioni quotidiane quali consumatori e produttori alle politiche dei governi nazionali egemoni e subalterni, dalle iniziative delle organizzazioni intergovernative e sovranazionali agli interventi umanitari delle ONG.

c) Tuttavia – aspetto non sorprendente, visto il retroterra culturale di Hardt e Negri – l'«impero», pur essendo pressoché onnipresente e onnivoro, non è né onnipotente, né eterno.

<sup>626</sup> Ivi, 1.2., p. 23 sg.

<sup>627</sup> «Il potere è quindi espresso come un controllo che si estende fino alle profondità delle coscienze e dei corpi della popolazione – e allo stesso tempo attraverso l'intero insieme delle relazioni sociali» (ivi, 1.2., p. 24).

<sup>628</sup> Deleuze/Guattari (1972).

<sup>629</sup> Hardt/Negri (2001), 1.2., p. 28.

<sup>630</sup> *Ibidem*.

<sup>631</sup> Per una recente teoria dell'ordine internazionale più direttamente influenzata dal marxismo “classico”, cfr. Miéville (2005).

<sup>632</sup> Hardt/Negri (2001), 1.1., p. 3.

<sup>633</sup> Ivi, 4.2., p. 384.

Tre sono gli imperativi che si propone l'«impero»<sup>634</sup>: il primo consiste nell'integrazione più ampia possibile degli individui all'interno dei suoi meccanismi; il secondo nel sostegno accordato alla differenziazione (soprattutto etnica) dei diversi gruppi al suo interno; il terzo nel governo della totalità. Fedele all'antico motto *divide et impera*, il dominio postmoderno controlla la comunità globale degli individui fomentando diversità che non si articolano in forme creative della soggettività culturale, bensì piuttosto in conflitti destinati a indebolire la resistenza all'oppressione. Tuttavia, nemmeno in questo ingranaggio apparentemente perfetto manca l'anello debole, la dimensione sociale sulla quale si costruisce l'alternativa futura. Come nella fase del declino dell'impero romano «un enorme potenziale di soggettività si era costruito e consolidato nei termini della profezia di un mondo a venire, di un progetto chiliastico»<sup>635</sup>, così anche nel mondo postmoderno è possibile individuare «i processi della produzione di soggettività verso la costituzione di un'effettiva alternativa sociale e politica, di un nuovo potere costituente»<sup>636</sup>. Secondo la tradizione marxista, il germe del mondo nuovo si sviluppa sul terreno della realtà esistente:

Gli antagonismi nei confronti dello sfruttamento sono articolati attraverso la rete globale di produzione e determinano crisi in ciascun nodo. [...] La crisi e il declino non si riferiscono a qualcosa di esterno all'impero, bensì a quel qualcosa che più gli è interno. Essi riguardano la produzione della soggettività stessa e, pertanto, fanno parte dei processi di riproduzione dell'impero e sono loro al contempo contrari.<sup>637</sup>

L'«impero» coinvolge massimamente le individualità a livello globale; tuttavia, la sua costituzione non ha radici nel consenso di quella che Hardt e Negri chiamano «moltitudine». Il sistema onnivoro ha bisogno di tutti e di ciascuno, ma, non sapendo risolvere questioni quali la pace e la giustizia, il suo equilibrio resta precario<sup>638</sup>.

Peraltro, proprio nei limiti dell'alternativa indicata dai due autori si individuano le carenze complessive della loro posizione. Prendiamoli brevemente in esame singolarmente:

α) Il primo problema si concretizza in un'*aporia concettuale* all'interno stesso della teoria di Hardt e Negri e, in particolare, nel suo rapporto con l'approccio postmoderno da cui prende originariamente le mosse. Come abbiamo visto in precedenza, la visione postmoderna abbandona l'idea, propria del paradigma individualistico-universalistico, della soggettività quale garanzia di ordine. Coerentemente con questa impostazione, Hardt e Negri negano che nell'ordine imperiale possa essere individuato un «centro», un'individualità politica che funga da fonte dei valori condivisi e da motore dell'azione pratica. Tuttavia, è giustificato chiedersi se il potere in quanto tale, ovvero il sistema onnicomprensivo che influenza in forma determinante ogni idea e ogni azione, non finisca per ereditare le funzioni della soggettività moderna. Come la soggettività, il «potere» pretende di dare ordine al mondo, nonché di fornire le ragioni perché tale ordine venga considerato vero e giusto. Il costruito concettuale che dovrebbe sostituire le categorie della soggettività nella comprensione del mondo prende così, esso stesso, la forma di un iper-soggetto, tradendo le premesse non ingiustificate del discorso postmoderno. Rispetto alla visione individualistica, l'iper-soggettività del potere imperiale rappresenta addirittura un regresso: mentre il paradigma della modernità sottoponeva infatti le funzioni d'ordine della soggettività al vaglio critico e riflessivo dell'individualità concreta – detto in altro termini: la dimensione trascendentale della soggettività restava connessa alla forza legittimante dell'individuo e dei suoi interessi –,

<sup>634</sup> Ivi, 2.6., p. 198 sgg.

<sup>635</sup> Ivi, 1.1., p. 21.

<sup>636</sup> Ivi, 1.3., p. 47.

<sup>637</sup> Ivi, 4.2., p. 385 sg.

<sup>638</sup> Ivi, 1.1., p. 20.

l'iper-soggettività imperiale si emancipa definitivamente dal controllo dell'individuo reale. Visto da questa prospettiva, il potere descritto da Hardt e Negri non è tanto post- o anti-soggettivo, quanto – molto più prosaicamente – anti-umanistico e anti-illuministico.

β) Secondo l'interpretazione di Hardt e Negri, la «macchina imperiale» è in grado di produrre, accanto alla comunicazione sociale, anche la sua propria legittimazione. Il suo carattere onnivoro esclude che possano ancora esistere – secondo l'illusione del paradigma comunicativo<sup>639</sup> – mondi vitali separati: «la macchina imperiale dimostra [...] che non esiste più un tale punto di vista esterno. Al contrario, la produzione comunicativa e la costruzione di una legittimazione imperiale vanno a braccetto e non possono più essere separate»<sup>640</sup>. Tuttavia, se veramente il sistema imperiale è in grado di penetrare in tutti gli anfratti dell'esperienza e dell'esistenza umana, si pone il problema non secondario della stessa *possibilità ontologica di un'alternativa*. In altri termini, allorché il potere diviene a tal punto totalizzante da non concedere spazi al di fuori di sé, vengono a mancare tutte le condizioni – oggettive e soggettive, reali e potenziali – per andare oltre lo *status quo*<sup>641</sup>.

γ) Ammettiamo tuttavia che anche quando il potere diviene pervasivo, ciò nonostante siano sempre ipotizzabili degli snodi nei quali esso mostra le sue insufficienze. Già s'è detto che Hardt e Negri citano, in particolare, le questioni della pace e della giustizia. Partiamo cioè dall'assunzione che per i due autori il potere sia sì totalizzante, ma evidentemente non al punto tale da plasmare le soggettività fino a riassorbire, annullandolo, ogni desiderio alternativo<sup>642</sup>. Risolto così il problema ontologico – precariamente, giacché tale assunzione è difficilmente conciliabile, come s'è visto, con aspetti rilevanti della semantica postmoderna del potere<sup>643</sup> – resta peraltro sul terreno la *problematica assiologica*. Dal momento, infatti, che l'unica razionalità ammessa da Hardt e Negri è quella sistemica, le espressioni soggettive delle fratture all'interno del sistema di potere non potranno essere contraddistinte da una razionalità diversa o addirittura superiore, né da valori coerentemente alternativi. Esse esprimeranno piuttosto disagi sociali e individuali, malamente filtrati attraverso una riflessione collettiva e comunque sconnessi da una forte progettualità razionale (giacché la progettualità razionale, nella misura in cui esiste, è sempre coerente alle esigenze dell'ordine sistemico)<sup>644</sup>. Senza la possibilità di un codice etico alternativo, l'unica via che rimane è una sorta di giustificazione del ribellismo<sup>645</sup> – questo sì coerente, a uno sguardo disincantato, con le strategie oppressive dei potentati politici e sociali.

δ) Il carattere ribellistico dell'alternativa configurata da Hardt e Negri è ben espressa dalle loro scelte terminologiche, ovvero dalla *semantica* che essi utilizzano per descrivere l'alternativa. Quando fanno riferimento alle forze sociali che dovrebbero opporsi attivamente all'ordine esistente, per lo più gli autori parlano genericamente di «soggettività». Ovviamente,

<sup>639</sup> V. cap. 3.6.

<sup>640</sup> Hardt/Negri (2001), 1.2., p. 34.

<sup>641</sup> La critica era già stata mossa anche nei confronti della concezione del potere di Foucault, in particolare da Axel Honneth (1985). Per una replica cfr. Kögler (1994), p. 109 sgg.

<sup>642</sup> Su questa problematica si incentra il secondo libro di Hardt e Negri (2005) – una sorta di prosecuzione ideale di *Empire* – dedicato alla possibilità di una democrazia globale della «moltitudine».

<sup>643</sup> È indicativo che, nella misura in cui gli autori si sforzano di vedere alternative al sistema dell'impero, la loro analisi si discosta progressivamente dalla critica foucaultiana e postmoderna del potere. In tal senso l'analisi della «moltitudine» è assai meno postmoderna e più classicamente marxista che non quella dell'«impero». Cfr. Hardt/Negri (2005).

<sup>644</sup> Anche in questo caso il problema è comune a buona parte del pensiero postmoderno. Cfr. Frank (1983), p. 422 sgg.

<sup>645</sup> Ragion per cui sembra potersi imputare almeno in parte anche a Hardt e Negri l'atteggiamento di «anarchismo fascistoide» che Manfred Frank aveva messo in rilievo in Deleuze e Guattari (*ivi*, p. 432 sgg.). Cfr. Hardt/Negri (2005), 3.3., p. 341 sgg.

il termine non è inteso nel senso della filosofia soggettivistica classica, bensì come espressione prerazionale di quelle sfere dell'individualità che l'ordine dominante non è riuscito a colonizzare (e che si dimostrano refrattarie a qualsivoglia tipo di ordine). Presentando, peraltro in termini molto diffusi, le «soggettività alternative», gli autori ne mettono in rilievo la dimensione creativa, il desiderio quale motore dell'antagonismo<sup>646</sup>, la «gioia di essere» come risposta alla «miseria del potere»<sup>647</sup>. È quanto meno dubbio che da espressioni tanto generiche possa emergere un'alternativa reale e convincente<sup>648</sup>. Non appare pertanto casuale, date le premesse, il riferimento ad Agostino di Ippona e alla sua distinzione tra *civitas dei* e *civitas diaboli*<sup>649</sup>. Pur rovesciando la gerarchia del Padre della Chiesa, Hardt e Negri sembrano infatti condividere il carattere palingenetico del progetto agostiniano, per cui ogni espressione di crisi del mondo attuale altro non può fare che richiamare la necessità di una realtà radicalmente “diversa”. Va da sé che in tal caso l'indagine sulla razionalità eventualmente insita nei fenomeni di crisi diventa del tutto secondaria.

ε) Le incertezze ontologiche e assiologiche dell'alternativa si traducono, in concreto, in un'inaspettata ristrettezza di orizzonti delle proposte concrete. I due autori citano al riguardo, come richieste della «moltitudine», il diritto di cittadinanza<sup>650</sup>, il salario garantito per tutti<sup>651</sup> e il cosiddetto «diritto di riappropriazione»<sup>652</sup>. Tuttavia, per quanto riguarda il primo punto non è ben chiaro se si intenda un diritto di cittadinanza globale come risposta alle spinte migratorie o il mero diritto di cittadinanza per i residenti. La seconda richiesta appare poi esclusivamente al servizio degli interessi di alcuni gruppi sociali (a rischio di depauperamento) del primo mondo, mentre ignora le pressanti esigenze – certo non meno giustificate – delle popolazioni derelitte in giro per il globo. La terza esigenza infine, dal momento che non è individuabile alcuna razionalità matura tra i soggetti che dovrebbero essere gli attori della riappropriazione, ricorda storicamente, ancora una volta, più una giustificazione del ribellismo che non una teoria della giustizia sociale. Detto in sintesi, nessuno degli spiragli prospettici adombrati da Hardt e Negri arriva a toccare concretamente anche uno solo dei gravi e urgenti problemi di giustizia del nostro mondo.

Condivisibile sembra essere quindi il giudizio finale che, della riflessione sulla teoria dell'«impero» di Hardt e Negri, dà Jean Cohen:

In effetti, la concezione di Hardt e Negri di un impero decentrato, unita al loro rifiuto dei concetti di stato e di sovranità popolare, di potere pubblico e di diritto pubblico internazionale, del concetto di governo (*government*) a favore di *governance*, contiene in sé una certa qual complicità col progetto imperiale. Tali tesi distolgono infatti l'attenzione dall'unica alternativa all'impero politicamente praticabile, ovvero dal rafforzamento della società internazionale e di un sistema giuridico ispirato alla cultura dei diritti.<sup>653</sup>

#### 3.2.2.4. *Destutturazione del potere, frammentazione dell'ordine e nuove forme di organizzazione delle individualità concrete*

<sup>646</sup> Hardt/Negri (2001), 4.2., p. 387 sg.

<sup>647</sup> *Ivi*, 4.3., p. 413.

<sup>648</sup> Vaghe rimangono le proposte politiche e pressoché inesistenti quelle istituzionali anche in quello che, oltre la dimensione critico-analitica dell'*Impero* può essere inteso come il vero manifesto politico di Hardt e Negri. Cfr. Hardt/Negri (2005).

<sup>649</sup> Hardt/Negri (2001), 4.2. sg., p. 392 sgg.

<sup>650</sup> *Ivi*, 4.3., p. 400.

<sup>651</sup> *Ivi*, 4.3., p. 403.

<sup>652</sup> *Ivi*, 4.3., p. 406.

<sup>653</sup> Cohen (2004), p. 19.

La critica postmoderna non solo mette in luce la dimensione autoritaria presente nell'idea di ordine garantito dalla soggettività razionale, bensì intende anche cogliere nuovi spazi di autorealizzazione al di là del *logos* soggettivistico. L'operazione è frutto di un duplice processo di “destrutturazione”, oggettivo e soggettivo – ovvero, con termini meno segnati dalla tradizione filosofica classica, reale e percettivo. Sul lato dello sviluppo della realtà, la crisi della razionalità moderna favorisce infatti lo sviluppo di nuove forme di organizzazione, meno contraddistinte dall'impianto gerarchico. Al contempo, la percezione individuale e collettiva, liberatasi almeno parzialmente dalle categorie rigide del soggettivismo, si pone in condizione di individuare nel polimorfismo del potere anche quegli ambiti – talora interstiziali, talaltra centrali – che, proprio per lo sfaldamento storico delle gerarchie razionali della modernità, consentono ai singoli concreti nuove opportunità di portare a realizzazione i propri piani esistenziali.

Ogni visione del mondo in cui *chances* individuali e convivenza socio-politica, interna e internazionale, non corrispondono all'esplicitarsi gerarchico della razionalità soggettivistica, prende le mosse dall'abbandono della concezione moderna secondo cui lo stato sarebbe in grado – e anche dovrebbe – controllare la società<sup>654</sup>. Di conseguenza, tutte le teorie presentate qui di seguito possono essere viste come varianti di una sorta di “emancipazione” della società nei confronti dello stato. Nel primo approccio teorico analizzato qui di seguito – la dottrina della «società anarchica» – tale “emancipazione” resta ancora sullo sfondo: all'interno di una teoria concentrata esclusivamente sulle caratteristiche dell'ordine internazionale, lo “stato” viene inizialmente accolto nella sua definizione classicamente moderna. I punti di contatto con la critica postmoderna si fanno tuttavia più palesi nelle versioni recenti della dottrina, in cui la «società internazionale anarchica» lascia il posto all'idea di un «diritto internazionale inter-pubblico», ben al di là dei contenuti normativi e descrittivi della statalità moderna (3.2.2.4.1.).

Sempre a partire dalle riflessioni sulla «società anarchica» prende le mosse una seconda concezione “postmoderna” dell'ordine postgerarchico, la quale vede nell'ordine transnazionale contemporaneo il risorgere in una sorta di «neo-medievalismo» (3.2.2.4.2.). L'idea della rinascita di un «nuovo medioevo», ovvero di un sistema di potere non più “piramidale” (come nello stato sovrano moderno), bensì bilanciato tra diverse fonti dell'autorità, ha trovato il suo terreno di studio privilegiato nell'integrazione europea e nella sua specifica struttura di bilanciamento tra diversi detentori delle competenze legislative, esecutive e giudiziarie. Lo stesso oggetto d'indagine ha contraddistinto, in forma ancora più peculiare, un'ulteriore scuola di pensiero influenzata dalla crisi dei paradigmi della modernità, la quale sottolinea (sulla base dell'esempio dell'Unione Europea) il consolidarsi di un potere «sovranaZIONALE» che, pur senza negare la statualità classica, la stempera in una rete di rapporti giuridici e politici vincolanti. In tal senso, la vicenda europea assume i caratteri di un modello di stabilità e benessere potenzialmente esportabile anche al di fuori del continente (3.2.2.4.3.).

L'idea di potere pubblico che si cristallizza all'interno dell'esperienza dell'Unione presenta però un grave *deficit* rispetto alla sua antesignana moderna: essa rimuove infatti – quanto meno largamente – la questione della legittimità. Detto in sintesi, il potere sovranazionale e postmoderno sembra poter garantire valide opportunità di autorealizzazione per i *bourgeois*, ma non un'adeguata partecipazione politica ai *citoyens*. Peraltro, nella tradizione liberal-democratica l'eguaglianza di diritti politici – esercitati dai “cittadini” all'interno delle istituzioni rappresentative *statali* – costituisce una sorta di compenso e

<sup>654</sup> Cfr. Ladeur (2006).

riequilibrio rispetto alla disegualianza dei rapporti economici<sup>655</sup>. Nella misura in cui essa viene divelta o aggirata, emerge con urgenza il problema dello sfaldamento dell'ordine sociale e politico condiviso a vantaggio del mero interesse dei gruppi sociali più influenti. Tale questione si delinea in forma paradigmatica nella concezione politologico-giuridica del «nuovo ordine globale» neo-liberale, in particolare nella colonizzazione privatistica della sfera pubblica e nella svalutazione della dimensione normativa, ivi comprese le procedure deliberative che regolano la partecipazione alla produzione delle norme (3.2.2.4.4.). Dalla problematicità della visione postmoderna di un potere pluriforme – e quindi aperto all'autorealizzazione degli individui –, ma ampiamente refrattario alla responsabilità di fronte ai cittadini ad esso soggetti, rinasce l'esigenza (già, si potrebbe dire, post-postmoderna) di riaffermare la normatività del diritto (3.2.2.4.5.).

### 3.2.2.4.1. La società internazionale come “società anarchica”: il neo-groizanesimo

Per ragioni di tempi e concetti, *The Anarchical Society* di Hedley Bull si colloca a monte della fase in cui la critica della modernità entra con vigore a far parte del discorso politologico e giuridico. A testimoniarlo è innanzitutto l'anno della sua prima pubblicazione – il 1977 – e, in secondo luogo, il linguaggio che, per il secco rigore delle argomentazioni, appare ancora lontano dallo stile rapsodico di tanta parte della successiva prosa postmoderna. Tuttavia, lo spirito dell'opera e le sue conclusioni testimoniano una ricerca per molti versi parallela, indirizzata – non diversamente da quella postmoderna – a superare la limitatezza dell'idea moderna di ordine e a individuare alternative più flessibili e consone a descrivere i fenomeni di un mondo complesso. Nel caso di Bull, tale mondo complesso che ancora attende di essere adeguatamente compreso, è rappresentato dal sistema degli stati e dalla sua specificità, ovvero dall'«ordine internazionale», inteso come «un modello di attività che sostiene i fini elementari o primari della società di stati, o società internazionale»<sup>656</sup>.

L'esistenza di qualsiasi società – argomenta Bull – presuppone il conseguimento di tre finalità principali: la tutela della vita e dell'incolumità personale, il rispetto dei patti e la garanzia della stabilità dei rapporti di proprietà<sup>657</sup>. Negli stati moderni tali presupposti dell'ordine sociale sono garantiti dal governo: è questo, infatti, che stabilisce le norme su cui si regge la convivenza sociale ed esercita legittimamente l'uso della forza<sup>658</sup>. Ma il prevalere dello stato nella concezione moderna dell'ordine non implica che non siano ipotizzabili soluzioni alternative, né che queste non abbiano già trovato realizzazione prima e parallelamente all'opzione statalista. È questo il caso delle «società primitive senza stato» o «società anarchiche». Non che qui manchino le regole della convivenza sociale; piuttosto esse «non emanano da un'autorità centrale normopoietica», bensì «sono incorporate nella “consuetudine” e confermate dalle credenze morali e religiose»<sup>659</sup>. Per quanto concerne poi l'uso della forza, esso non è monopolizzato dall'autorità pubblica, bensì è considerato lecito che gruppi privati vi possano ricorrere, a condizione che il loro intervento venga legittimato dalle norme consuetudinarie comunemente accettate e sia percepito come giovevole al

<sup>655</sup> In senso generale, tutta la vicenda politica dello stato moderno può essere letta come la creazione di un contrattare pubblico rispetto alla dinamica degli attori sociali. Nel passaggio allo stato liberal-democratico, tale contrattare ha assunto i connotati della tutela dell'*eguaglianza* dei cittadini rispetto alla *disegualianza* dei *bourgeois*.

<sup>656</sup> Bull (1977), 1, 1, p. 8.

<sup>657</sup> *Ivi*, 1, 1, p. 3 sgg.

<sup>658</sup> *Ivi*, 1, 3, p. 57 sgg.

<sup>659</sup> *Ivi*, 1, 3, p. 60.

mantenimento dell'ordine sociale. Bull non nega l'esistenza di significative differenze tra la società internazionale e le società primitive<sup>660</sup>: in queste ultime la legittimità si basa infatti in misura non secondaria su elementi magici e religiosi, mentre nella prima è prevalentemente politica; secondariamente le due forme di società hanno dimensioni significativamente diverse; infine gli attori della società internazionale sono comunità politiche complesse (stati), dotate di autorità esclusiva sui loro cittadini e territori – una prerogativa che invece non è presente per quanto concerne i clan delle società primitive. Ciò nonostante, secondo l'autore è possibile tracciare un parallelo tra questi due livelli – per molti versi tanto lontani – della convivenza umana:

Le società anarchiche primitive mostrano chiaramente importanti somiglianze con la società internazionale per quanto concerne il mantenimento dell'ordine. In entrambi i casi alcuni elementi dell'ordine vengono salvaguardati nonostante l'assenza di un'autorità centrale [...] e del monopolio dell'uso legittimo della forza.<sup>661</sup>

Detto in altri termini, proprio quei fattori prima messi in risalto come caratteristici delle società primitive precedenti la formazione dello stato – la presenza di valori e norme diffuse in assenza di un governo centrale e la tutela dell'ordine senza il consolidamento del monopolio dell'uso della forza, ovvero attraverso il ricorso occasionale alla forza da parte di attori privati – contraddistinguono anche quella specifica forma di ordine che ritroviamo a livello internazionale. Prima che lo stato si sia storicamente formato, così come al di là dell'ambito della sua indiscussa autorità, troviamo dunque tipologie di convivenza socio-politica dai tratti peculiari e analoghi: in entrambi i casi – afferma Bull – siamo di fronte a società che possiamo definire come «anarchiche».

Una volta stabilito che anche l'ordine internazionale – non diversamente da quello nazionale – si fonda sull'esistenza di una “società” che unisce tutti i suoi soggetti ed attori, una società, tuttavia, di tipo “anarchico” perché priva di un potere centrale, resta da vedere quali contorni specifici venga ad assumere la nozione di «società anarchica» quando venga applicata all'ambito delle relazioni che trascendono la sfera di potere dello stato sovrano:

Una società di stati (o società internazionale) esiste quando un gruppo di stati, consapevoli di determinati interessi e valori comuni, formano una società nel senso che concepiscono se stessi come legati da un comune insieme di norme nelle loro relazioni reciproche e partecipano al lavoro di istituzioni comuni.<sup>662</sup>

Due sono quindi le peculiarità della società internazionale nella sua qualità di società “anarchica”: innanzitutto essa è *composta da stati*, in secondo luogo è *resa coesa da un insieme di interessi e valori condivisi*<sup>663</sup>. Grazie a questo secondo presupposto essa si pone in grado di garantire a livello globale quanto meno un livello minimo di tutela di quei fini sociali essenziali ricordati in precedenza (salvaguardia della vita, del rispetto dei patti e della sicurezza della proprietà), prescindendo dai quali non è possibile una convivenza civile stabile<sup>664</sup>. A questi si aggiungono alcune finalità più specifiche del sistema internazionale in

<sup>660</sup> *Ivi*, 1, 3, p. 63 sgg.

<sup>661</sup> *Ivi*, 1, 3, p. 62.

<sup>662</sup> *Ivi*, 1, 1, p. 13.

<sup>663</sup> La società internazionale può essere infatti «preservata e rafforzata», scrive Bull, tramite «il mantenimento e l'estensione del consenso sugli interessi e valori comuni, il quale garantisce il fondamento delle regole e istituzioni comuni» (*ivi*, 3, 13, p. 315).

<sup>664</sup> *Ivi*, 1, 1, p. 18 sg.

quanto tale, quali il mantenimento complessivo del sistema degli stati o la conservazione degli stati quali entità singole<sup>665</sup>.

A giudizio di Bull, la specificità del sistema internazionale non è stata colta attraverso i secoli a causa del dominio di due opposte concezioni di ordine: da un lato la «tradizione hobbesiana o realistica», secondo cui l'ordine è garantito dallo stato organizzato gerarchicamente e la «politica internazionale è vista come uno stato di guerra»<sup>666</sup>; dall'altro la «tradizione kantiana o universalista» che «vede in atto nella politica internazionale una potenziale comunità dell'intero genere umano»<sup>667</sup>. Prescindiamo qui dalla valutazione se l'interpretazione di Hobbes e Kant proposta da Bull risulti essere convincente; quanto detto nella sezione precedente testimonia sufficientemente la convinzione che Hobbes non possa essere appiattito sulla dottrina realistica<sup>668</sup>, così come la modesta attendibilità concettuale della contrapposizione paradigmatica tra Kant e Hobbes<sup>669</sup>. Ciò che è però qui importante mettere in rilievo è piuttosto l'uso che Bull fa di tale contrapposizione per introdurre un'alternativa a suo giudizio meglio in grado di comprendere il fenomeno della società internazionale. Infatti, sebbene le visioni di Hobbes e Kant – a partire, va precisato, dalla lettura che ne dà Bull – appaiano di primo acchito come due ipotesi opposte, in realtà sono accomunate da un'importante analogia: entrambe (la dottrina realistica e quella universalistica) partono dal presupposto che l'ordine possa essere garantito solamente attraverso una struttura gerarchica relativamente centralizzata. Nel caso del realismo tale struttura sarebbe lo stato nazionale (con la conseguenza che le relazioni inter-nazionali sarebbero necessariamente contraddistinte dal disordine), mentre per l'universalismo essa culminerebbe in una sorta di stato globale (portando quindi ordine anche nelle interazioni transnazionali). Va da sé – e in questo Bull coglie indubbiamente nel segno – che entrambe le concezioni non riescono a individuare la dimensione propria dell'ordine a livello transnazionale. Tuttavia – egli sottolinea – vi è una terza ipotesi, la «tradizione groziana o internazionalista», in cui «la politica internazionale è descritta in termini di una società di stati»<sup>670</sup>. L'originalità della proposta, finalmente in grado di comprendere adeguatamente la società internazionale, consisterebbe nel fatto che qui l'ordine non è visto in termini verticali, non nasce cioè dal monopolio del potere e da una rigida struttura gerarchica, bensì ha carattere orizzontale, ossia si origina dalla condivisione di interessi e valori da parte di attori che non rinunciano alla loro singolarità e autonomia. Oggetto di ordine, da questa prospettiva, non è più pertanto solo lo stato nazionale, oppure un sistema amministrativo-giuridico su scala globale, anch'esso forgiato sulle caratteristiche storicamente proprie dello stato centralizzato. Grazie alla dinamizzazione dell'idea di ordine diventa infatti possibile estenderne l'applicazione anche a contesti complessi, che si dipanano oltre gli stati nazionali senza per questo superarne la funzione.

Bull prende in esame le eventuali alternative al sistema degli stati quale «società internazionale», dal suo sgretolamento quale «sistema» (col conseguente isolamento dei singoli attori e la diminuzione significativa dell'interazione politica ed economica) alla dissoluzione della sua qualità di «società» (con la perdita di interessi e valori comuni), dalla formazione di un governo mondiale al risorgere di un «nuovo medioevo»<sup>671</sup>. Dal punto di osservazione a disposizione di Bull circa trent'anni or sono, nessuna delle alternative

<sup>665</sup> *Ivi*, 1, 1, p. 16 sgg.

<sup>666</sup> *Ivi*, 1, 2, p. 24.

<sup>667</sup> *Ibidem*.

<sup>668</sup> V. capp. 2.3.2. e 2.3.3.1.

<sup>669</sup> V. cap. 2.3.3.2.

<sup>670</sup> Bull (1977), 1, 2, p. 26.

<sup>671</sup> *Ivi*, 3, 10, p. 248 sgg.

individuata sembrava però essere in procinto di potersi concretizzare nell'immediato futuro<sup>672</sup>. Né il sistema degli stati può essere considerato obsoleto nel senso che, pur essendo reale ed effettivo, non soddisfa alcune esigenze fondamentali dell'umanità (pace, giustizia, equilibrio ecologico), ragion per cui se ne renderebbe necessaria e auspicabile la sostituzione con un'altra e più convincente idea di ordine<sup>673</sup>. Senza entrare nel dettaglio delle repliche di Bull alle argomentazioni dei critici del sistema statale internazionale, basti qui ricordare, in sintesi, come sia sua ferma convinzione che non vi sia idea valida – non l'ipotesi egemonica né la svolta sovranazionale, non il regionalismo terzomondista né la rivoluzione globale – da contrapporre alla realtà di un sistema di stati autonomi, ma legati tra di loro da interessi e valori comuni. Il giudizio negativo di Bull su alcune delle alternative al sistema degli stati non potrebbe più essere oggi sostenuto con altrettanta fermezza: gli sviluppi più recenti hanno infatti – a seconda degli aspetti che più si intendono sottolineare – rafforzato le strutture sovranazionali o l'intento egemonico, generato regimi giuridici extrastatali, oppure introdotto un equilibrio dei poteri di stampo «neo-medievale». Simili considerazioni non tolgono però valore alla sua intuizione di fondo (fatta oggetto del resto, recentemente, di significative riprese e importanti aggiornamenti<sup>674</sup>), ossia all'individuazione di una visione di ordine internazionale potenzialmente alternativa a due dei modelli storicamente più ricchi di significato, opposta cioè – secondo le categorie adottate nella presente ricerca – sia al particolarismo olistico, sia all'universalismo individualistico. La dimensione innovativa del suo pensiero va dunque vista nella ripresa di una tradizione a suo avviso trascurata, del modello «groziano» in tutto il suo valore di mediazione e di sintesi: realistico nella sua visione delle relazioni internazionali, ma non per questo precluso alla dimensione valoriale; incentrato sugli attori singoli (per Bull gli stati, che però oggi andrebbero integrati con ulteriori entità pubbliche e private) e sulla loro peculiarità, e tuttavia attento alla dimensione che tutti li accomuna; aperto a un ruolo di primo piano del diritto internazionale, ma senza che questo pretenda di collocarsi in una posizione gerarchicamente preminente rispetto ai diritti nazionali. Solo un auspicio si concede Bull in un'analisi che pretende di essere rigorosamente descrittiva: l'appello alla salvaguardia e allo sviluppo di quella cultura cosmopolitica che costituirebbe la base dei valori comuni della società internazionale e la condizione della sua stessa esistenza<sup>675</sup>.

A questo punto si pone la questione della posizione di Bull nell'ambito dei paradigmi tradizionali delle teorie dell'ordine e, in riferimento a questa, del suo eventuale parallelismo con la direzione di ricerca del pensiero postmoderno. Riguardo al primo punto, va rilevato innanzitutto come l'idea secondo cui la società internazionale sarebbe caratterizzata da «interessi e valori comuni» lo avvicina significativamente alla cosiddetta «teoria della comunità internazionale». Significative sono però anche le differenze tra le due teorie. La teoria della «comunità internazionale» resta infatti legata a un'idea tradizionale, ovvero non orizzontale, di ordine, che prevede la creazione di un potere pubblico sovrastatale dotato di superiorità normativa rispetto ai poteri pubblici dei singoli stati. In Bull non c'è invece nessuna idea di sovrastatalità: i molteplici poteri pubblici si intersecano e vincolano, senza tuttavia cedere competenze. Diventa chiara, a questo punto, la ragione della diversa preferenza filosofica delle due visioni: mentre autori quali Verdross o Tomuschat citano gli autori della scolastica spagnola, in cui resta ben presente la centralità di un'autorità superiore

<sup>672</sup> *Ivi*, 3, 11, p. 257 sgg.

<sup>673</sup> *Ivi*, 3, 12, p. 282 sgg.

<sup>674</sup> Cfr., in particolare, i lavori di Benedict Kingsbury: (1998); (2003); (2005).

<sup>675</sup> Bull (1977), 3, 13, p. 317.

da cui lo stesso *jus gentium* deriva la sua validità e legittimità, Bull opta invece per Grozio, dove l'autorità suprema perde i suoi contorni nelle nebbie di una divinità imperscrutabile.

In Grozio Bull cerca dunque i fondamenti concettuali per una teoria delle relazioni internazionali in cui l'ordine non ha carattere gerarchico ed è tuttavia sufficientemente solido. Proprio il distacco consapevole dall'idea di un *ordine necessariamente gerarchico* e l'opzione a favore di una sua reinterpretazione in chiave *orizzontale* rappresenta il punto di maggior contatto tra la proposta di Bull e il pensiero postmoderno, segnando al contempo il distacco dalla tradizione universalistico-olistica. Andando oltre Bull e dando una lettura esplicitamente postmoderna della concezione «neo-groziana» delle relazioni internazionali, Benedict Kingsbury ha recentemente preso le distanze dal riferimento propriamente “moderno” alla comunità degli stati come substrato essenziale della società internazionale. Nella sua idea di un *inter-public international law*, l'ingombrante esclusività dello stato viene sostituita con l'idea dell'interazione tra una pluralità di entità di diritto pubblico, così definite – pur nella varietà delle loro sfere d'intervento – per la rilevanza pubblica della loro funzione normopoietica<sup>676</sup>.

Se l'esigenza di individuare una nuova idea di ordine è comprensibile e largamente condivisibile, non del tutto convincente è la soluzione adottata. Per comprenderne i limiti, è necessario riflettere brevemente sul ruolo ricoperto da Grozio nella storia della teoria dell'ordine statale e sovrastatale, e soprattutto sulla sostanziale ambiguità della sua ripresa in chiave “neo-groziana” e ultimamente postmoderna<sup>677</sup>. In effetti lo stesso autore che qui sembra anticipare le esigenze di una visione post-metafisica e dunque anche post-moderna di ordine, non arriva a prescindere da un presupposto ontologico impegnativo, ma razionalmente non dimostrato, almeno non per la via qui proposta. Nel momento, infatti, in cui si pretende di asserire assiomaticamente l'omogeneità di interessi e valori tra gli stati, non si può non presupporre – esplicitamente o implicitamente – un'unità metafisico-ontologica di tutta l'umanità. Tale assunto però – a prescindere dal fatto che, come già s'è detto in precedenza, ricade nella fallacia del giudizio sintetico a priori non falsificabile – mostra quanto Grozio, e con lui anche i suoi più recenti estimatori, si trovino in qualche modo a metà di un guado. Per l'autore del *De Jure Belli ac Pacis* si tratta del giustificato abbandono della dottrina scolastica di una *lex divina* metafisicamente pretenziosa e fideisticamente irrigidita, non accompagnato però dalla costruzione di un paradigma concettuale realmente innovativo. Così per Bull e Kingsbury la critica, non meno fondata, degli approdi centralistici della tradizione hobbesiano-kantiana non approda a una visione che ne sappia conservare tutta la portata. Il *deficit* dell'approccio «neo-groziano» appare evidente nella sua insufficiente capacità di supportare le due funzioni principali col cui soddisfacimento il diritto pubblico – nazionale e internazionale, statale e sovrastatale – si trova a fare i conti attualmente e con le quali si dovrà confrontare anche nell'immediato futuro: la legittimità democratica e la normatività<sup>678</sup>. In entrambi i casi – in Grozio così come nella sua recente ripresa a opera di Bull e Kingsbury – il richiamo all'ontologia neo-stoica di un'umanità irriflessivamente coesa serve a coprire in

<sup>676</sup> Kingsbury (2005). Per una riflessione sulle organizzazioni internazionali in prospettiva neo-groziana, cfr. Alvarez (2006).

<sup>677</sup> La ripresa postmoderna di Grozio si colloca su un piano diverso rispetto al richiamo alla «*Grotian tradition*» formulato da Hersch Lauterpacht nel 1946. Nel saggio di Lauterpacht il riferimento a Grozio serve a corroborare un'interpretazione del diritto internazionale in cui la relativizzazione della sovranità statale è fondata sulla prevalenza di una legge naturale intesa in senso almeno parzialmente laico. Al contrario nel «neo-grozianesimo» contemporaneo la critica della sovranità, ovvero la messa in rilievo della sua crisi, fa capo al rifiuto complessivo dell'idea di un ordine unitario, non solo se incentrato sullo stato, bensì anche se costruito sul diritto naturale.

<sup>678</sup> Kingsbury (2003), p. 22 sgg.

modo sommario la mancata individuazione di una dimensione procedurale che consenta di creare *ex post* quell'omogeneità che non può esistere *ex ante*.

#### 3.2.2.4.2. Policentricità del potere postmoderno come “nuovo medioevo”

Il concetto di «neo-medievalismo» fu introdotto per la prima volta da Hedley Bull nel 1977, nel suo studio sul sistema internazionale e sui suoi possibili sviluppi. Con tale definizione egli intendeva il possibile sbocco di una crisi della società statale moderna nel senso del passaggio a «un sistema di autorità sovrapposte e di lealtà multiple»<sup>679</sup>. Più in concreto,

se gli stati moderni dovessero arrivare a condividere l'autorità sui loro cittadini e la capacità di dirigere le loro lealtà, per un verso con autorità regionali e globali, per l'altro con autorità sub-statali e sub-nazionali, fino al punto che il concetto di sovranità dovesse cessare di essere applicabile, allora si potrebbe affermare che è nata una forma neo-medievale di ordine politico universale.<sup>680</sup>

Se per Bull il passaggio a un «nuovo medioevo» altro non è che un'ipotesi relativamente lontana e non molto probabile, più di recente la nozione è stata ripresa per descrivere non più una possibilità, bensì una realtà che si ritiene giunta a compimento, ovvero uno stato effettivo delle relazioni transnazionali<sup>681</sup>. Non che i fautori del «neo-medievalismo» asseriscano *tout court* il ritorno complessivo delle condizioni sociali, economiche e politiche che caratterizzarono l'epoca che fu chiamata dagli umanisti, non senza una certa qual dose di disprezzo, *media aetas*: «una sua riproduzione manca di fondamento – scrive Paolo Grossi –, sa di antistoricità. Quel medioevo è irrimediabilmente consumato nella sua vicenda storica»<sup>682</sup>. Piuttosto si tratta di riconoscere come sia il medioevo, sia l'era post-moderna siano contraddistinti da una comune e rilevante *differentia specifica* rispetto all'epoca moderna, ovvero l'assenza di un ordine gerarchico-centralistico rappresentato dal prevalere dello stato sovrano. Se il medioevo ancora non conosceva una tale idea di stato, la post-modernità cercherebbe di liberarsi dalle sue «grinfie», dal suo «peso e ingombro»<sup>683</sup>, ragion per cui diventa interessante prendere in considerazione il modo in cui la società medioevale seppe darsi un ordine relativamente stabile prescindendo da un'autorità centrale e sovrana, al fine di trarne utili insegnamenti per il presente e il futuro:

Oggi che tentiamo di liberarci dall'abbraccio soffocante dello stato, oggi che tentiamo la costruzione di un diritto sempre più aperto a una proiezione transnazionale se non addirittura universale, il messaggio medioevale può riuscire proficuo.<sup>684</sup>

La prima indicazione che ci può giungere dal medioevo consiste nel rovesciamento della gerarchia moderna tra società e stato: in una realtà in cui manca un'autorità superiore realmente sovrana, sarà la comunità sociale a doversi autoorganizzare, a far nascere dalle sue stesse dinamiche le norme che le consentono di esistere e svilupparsi<sup>685</sup>. Ne deriva la cancellazione della distinzione classicamente moderna tra *pubblico* e *privato*, soprattutto della pretesa del primo di ergersi a norma superiore, sostituita da «una continua interconnessione di

<sup>679</sup> Bull (1977), 3, 10, p. 254.

<sup>680</sup> *Ivi*, 3, 10, p. 254 sg.

<sup>681</sup> Cfr.: Ferrarese (2002); D'Andrea (2002); Grossi (2002a).

<sup>682</sup> Grossi (2002a), p. 51.

<sup>683</sup> *Ibidem*.

<sup>684</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>685</sup> *Ivi*, p. 48 sgg.

fonti, ciascuna rappresentante una dimensione specifica della società»<sup>686</sup>. Il diritto<sup>687</sup> può così svilupparsi a prescindere dal riferimento allo stato e dal suo sostegno – una realtà, almeno secondo i «neo-medievalisti», nel mondo medioevale e un auspicio per quello post-moderno. La seconda indicazione, direttamente derivata dalla prima, si richiama al pluralismo giuridico che un diritto che emerge direttamente dalla società non può non esprimere quale conseguenza immediata della differenziazione delle sfere sociali normate. Nell'ottica «neo-medievalista» la *lex mercatoria*, ovvero quel «complesso attivo di strumenti congeniali alle attività mercatorie» che «un vivace e intelligente cetto mercantile intuì e costruì» nell'«età del maturo medioevo»<sup>688</sup>, rappresenta un esempio perfetto di subsistema giuridico autonomo in un contesto di pluralità normativa.

La terza indicazione che ci proviene dal medioevo è che la legge non deve essere necessariamente l'unico canale della giuridicità. Contro l'idea, anch'essa propriamente moderna, di una codificazione generale al servizio del potere centrale andrebbe riscoperta la funzione del diritto consuetudinario e della norma non inserita – e forse nemmeno inseribile – in un sistema razionale e organico<sup>689</sup>. La quarta indicazione rimanda infine alla rivalutazione del diritto giurisprudenziale: soprattutto nel secondo medioevo, ricco di una forte dinamica sociale, si affidò il diritto «alla scienza giuridica e, secondariamente, al giudice»<sup>690</sup>, così da individuare e creare una forza propulsiva sufficientemente dinamica, ma anche abbastanza flessibile. La conclusione che trae la dottrina «neo-medievalista» è semplice: il medioevo ci offre l'esempio della plausibilità e del relativo successo di un ordine caratterizzato da meno sovranità e più autonomia, nonché alcune linee di riflessione sulle peculiarità di tale ordine; l'era post-moderna presente e futura, che si trova di fronte all'analoga necessità di pensare un ordine senza più poter poggiare su un'autorità centrale entrata in crisi, può trarre pertanto giovamento dal modello passato senza con questo pretendere di copiarlo.

Numerose sono le valutazioni critiche di cui può essere fatta oggetto la teoria «neo-medievalista». Innanzitutto è lecito chiedersi fino a che punto l'ordinamento neo-medievale sia effettivamente reale o sia destinato a diventarlo a breve. L'uso legittimo della forza continua infatti a essere monopolizzato largamente dagli stati, così che le evoluzioni – o involuzioni – descritte sono pur sempre, su scala globale, lungi dall'essere portate a compimento. Del resto, sono alcuni degli stessi «neo-medievalisti» ad ammettere che la dottrina può essere per ora applicata solo all'Unione Europea e al suo sistema giuridico-istituzionale<sup>691</sup>. Tuttavia, l'affermazione secondo cui quanto meno l'ordinamento dell'Unione sarebbe di tipo «neo-medievale» si accompagna all'accettazione di uno svilimento normativo del sistema socio-giuridico, ossia del fatto che la dissoluzione della gerarchia verticale del potere rischia anche di andare di pari passo con l'oscuramento delle procedure che nello stato nazionale democratico conducono alla legittimazione dell'autorità. Il costituirsi di un sistema di potere orizzontale diventa così sinonimo, nell'approccio «neo-medievalista» del passaggio a un regime post-democratico<sup>692</sup>. Con questo non si intende sostenere la semplicistica equiparazione tra sovranità e legittimazione, oppure, sul versante opposto, tra il superamento della struttura gerarchico-verticale del sistema giuridico-politico e l'annacquamento della legittimazione democratica. Indubbiamente esistono vie – forse non agevoli, ma senz'altro

<sup>686</sup> Ivi, p. 50.

<sup>687</sup> Sul sistema giuridico medioevale cfr. Grossi (2002b).

<sup>688</sup> Grossi (2002a), p. 50.

<sup>689</sup> Ivi, p. 53.

<sup>690</sup> Ivi, p. 54.

<sup>691</sup> La restrizione – ammessa esplicitamente da D'Andrea (2002), p. 86, e implicitamente da Ferrarese (2002), p. 34 sgg. – era già stata formulata da Bull (1977), 3, 11, p. 266.

<sup>692</sup> Ferrarese (2002), p. 34 sg.

individuabili – per adeguare le procedure di legittimazione a regimi giuridici plurali e a sistemi politici multilivellari, superando dunque il mero riferimento a un'autorità statale "singola" e centralizzata, contraddistinta da una rigida gerarchia delle fonti del diritto. Tuttavia va rilevato come la dottrina «neo-medievalista» – simile in questo, come vedremo, a buona parte del pensiero post-moderno nella sua versione pluralista e destrutturante – tenda a sottovalutare la rilevanza della legittimazione del potere, quasi che questo, una volta dissolto in più fonti e distribuito tra più entità, debba necessariamente perdere la sua dimensione intrinsecamente minacciosa per la libertà e l'autonomia dei singoli. Peraltro, l'incerta auspicabilità del ritorno al medioevo non è solo data dall'insufficiente qualità democratica del suo modello politico-giuridico, bensì anche dal conflitto endemico che tale modello sempre portò in sé<sup>693</sup> e che fu superato, certo non senza sollievo dei più, proprio dallo stato moderno tanto vituperato. Se questo è oggi almeno in parte obsoleto, ciò non implica che si debba fare un passo indietro, tornando a una condizione meno rispondente alle esigenze di autonomia dei singoli.

#### 3.2.2.4.3. *Comunità sovranazionale e identità postnazionale: il caso dell'Unione Europea*

Se l'integrazione europea è il terreno privilegiato di verifica dell'ipotesi «neo-medievalista», essa assume i caratteri di un vero e proprio modello nell'ambito di un'ulteriore dottrina post-statale e post-centralistica – quindi anche post-moderna – dell'ordine: la teoria della *comunità sovranazionale*, secondo l'elaborazione datane in numerosi testi redatti negli ultimi vent'anni da Joseph H. H. Weiler<sup>694</sup>. A partire dall'illuminante studio sul *Sistema comunitario europeo*<sup>695</sup>, pubblicato nel 1985, Weiler è stato l'autore che probabilmente più di ogni altro si è impegnato nel tentativo di elaborare una concettualità originale, atta a descrivere, comprendere, indirizzare e criticare il fenomeno dell'integrazione europea, al di là delle categorie classiche sia del diritto internazionale, sia del diritto pubblico nazionale. In tal modo la Comunità e poi l'Unione divengono espressione istituzionale e concettuale dei nuovi spazi che si aprono oltre la crisi postmoderna dello stato nazionale. Fondamentale, nella costruzione concettuale di Weiler, è il ruolo assunto dalla categoria della «sovranazionalità», la quale contraddistingue, fin dal momento della nascita delle Comunità, un sistema legislativo, esecutivo e giuridico le cui norme mirano alla creazione di una rete di interdipendenze al di là delle frontiere dei singoli stati membri. Va da sé che la costruzione di una rete di interdipendenze si distingue esplicitamente dalla formazione di uno stato nel senso pieno della parola, nella misura in cui buona parte delle competenze sostanziali continuano a spettare agli

<sup>693</sup> Bull (1977), 3, 10, p. 255; 3, 11, p. 268 sgg.

<sup>694</sup> In questo paragrafo il concetto di «sovranazionalità» viene usato secondo l'accezione che ne danno gli studiosi che lo applicano al fenomeno dell'integrazione europea e, pertanto, in modo discorde rispetto all'utilizzo proposto da altri autori con riferimento a un ordine globale vincolante (Habermas, 2004). Comune ad entrambe le definizioni di «sovranazionalità» è l'instaurarsi di vincoli giuridico-istituzionali che prevedono la priorità del diritto sovranazionale, nonché l'applicazione, in varianti specifiche, del principio di maggioranza. Diverse sono tuttavia l'ampiezza delle competenze cedute agli organismi sovranazionali, la densità della regolamentazione giuridica, le procedure di legittimazione democratica e la presenza, in generale, di elementi federali (riscontrabili, questi ultimi, solo nella sovranazionalità dell'Unione Europea). Nella presente ricerca si adotta, con riferimento agli organismi legati alla dimensione globale, il concetto di ordine *sovrastatale*. Tuttavia, allo scopo di evitare equivoci, si parlerà qui di seguito, quando ci si riferisce all'integrazione europea e non si cita direttamente la terminologia weileriana, di «potere pubblico», «istituzioni», ecc., «comunitarie» o «unionali».

<sup>695</sup> Weiler (1985).

stati membri<sup>696</sup>. La struttura sovranazionale consta innanzitutto di istituzioni specifiche (nel caso della Comunità Europea in particolare della Commissione, della Corte di Giustizia di Lussemburgo, del Parlamento di Strasburgo e, parzialmente, del Consiglio), disomogenee rispetto alla tradizione del diritto internazionale, ma anche difficilmente integrabili, per competenze e funzionamento, nelle categorie del diritto pubblico interno<sup>697</sup>. Il ruolo predominante nella stabilizzazione della rete di interdipendenza è esercitato, nella teoria della sovranazionalità, dal diritto: è infatti il diritto sovranazionale ad assumere il compito di sancire le norme della convivenza transnazionale, assicurando la possibilità di governare al di là degli stati nazionali, ma sulla base di una struttura orizzontale e senza rivendicare il monopolio dell'uso legittimo della forza<sup>698</sup>.

La sovranazionalità non intende eliminare la nazione, né vincolare a sé i cittadini in modo analogo a come questa aveva saputo – e ancora sa – fare. Al contrario, secondo quanto afferma Joseph Weiler, «la sovranazionalità aspira a conservare i valori dello stato nazionale in forma pura e non corrotta dai suoi abusi»<sup>699</sup>. In concreto, ciò significa che il pericolo per la pace e la stabilità internazionale non nasce tanto, agli occhi di Weiler, dalla nazione – la cui funzione volta alla creazione di identità e solidarietà collettive viene in generale salutata con favore –, bensì dallo stato, con la sua pretesa, derivante dalla filosofia soggettivistica che sottostà alle sue categorie, di concepirsi come singolarità omogenea e superiore alle componenti (individui, gruppi sociali, culturali e religiosi, ecc.) che la costituiscono. Se è quindi positivo che lo stato nazionale venga posto sotto una rete di controllo sovranazionale, ciò deve avvenire perché è “stato”, ovvero pretende sovranità esclusiva, e non perché è “nazione”. Anzi, nella sua funzione di creatore di identità lo stato nazionale viene pienamente rispettato – e lo deve essere – dal potere sovranazionale<sup>700</sup>. Dal giudizio espresso su “stato” e “nazione”<sup>701</sup> emerge anche la diversa valutazione tra il progetto di una Comunità

<sup>696</sup> Neil MacCormick parla di un *Commonwealth*, quale entità dalla sovranità limitata che, a sua volta, comprenderebbe collettività politiche caratterizzate anch'esse da una limitazione delle competenze sovrane (1999, p. 137 sgg.).

<sup>697</sup> Per una ricostruzione del ruolo svolto dalle diverse istituzioni nel processo di integrazione europea, cfr. Weiler (1999), p. 10 sgg.

<sup>698</sup> Zürn/Wolf (1999).

<sup>699</sup> Weiler (1999), p. 250.

<sup>700</sup> Sull'importanza dell'identità culturale nella visione prospettata da Weiler, cfr. Weiler (2003).

<sup>701</sup> Da notare che la valutazione in Weiler è esattamente opposta a quella che troviamo, ad esempio, in Jürgen Habermas, così come in buona parte della tradizione illuministico-progressista. Qui è la “nazione” a giustificare ideologicamente la presunta omogeneità organica, mentre dello “stato” viene piuttosto messo in rilievo il carattere di istituzione razionale e diversificata, anche se gerarchica, e quindi la possibilità di una sua ridefinizione in chiave democratico-deliberativa. L'interpretazione weileriana dello stato – nazionale o europeo che esso sia – e dei pericoli che esso porterebbe inevitabilmente con sé ha suscitato la critica, per certi versi sicuramente paradossale, secondo cui uno dei limiti principali della sua concezione consisterebbe proprio – analogamente ai suoi antagonisti Isensee e Kirchhof – nel non riuscire a intendere lo stato al di fuori delle sue «radici» nazionali e dei rischi che queste comportano per la tolleranza interna e la pace esterna (Mancini, 1998, p. 38; per il giudizio di Weiler sulla concezione organicista dello stato cfr. Weiler, 1995). Per una replica, v. Weiler (1998). In particolare, Weiler riporta numerosi passaggi tratti da suoi saggi a dimostrazione che l'accusa di non saper distinguere tra stato e nazione non sarebbe fondata. Tuttavia, a prescindere da alcuni problemi concettuali della dottrina weileriana della «molteplicità dei *demoi*», su cui l'autore basa la sua differenziazione tra stato e nazione e sui quali si tornerà più dettagliatamente tra poco, resta da rilevare che la disputa non può comunque essere ricondotta a meri equivoci interpretativi. Piuttosto qui siamo di fronte a due letture diverse – e per molti versi opposte – dello stato, della nazione e dei pericoli che ne possono rispettivamente sorgere. Mentre per autori come Habermas o Mancini lo stato – inteso, certo, non nei termini della tradizione burocratico-autoritaria – costituisce il centro della legittimazione del potere politico e le sue degenerazioni sono nel loro complesso imputabili alla sovrapposizione dell'idea di stato con l'ideologia nazionalistica, per Weiler la nazione si identifica anche, seppure non esclusivamente, con i valori

sovranaZIONALE e quello di un'Unione Europea<sup>702</sup>: mentre il primo delinea la possibilità di un'uscita organica dalle strettoie e dai pericoli di un ipersoggettivismo politico soffocante, la seconda ne riproduce piuttosto gli infelici connotati a un livello superiore, dai singoli stati membri al macro-stato continentale<sup>703</sup>. Per un verso – precisa Weiler<sup>704</sup> – l'ipotesi comunitaria sembra essere meno ambiziosa di quella di un'"Unione" tra gli stati europei, oppure, potremmo aggiungere, di quella degli Stati Uniti d'Europa. Essa infatti mantiene le frontiere tra gli stati nazionali, pur depotenziandone il significato. Per altro verso, però, «il progetto comunitario sovranaZIONALE è assai più ambizioso di quello unitario, e ben più radicale»<sup>705</sup>. E' tale, nell'interpretazione di Weiler, «perché, al contrario del progetto unitario che si ripropone semplicemente di ridisegnare le attuali frontiere della collettività politica all'interno dell'ambito concettuale fornito dallo stato nazionale esistente, seppur in chiave federale, il progetto sovranaZIONALE cerca di ridefinire la nozione stessa delle frontiere dello stato, di quelle tra la nazione e lo stato, nonché di quelle all'interno della nazione medesima»<sup>706</sup>. L'idea di Comunità sovranaZIONALE non intende cioè – come quella di Unione – ricreare una struttura analoga allo stato, anche se *sui generis*, bensì si pone come fine il superamento di alcuni degli aspetti più problematici, di derivazione soggettivistica, della statualità stessa<sup>707</sup>, come «l'autodeterminazione, la sovranità, l'indipendenza e il consenso»<sup>708</sup>. Infatti, «nella visione sovranaZIONALE la Comunità come regime transnazionale non sarà semplicemente un'arena neutrale nella quale gli stati cercheranno di perseguire gli interessi nazionali e massimizzare i loro vantaggi, ma creerà una tensione tra lo stato e la comunità degli stati»<sup>709</sup>. Più in concreto, tale tensione è dovuta al fatto che «l'idea comunitaria non intende eliminare lo stato nazionale, ma creare un regime che cerchi di addomesticare gli interessi nazionali per mezzo di una nuova disciplina»<sup>710</sup>. In altri termini, «la sfida consiste nel controllo, a livello societario, dei riflessi irrefrenati degli interessi nazionali nella sfera internazionale»<sup>711</sup>. Lo stato singolo perde così la sua carica di aggressività e di imponderabilità sullo scenario internazionale nella misura in cui è inserito in una rete sovranaZIONALE di interdipendenze, giuridiche *in primis*, ma anche economiche, politiche e addirittura personali, a causa dell'apertura delle frontiere per i singoli individui.

Emancipando il singolo dalle catene dall'autorità statale, l'idea di Comunità sovranaZIONALE si colloca nella tradizione degli ideali dell'illuminismo, «con il privilegio accordato all'individuo e con una dimensione [...] del liberalismo che conta nella sua progenie

---

positivi dell'appartenenza e dell'identità ed è piuttosto lo stato a essere intrinsecamente "pericoloso". Significativamente Weiler scrive che «i pericoli sono inerenti alla statualità, ed è proprio per questo che la Comunità possiede un tale potenziale di civilizzazione» (1998, p. 59 sg.).

<sup>702</sup> Weiler (1999), p. 90 sgg.

<sup>703</sup> Severo – o quanto meno scettico – è pertanto il giudizio di Weiler sui passi compiuti dall'integrazione europea a partire dall'Atto Unico Europeo del 1987 (Weiler, 1991; 1999, p. 63 sgg.) e negativa la sua valutazione della prospettiva di una Costituzione europea (Weiler, 2000).

<sup>704</sup> Weiler (1999), p. 336 sgg.

<sup>705</sup> *Ivi*, p. 341.

<sup>706</sup> *Ibidem*.

<sup>707</sup> Oltre a fornire ragioni di tipo normativo, Weiler respinge peraltro anche le argomentazioni «funzionaliste» a favore di uno sviluppo statale dell'Unione, del tipo di quella secondo cui solo uno stato europeo sarebbe in grado di far sentire la propria voce sullo scenario internazionale o di difendere efficientemente le conquiste dello stato sociale. «L'Europa – si chiede retoricamente – ha veramente bisogno di essere uno stato per essere in grado di parlare con una sola voce [...]? [...] E siamo sicuri che la posizione [da essa] adottata sarebbe quella della difesa dei diritti sociali degli individui [...]?» (1998, p. 51).

<sup>708</sup> Weiler (1999), p. 342.

<sup>709</sup> *Ibidem*.

<sup>710</sup> *Ibidem*.

<sup>711</sup> *Ibidem*.

le attuali concezioni liberali dei diritti umani»<sup>712</sup>. È qui che si evidenzerebbero gli aspetti «kantiani» del progetto comunitario di cui parla Weiler, definendoli come il suo momento più «radicale». Grazie alla libera circolazione delle persone e, pertanto, alla relativizzazione dell'appartenenza, il progetto comunitario si porrebbe nella tradizione illuministica poiché, come scrive Weiler, «la filosofia morale kantiana fonda l'obbligazione morale sulla capacità degli esseri umani di non seguire semplicemente le norme etiche, ma, in quanto creature razionali, di determinare per se stessi le leggi del loro agire e di agire a partire da una scelta interiore in accordo con queste»<sup>713</sup>. Esso, cioè, contribuirebbe a emancipare l'essere umano dalla dipendenza indiscriminata e totale nei confronti di un'entità – lo stato nazionale – che ne limita significativamente le possibilità di autorealizzazione. Secondo l'interpretazione di Weiler, nell'idea di una Comunità sovranazionale si supererebbe inoltre la netta separazione, propria degli stati nazionali, tra «noi» e «loro»<sup>714</sup> – anche questo un auspicio autenticamente illuministico. Ciò avviene introducendo, secondo l'espressione di Weiler, la «molteplicità dei *demoi*»<sup>715</sup>, ovvero la possibilità della contemporanea e non contraddittoria appartenenza del singolo a più collettività, in particolare da un lato a quella dello stato nazionale d'origine, con la sua cultura condivisa, dall'altro a quella dei cittadini europei, caratterizzata dalla convinzione razionale che «in un certo numero di ambiti della vita pubblica si debba accettare la legittimità e l'autorità delle decisioni adottate dai concittadini europei»<sup>716</sup>. In tal modo, la Comunità sovranazionale spezza il legame totalizzante dell'individuo con la comunità nazionale e getta un ponte verso la creazione di momenti di condivisione di valori e di interessi con altri esseri umani, non facenti parte della stessa nazione. Prende così corpo l'ideale weileriano della «tolleranza costituzionale»<sup>717</sup>, che, contrapposto all'idea del «patriottismo costituzionale»<sup>718</sup>, incentra l'idea guida della vita socio-politica non nell'autodeterminazione dei cittadini, bensì nell'apertura nei confronti dell'"altro" nel contesto del rispetto reciproco dei valori d'appartenenza.

Riguardo al pensiero di Weiler, va messo innanzitutto in rilievo il suo rapporto col clima culturale postmoderno. Il suo scetticismo nei confronti del potere centrale e dell'autorità ordinata gerarchicamente, il peso attribuito all'identità culturale, il privilegio accordato all'autorealizzazione personale rispetto alla partecipazione politica, il suo disincanto rispetto alle possibilità della democrazia rappresentativa e parlamentare, la teleologia esistenzialista anch'essa vagamente postdemocratica (che culmina in un'armonia neoreligiosa al di là del certame dei *cives*) – tutti questi elementi concorrono a collocare Weiler, pur in mancanza di un'esplicita scelta di campo dell'autore, sul versante di coloro che hanno preso le distanze (esplicitamente o implicitamente) da almeno alcune delle categorie fondamentali della visione «moderna» del mondo<sup>719</sup>.

<sup>712</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>713</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>714</sup> Weiler (1991), p. 204.

<sup>715</sup> Weiler (1999), p. 344 sgg.

<sup>716</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>717</sup> Weiler (2000), p. 8 sgg.

<sup>718</sup> Sul concetto di «patriottismo costituzionale» v.: Sternberger (1990); Habermas (1998), p. 112 sgg.

<sup>719</sup> La matrice postmoderna del concetto di molteplicità dei *demoi* viene esplicitato da Ulrich Haltern (1998). Superando l'improduttiva «lotta culturale» tra i sostenitori dell'imprescindibilità politica dell'identità nazionale e i fautori del federalismo europeo, l'idea della molteplice appartenenza dei singoli a diverse realtà altro non farebbe che prendere correttamente atto del dissolversi delle categorie monolitico-totalizzanti del pensiero politico moderno, dalla nazione allo stato, dal *demos* alla stessa Unione Europea. A queste essa sostituirebbe la coscienza della pluralità della vita sociale e politica del mondo postmoderno. Va da sé che una prospettiva del genere elude – o sottovaluta – la questione del potere e quindi anche della legittimità del medesimo, considerato anch'esso come un prodotto della tendenza «totalizzante» della modernità.

Ancor più importante è tuttavia verificare fino a che punto la teoria della sovranazionalità possa fornire strumenti validi al fine di un riordino complessivo dell'ordine statale e sovrastatale. A questo scopo va affrontata, seppur sommariamente, la questione della natura dell'integrazione europea e del suo possibile futuro. In effetti, l'idea secondo cui il futuro ordinamento globale vincolante di pace potrebbe prendere avvio da un nucleo iniziale (presumibilmente europeo) trae spunto da un passaggio dello stesso Kant, il quale si esprime nel modo seguente:

L'attuabilità (realtà oggettiva) di questa idea della federalità, la quale si deve estendere a poco a poco a tutti gli stati, conducendo così alla pace perpetua, può essere [così] rappresentata. Infatti, se la fortuna così dispone, che un popolo potente e illuminato si possa costituire in repubblica (che, conformemente alla sua natura, non può che tendere alla pace perpetua), allora questa fornisce ad altri stati il baricentro per un'associazione federativa, affinché questi si uniscano ad essa e assicurino in tal modo la condizione pacifica degli stati, conformemente all'idea del diritto delle genti, per poi estendersi sempre più attraverso legami dello stesso genere.<sup>720</sup>

Prescindiamo qui dal trattare la questione relativa a che cosa avesse con precisione in mente Kant con un'affermazione del genere. Rimane la constatazione che nessun organismo di diritto internazionale si è avvicinato a tale descrizione più di quanto abbia fatto l'Unione Europea. Pur essendo partita da un nucleo di trattati stipulati tra più stati (e quindi non dall'esempio di uno solo), l'Unione ha soddisfatto, nel corso della sua storia, i criteri individuati da Kant perché si possa parlare di un processo di integrazione sovranazionale rispondente agli ideali di una «pace perpetua». Innanzitutto essa si è infatti andata sempre più ampliando, da sei stati a ventisette e quasi sicuramente, in un futuro più o meno lontano, anche più. In secondo luogo, grazie alla sua azione si è consolidato il modello politico repubblicano – secondo il vocabolario kantiano; ora si parlerebbe piuttosto di democrazie liberali – anche in paesi soggetti a dittature durate decenni e privi di tradizioni democratiche consolidate. Infine è stata garantita la pace tra paesi che si erano fronteggiati a combattuti per secoli. Né del resto va dimenticato che il progetto di integrazione europea ha rappresentato il più significativo e riuscito sforzo di superamento della definizione tradizionale di sovranità nazionale in tutto il XX secolo.

Una volta messa in rilievo l'originalità e importanza dell'esperienza dell'Unione Europea, resta da vedere se l'integrazione da essa realizzata rappresenti effettivamente un modello di integrazione potenzialmente globale. L'idea dell'applicazione su scala globale del modello dell'integrazione europea trova un suo primo limite nel fatto che l'Unione Europea è stata creata non secondariamente per dare maggior peso a un interesse particolare, ovvero all'interesse comune a stati membri singolarmente troppo deboli per poterlo sostenere; non ha invece come suo fine l'immediato approccio a problemi globali. Rispetto all'eventualità di fare di essa il modello di un'integrazione globale sovranazionale, essa soffre pertanto di un *deficit* particolaristico. Pur non escludendo – anzi auspicando – che l'integrazione «comunitaria» o «unionale» del continente europeo possa servire da esempio per altre associazioni continentali o sub-continentali, resta il dato di fatto che la soluzione qui individuata (così come il modello teorico costruito su di essa) si attaglia a un insieme di stati che difendono comunemente la loro posizione e i loro interessi, non però a garantire un quadro globale di tutela della pace e dei diritti umani. Inoltre, l'integrazione europea appare eccessivamente densa per poter essere estesa con successo a livello globale. Se nulla esclude che la via «comunitaria» o «unionale» possa essere universalizzabile nella misura in cui viene seguita da altre associazioni di stati (posto che siano date le precondizioni politiche, sociali,

<sup>720</sup> Kant (1995), «Zweiter Definitivartikel», p. 211 sg.

economiche e istituzionali), essa non lo è tuttavia quando si intenda per “universalità” la sua capacità di affrontare problemi globali.

Anche prescindendo dai limiti di applicabilità della dottrina sovranazionale, la sua concettualità mostra qualche inadeguatezza anche per quanto concerne una soddisfacente descrizione dell'evoluzione futura dell'Unione Europea. Nella sostanza, se vogliamo escludere l'improbabile e nemmeno auspicabile trasformazione in un super-stato, così come il semplice consolidamento a tempo indeterminato dello *status quo*, l'integrazione europea si trova di fronte a due realistiche opzioni riguardo al suo sviluppo futuro, nessuna delle quali adeguatamente descrivibile col concetto weileriano di sovranazionalità. La prima opzione è incentrata primariamente sulla sua dimensione economica e sociale. In questa circostanza l'Unione tornerebbe a essere anche meno di una Comunità nel senso descritto da Weiler, arrivando a individuare meramente un'area di libero mercato e di cooperazione amministrativa. Così facendo, l'Europa unita sposterebbe tuttavia il baricentro delle sue finalità ben lontano dai contenuti consoni a un'organizzazione votata alla salvaguardia delle pace e dei diritti umani su scala globale. L'obiettivo della cooperazione economica e amministrativa – sia esso globalizzato o limitato a una specifica area del mondo – ha infatti poco a che vedere con un ordine internazionale che garantisca *standard* seppur minimi di giustizia e il rispetto di quei diritti che spettano a ogni essere umano in quanto tale.

Seguendo la seconda opzione, invece, l'Unione Europea svilupperebbe ulteriormente la sua dimensione politica, portandola a una piena legittimazione democratica<sup>721</sup>. Pur non divenendo uno stato nel senso classico, essa verrebbe ad assumere, una volta intrapresa questa strada, caratteristiche ulteriormente federali e, di fatto, non poche prerogative che ora spettano agli stati nazionali. Tale entità politica diverrebbe così una «repubblica» nel senso etimologico del termine<sup>722</sup>, con più momenti normativo-istituzionali appartenenti al diritto pubblico interno che non a quello internazionale. Essa potrebbe però realizzare una simile trasformazione solo a costo di definire interessi comuni (diversi ed eventualmente anche contrari a quelli di altre entità politiche), valori condivisi (tali da creare un'identità collettiva) e uno *status* di cittadinanza in grado di giustificare una forma di solidarietà tra concittadini superiore e più intensa rispetto a quella che è lecito pretendere tra esseri umani appartenenti a collettività distinte. Ciò non implica affatto che un'Unione Europea pienamente politica, nel momento in cui è chiamata a tutelare gli interessi dei propri cittadini e i propri valori, non debba operare a livello internazionale nel più intransigente rispetto delle identità e dei diritti delle collettività “altre”. Vero è piuttosto che tale tutela si concilia senza particolari difficoltà con una difesa non spregiudicata dei propri interessi. Tuttavia una qualsiasi integrazione politica – e quella che può avvenire, date determinate condizioni favorevoli, nell'Unione non costituisce un'eccezione – finisce per costituire una collettività contraddistinta inevitabilmente da una sua pregnanza etica, consistente in un insieme di idee, distillate proceduralmente, su come organizzare una vita pubblica che va ben al di là della garanzia dei diritti umani fondamentali. Proprio l'intensità di questa pregnanza etica rende impossibile l'estensione globale della specifica forma di organizzazione e di ordine. Pertanto, mentre il primo scenario di un possibile sviluppo futuro dell'Unione Europea appare troppo modesto per l'applicazione del concetto weileriano di comunità sovranazionale, il secondo va invece oltre il suo orizzonte esplicativo, prefigurando un'idea di sovranazionalità più politicamente impregnata di quanto non lo sia nell'accezione di Weiler.

<sup>721</sup> Sul problema della legittimazione democratica del potere pubblico europeo v. Dellavalle (2004–2005).

<sup>722</sup> Sul concetto di «repubblica», cfr. Bogdandy (2005b). Se ne veda anche l'uso che ne fa la costituzione italiana all'art. 114.

Sintetizzando i risultati dell'analisi della dottrina della «sovrnazionalità» si può pertanto ricordare quanto segue:

a) il modello «sovrnazionale» – ma sarebbe forse meglio dire «comunitario» o «unionale» a seconda delle finalità prevalenti del processo integrativo – è inadeguato, al contrario di quanto ritiene Weiler, a portare a compimento il progetto kantiano di un ordine universale (*deficit* particolaristico). Esso può cioè essere utile quale base progettuale per l'integrazione regionale e continentale, non però per disegnare istituzioni di portata globale. In tal senso, le riflessioni di Weiler toccano solo di striscio il dibattito sull'ordine globale e vanno piuttosto inserite in un'utile revisione teorica delle categorie del diritto pubblico, all'interno di quel complesso processo di dissoluzione degli estremi costituiti tradizionalmente dallo stato e dal diritto internazionale, a vantaggio di una sistematica più differenziata e multilivellare della convivenza socio-politica.

b) Peraltro, anche nella sua applicazione ai possibili scenari dell'integrazione europea, il concetto di sovrnazionalità nell'accezione weileriana mostra alcuni limiti. Weiler riconosce che la limitazione dell'integrazione europea al solo libero mercato e alla cooperazione amministrativa comporterebbe una scelta equivalente all'imposizione di «una scala di valori che privilegia il benessere economico e la prosperità, svalutando il controllo, l'autonomia e la responsabilità»<sup>723</sup>. Nella misura in cui però l'integrazione si arricchisce sul versante politico, con la creazione di un nucleo di potere pubblico almeno parzialmente autonomo rispetto agli stati membri, sorgono necessariamente problemi legati a una sua adeguata legittimazione che, in ragione della struttura multilivellare del potere pubblico, non può più affidarsi esclusivamente alla dimensione nazionale. Se tali problemi non trovano una soddisfacente risposta, è lecito parlare di un *deficit* di legittimazione democratica del progetto sovrnazionale. La strategia di Weiler nell'affrontare la questione prevede tre passaggi, nessuno dei quali tuttavia particolarmente convincente. Il primo affianca alla legittimazione «formale» di carattere deliberativo e rappresentativo, quella «empirico-sociale»<sup>724</sup>, diffusa, ma anche impalpabile e insufficiente, da sola, a soddisfare gli standard democratici comunemente acquisiti. Il secondo arriva, coerentemente, a sminuire la democrazia che «non è il fine. Anche la democrazia è uno strumento, quantunque indispensabile. Il fine consiste piuttosto nel tentativo, da ripetersi continuamente, di vivere una vita dignitosa, di onorare la nostra creazione a immagine di Dio, o l'equivalente secolare. [...] Una democrazia è buona o cattiva come lo sono le persone che ne fanno parte»<sup>725</sup>. Il terzo passaggio, infine, prevede l'introduzione di alcune misure atte ad aumentare il grado di trasparenza delle istituzioni comunitarie e la partecipazione dei cittadini, dall'introduzione di referendum legislativi propositivi a livello europeo alla pubblicazione in internet della maggior parte dei documenti relativi al *decision-making* europeo, dalla creazione di un Consiglio Costituzionale, sul modello francese, col compito di precisare di volta in volta le competenze degli organi comunitari, all'introduzione di tasse comunitarie dirette quale incentivo per un maggiore intervento e controllo da parte dei cittadini<sup>726</sup>. Indubbiamente si tratta di proposte interessanti e meritevoli della massima attenzione. Esse si mostrerebbero tuttavia insufficienti quando il loro compito non dovesse più solo consistere nell'integrazione dello strumentario tradizionale

<sup>723</sup> Weiler (1999), p. 259. Per un'integrazione europea interpretata come «l'implementazione di un ordine economico basato sul libero mercato e su una competizione non distorta», cfr. Mestmäcker (1989; 1994; la citazione in Mestmäcker, 1994, p. 633).

<sup>724</sup> Weiler (1991), p. 433.

<sup>725</sup> Weiler (1998), p. 60. Cfr. anche Weiler (2000), p. 8.

<sup>726</sup> Weiler (1999), p. 348 sgg.

della legittimità democratica – meccanismi deliberativi e rappresentanza parlamentare –, bensì nella sostituzione della loro funzione prioritaria<sup>727</sup>.

#### 3.2.2.4.4. La colonizzazione privatistica della sfera pubblica nel «nuovo ordine globale»

La destrutturazione del concetto moderno di ordine ha come conseguenza collaterale la demolizione della dimensione pubblica del potere, intesa come ambito in cui le decisioni comuni non si originano solo dal compromesso tra interessi privati divergenti, bensì rimandano a un terreno di valori politici condivisi votati alla tutela dell'interesse di tutti (a prescindere da quali vie vengano prescelte allo scopo di definirlo e da quale ne sia il contenuto). Nello spazio svuotato dalla destrutturazione, la dimensione dell'interesse pubblico viene invasa progressivamente dalla penetrazione massiccia di attori privati, ovvero di attori pubblici fattualmente privatizzati a seguito del loro sganciamento – almeno parziale – dai meccanismi classici del controllo democratico, ossia da quelle regole che garantiscono che le decisioni prese in nome di tutti perseguano effettivamente finalità stabilite nell'ambito di procedimenti inclusivi. La massima espressione di tale tendenza può essere individuata nel lavoro scientifico di Anne-Marie Slaughter e nella sua idea di un «nuovo ordine globale» (*New World Order*). I lavori di Slaughter si contraddistinguono per una specifica e originale operazione epistemologica, consistente nell'introduzione all'interno del discorso giusinternazionalista di elementi tratti dalla scienza politologica delle relazioni internazionali, in particolare dalla teoria neo-liberale di Andrew Moravcsik<sup>728</sup>. La conseguenza di tale operazione è duplice: innanzitutto la riflessione è spostata dal livello *normativo* (il diritto come «dover-essere») a quello *descrittivo* (la presentazione dell'interazione politica e sociale così come essa «è» realmente). In secondo luogo si passa dal tentativo – proprio di buona parte della filosofia e scienza giuridica prescrittiva – di chiarire le ragioni che giustificano l'istituzione di un *government* (del governo come detentore di un potere investito di legittimità e, nei regimi democratici, oggetto di controllo e di legittimazione da parte dei cittadini) nonché il fondamento di validità delle norme che ne regolano le funzioni, alla mera analisi del modo di operare della *governance*, come tecnica di gestione economica e sociale, largamente indifferente a una partecipazione politica inclusiva. Proprio il passaggio dal *government* alla *governance* rappresenta uno dei più significativi fenomeni legati allo svuotamento della sfera pubblica nel contesto post-moderno.

Il bersaglio critico di Slaughter è rappresentato dalla dottrina “realista”, accusata di partire dal presupposto erroneo secondo cui gli stati sarebbero entità unitarie, individualità mosse dalla ricerca coerente e razionale del potere<sup>729</sup>. A questa interpretazione delle relazioni internazionali viene contrapposta la concezione *liberale*, all'interno della quale lo stato, pur

<sup>727</sup> Sulle indiscutibili difficoltà del Parlamento Europeo a svolgere le funzioni proprie dei parlamenti nazionali, cfr. Dann (2004).

<sup>728</sup> Sul rapporto tra Slaughter e Moravcsik, vale la sintesi formulata da Jose Alvarez: «Come Moravcsik, Slaughter contesta tutte le asserzioni fondamentali fatte dai realisti, ossia (1) che gli stati, gli attori internazionali primari, siano razionali, funzionalmente identici e unitari; (2) che le preferenze degli stati siano esogene e fisse; e (3) che la struttura anarchica dei sistemi internazionali crei una tale incertezza e diffidenza che il potere, esercitato tipicamente in giochi a somma zero, rappresenta l'unica costante. Seguendo Moravcsik, Slaughter afferma che le preferenze degli stati non sono fisse o autonome, bensì sono l'aggregazione di preferenze individuali e di gruppo, e che queste preferenze sono la determinante primaria di quanto gli stati portano a compimento. Tuttavia, mentre Moravcsik cerca di mettere fine ad alcune di quelle che sono state considerate tradizionalmente come verità dalla scienza politica, il bersaglio di Slaughter è il diritto internazionale» (Alvarez, 2001, p. 184). Cfr. Moravcsik (1997).

<sup>729</sup> Slaughter (1995), p. 507.

continuando a svolgere «un ruolo importante»<sup>730</sup>, cede la funzione di attore primario nel sistema internazionale a «individui e gruppi che agiscono nella società civile interna e transnazionale»<sup>731</sup>. In tale visione «dal basso verso l'alto»<sup>732</sup> del fenomeno politico, le opzioni degli stati non sono espressione di decisioni autonome e omogenee, bensì piuttosto il precipitato degli interessi articolati da individui e gruppi che ne costituiscono la società civile. È evidente che la dottrina liberale di Slaughter «è ben diversa dal diritto internazionale tradizionale»<sup>733</sup> per almeno due ragioni: la prima è che supera – come già s'è detto – la centralità degli stati; la seconda è che individua la ragione dei loro conflitti non in un disequilibrio di potere, bensì in una disomogeneità degli interessi che essi rappresentano. Va da sé che se il desiderio di dominio degli stati intesi come monadi rappresenta una finalità esclusiva, pressoché impossibile da ricondurre a un compromesso non a somma zero, la composizione degli interessi può essere ben più facilmente raggiunta pacificamente in una prospettiva *bottom-up*, ovviamente a condizione che in ogni stato prevalgano quelle forze e quegli interessi che, in prospettiva classicamente liberale, mirano a una sinergia ben oltre le frontiere nazionali. Nella teoria di Slaughter – che andrebbe opportunamente chiamata “neo-liberale”<sup>734</sup> nella misura in cui afferma di emanciparsi anche dalla tradizione liberale classica<sup>735</sup> – lo stato viene pertanto «disaggregato»<sup>736</sup>. E altrettanto viene «disaggregata» la sua caratteristica più peculiare, ossia la sovranità<sup>737</sup>, la quale perde il suo consueto significato di «autonomia» (della decisione politica dello stato sovrano) per essere riletta nei termini della «capacità di prendere parte a reti transgovernative di tutti i tipi»<sup>738</sup>. Tale capacità, come vedremo tra poco, attiene a tutti gli organismi esecutivo-amministrativi, giudiziari e legislativi, “liberati” in prospettiva neo-liberale dal rigido obbligo di rispettare le priorità della gerarchia istituzionale.

Su questi presupposti, Slaughter inserisce la sua proposta di un «nuovo ordine globale», inteso quale «sistema di *governance* globale che istituzionalizza la cooperazione e contiene sufficientemente i conflitti, così che tutte le nazioni e le loro popolazioni possano conseguire una maggiore pace e prosperità, migliorare la cura della terra e raggiungere standard minimi di dignità umana»<sup>739</sup>. Visto che lo stato «disaggregato» ha perso in gran parte la sua capacità di dare indirizzi vincolanti alla politica, fondamentale nella visione di Slaughter risulta essere la funzione delle *reti globali*, le quali spiccano per «la loro abilità nel far interagire tutti gli attori pubblici e privati su temi essenziali per l'interesse pubblico globale»<sup>740</sup>. Più in dettaglio, la «rete» (*network*) viene definita come quella nozione il cui compito consiste nel

cogliere tutti i differenti modi in cui singole istituzioni governative [ma non solo, come si vedrà in seguito – S.D.<sup>741</sup>] interagiscono con le loro controparti, collocate oltre le frontiere o al di sopra di esse, affiancando le interazioni interstatuali più tradizionali. Pertanto, [...] la rete è un modello di relazioni regolari e propositive

<sup>730</sup> Slaughter (2000c), p. 41.

<sup>731</sup> Slaughter (1995), p. 508.

<sup>732</sup> Slaughter (2000c), p. 41.

<sup>733</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>734</sup> Il concetto non va peraltro inteso nel senso del *Washington consensus*.

<sup>735</sup> La teoria liberale classica viene infatti accusata di condividere gli stessi difetti del diritto internazionale classico, in particolare la centralità della statualità unitaria (Slaughter, 2000a, p. 240 sgg.).

<sup>736</sup> Slaughter (2004), p. 12 sgg., 18, 31 sg.

<sup>737</sup> *Ivi*, p. 266 sgg.

<sup>738</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>739</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>740</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>741</sup> Cfr. Slaughter (2000a), p. 243.

tra analoghe unità governative [ma anche private – S.D.] le quali attraversano le frontiere che dividono i paesi e che demarcano la sfera “interna” da quella “internazionale”.<sup>742</sup>

Da quanto detto deriva innanzitutto una radicale ridefinizione del concetto di diritto internazionale. Invece di essere un sistema normativo retto, oltre che sulla consuetudine, prevalentemente su trattati stipulati tra stati, il diritto internazionale prefigurato da Slaughter è creato direttamente «dal basso», ossia immediatamente da quegli individui e gruppi dei quali lo stato si compone. In termini espliciti, «il diritto internazionale [...] identifica corpi molteplici di regole, norme e processi che contribuiscono all'ordine internazionale, a cominciare dai codici di condotta volontari adottati dagli attori individuali e dalle imprese operanti nella società transnazionale»<sup>743</sup>. Sono cioè questi stessi attori – privati o pubblici, ma in ogni caso non coincidenti con gli stati nel senso tradizionale, ossia unitario e gerarchico, del termine – a formulare, per via contrattuale, le norme del diritto internazionale (inteso certamente in senso più ampio del consueto), indipendentemente o parallelamente all'intervento “ufficiale” dei governi. Fedele all'eredità liberale, Slaughter affida allo strumento privatistico del contratto la funzione di fondare le regole della convivenza civile. Con una differenza, tuttavia: mentre per il classico contrattualismo giusnaturalista l'espedito del contratto serve principalmente a rifondare il diritto pubblico nel senso della legittimazione del potere da parte dei cittadini, la prospettiva neo-liberale arriva a rovesciare l'ordine stesso di priorità tra privato e pubblico. Tale aspetto diventa evidente nella descrizione dei tre livelli in cui si articolerebbe il diritto internazionale nel suo complesso e nella loro rispettiva valutazione<sup>744</sup>. Al primo livello sono gli stessi individui e gruppi privati a darsi un insieme di norme che regolano la loro interazione nel contesto transnazionale. La *lex mercatoria* costituisce un esempio – ma solo uno tra i tanti – di tale forma di giuspoiesi. Importante è notare – a conferma del rovesciamento di priorità tra pubblico e privato – come per Slaughter sia proprio questo il livello più importante della creazione giusinternazionalista<sup>745</sup>. Il secondo livello del diritto internazionale è dato invece da normative stipulate a livello transnazionale – o, per meglio dire, «transgovernativo» – da agenzie di governo, ossia «parti di stati» (non “stati” nel senso classico del termine<sup>746</sup>), le quali normative generalmente non devono essere ratificate dagli stati nel loro insieme<sup>747</sup>. Il terzo e ultimo livello consiste infine «nelle fonti tradizionali del diritto pubblico internazionale – trattati e diritto consuetudinario»<sup>748</sup>.

Il riordino complessivo del sistema del diritto internazionale a opera di Slaughter porta con sé alcune conseguenze significative. La sua ricostruzione «dal basso verso l'alto» (*bottom up*) sfocia infatti innanzitutto nella convinzione che la maggior parte dei problemi internazionali abbia radici nazionali, ossia si origini da un disequilibrio nel rapporto interno tra lo stato e i gruppi economico-sociali (col predominio del primo sui secondi), ovvero direttamente dal favore che il potere politico accorda a quegli interessi che più difficilmente si conciliano con un'interazione transnazionale pacifica. Guerra, distruzione dell'ambiente, protezionismo – e terrorismo, si potrebbe aggiungere – nascono non dalla società civile, che

<sup>742</sup> Slaughter (2004), p. 14.

<sup>743</sup> Slaughter (2000a), p. 242.

<sup>744</sup> *Ivi*, p. 242 sgg.

<sup>745</sup> «Dalla prospettiva di una teoria liberale delle relazioni internazionali [queste fonti del diritto] possono essere le più importanti ed effettive, in quanto regolano direttamente, senza intermediazione, gli attori primari del sistema internazionale» (Slaughter, 2000a, p. 245).

<sup>746</sup> Secondo l'art. 7, comma 2, della Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati, gli stati agiscono solo tramite il capo dello stato, il capo del governo o il ministro degli esteri.

<sup>747</sup> Slaughter (2000a), p. 245.

<sup>748</sup> *Ibidem*.

tende per sua natura a una convivenza pacifica, bensì dal delirio di onnipotenza che coglie i detentori di un interesse privato quando pensano di poterlo far coincidere con l'interesse pubblico e di poterlo supportare con il ricorso alla forza che questo garantisce<sup>749</sup>. Il compito di una teoria liberale del diritto internazionale consiste quindi non principalmente nel mediare tra i detentori nazionali del potere pubblico, quanto piuttosto nell'influenzare e migliorare le istituzioni nazionali a vantaggio delle strutture della società civile, nella piena convinzione che questa sia la via per garantire pace, sicurezza e cooperazione<sup>750</sup>. In tal senso, le responsabilità degli stati dovrebbero essere più sottolineate che superate<sup>751</sup>. Gli stati non devono cioè essere soggetti alla "curatela" del diritto internazionale e delle sue istituzioni, bensì è necessario influenzare opportunamente il rapporto interno a ogni singolo stato tra potere politico e società civile, così che questa, liberata dal controllo opprimente, possa dar vita a un'interazione positiva a livello transnazionale senza dover ricorrere a forme gerarchiche di supervisione sovranazionale:

Riconoscere gli stati [...] come attori primari del sistema internazionale, ma concependoli nei termini della loro relazione coi cittadini, significa concentrare le regole e i rimedi al livello nazionale piuttosto che a quello internazionale, oppure a quello internazionale inteso come supplementare a quello nazionale.<sup>752</sup>

Da una giurisdizione internazionale si dovrebbe quindi passare a una «giurisdizione universale», fondata sulla sinergia con le corti nazionali<sup>753</sup> e sulla massima garanzia possibile di accesso degli individui ai tribunali internazionali<sup>754</sup>. Anche nel campo del diritto penale internazionale è necessario insistere sulla competenza primaria dei tribunali nazionali, supportati e solo in via eccezionale integrati o addirittura sostituiti da corti internazionali<sup>755</sup>.

Il quadro complessivo che ne emerge è dunque quello di un sistema integrato, il quale lascia il massimo spazio alle società civili nazionali, sottoposte in prima istanza a una giurisdizione interna (anche se compatibile con gli standard internazionali) e solo in un secondo momento a quella internazionale, cui viene riservata una funzione essenzialmente «complementare»<sup>756</sup>. Non stupiscono, data la premessa di una società civile largamente emendata dalla sudditanza nei confronti dello stato, la centralità attribuita da Slaughter alla tutela dei diritti umani<sup>757</sup> e la sua giustificazione, date determinate condizioni, degli interventi umanitari<sup>758</sup>.

La critica cui la teoria liberale del diritto internazionale di Slaughter si presta con più evidenza culmina nell'accusa del depotenziamento della sfera pubblica e delle sue istituzioni: nella misura in cui la dimensione pubblica perde la sua capacità di controbilanciare il disequilibrio del potere materiale accumulatosi nella società civile, questo va a pesare in modo immediato e decisivo sulla creazione delle norme, così come sulla loro applicazione e interpretazione. Slaughter si rende conto del problema e reagisce integrando la sua proposta tramite l'assegnazione di un ruolo specifico e particolarmente significativo a quelle componenti dell'interconnessione transnazionale che potremmo definire "istituzionali" o

<sup>749</sup> *Ivi*, p. 245 sg.

<sup>750</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>751</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>752</sup> *Ibidem*.

<sup>753</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>754</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>755</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>756</sup> *Ibidem*.

<sup>757</sup> *Ivi*, p. 246. Sulla tutela dei civili come momento costituzionale nel sistema del diritto internazionale, v. Slaughter/Burke White (2002).

<sup>758</sup> Slaughter (2000a), p. 246.

“pubbliche”, ovvero a quelle che lei chiama «reti governative globali»<sup>759</sup>. Col concetto di *global government networks* si intendono sistemi transnazionali di interazione stabile tra i detentori nazionali dei poteri pubblici. In termini descrittivi, ciò significa che noi già stiamo assistendo a una crescente interconnessione, oltre le frontiere dei singoli stati, di agenzie governative con funzione esecutiva, così come anche di tribunali e legislatori nazionali. Ne deriva il consolidamento di un triplice livello di reti transnazionali, corrispondenti alla classica tripartizione del potere pubblico: innanzitutto abbiamo reti con specifica funzione esecutiva e amministrativa (o «regolativa», come preferisce esprimerse Slaughter)<sup>760</sup>; a queste si accompagna il consolidamento dei contatti transnazionali tra giudici allo scopo di armonizzare la giurisprudenza in un contesto globale oppure all'interno di strutture continentali o subcontinentali<sup>761</sup>; infine assistiamo all'intensificazione dei contatti tra rappresentanti delle assemblee legislative nazionali, principalmente al fine di controbilanciare i due precedenti livelli<sup>762</sup>.

La funzione delle reti governative globali consiste *in primis* nella soluzione di un paradosso:

È il paradosso della globalizzazione: abbiamo necessità di più governo (*government*) su scala globale e regionale, ma non vogliamo la centralizzazione del potere decisionale e dell'autorità coercitiva così lontano dalle persone che devono essere governate.<sup>763</sup>

Le «reti governative globali» sarebbero le «istituzioni ben strutturate»<sup>764</sup> meglio in grado di garantire una più efficiente gestione dei problemi transnazionali senza per questo ricorrere alla creazione di istanze sovrastatali, che pertanto, limitandosi a pochissimi campi d'intervento, dovrebbero restare «l'eccezione più che la regola»<sup>765</sup>. Visto da questa prospettiva, «il governo (*government*) globale non è questione di come regolamentare gli stati in merito al modo in cui questi danno regole ai loro cittadini, bensì riguarda le vie per affrontare e risolvere i problemi risultanti da cittadini che agiscono a livello globale (*citizens going global*) – dalla criminalità al commercio all'impegno civile»<sup>766</sup>. Presupposta una simile finalità, «le reti governative [...] possono offrire una via flessibile e relativamente veloce per condurre l'attività (*business*) della *governance* globale, coordinando e anche armonizzando l'azione governativa nazionale attraverso la promozione e il monitoraggio di soluzioni differenti a problemi globali»<sup>767</sup>.

Slaughter insiste sul fatto che il sistema delle reti globali non rappresenta un progetto per la *governance* futura, bensì è già oggi presente e in grado di produrre un impatto rilevante. L'effetto, in concreto, è riconducibile a tre aspetti: alla creazione di convergenze tra gli attori transnazionali, così come al chiarimento delle ragioni delle eventuali divergenze; al miglioramento della conformità alle regole internazionali; all'accrescimento dell'ambito e della qualità della cooperazione internazionale<sup>768</sup>. Tuttavia vi è un «lato oscuro» – riconosce la stessa autrice<sup>769</sup> – dell'attuale sistema di *governance* globale, ossia la sua insufficiente

---

<sup>759</sup> Slaughter (2004).

<sup>760</sup> *Ivi*, p. 36 sgg.

<sup>761</sup> *Ivi*, p. 65 sgg.

<sup>762</sup> *Ivi*, p. 104 sgg.

<sup>763</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>764</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>765</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>766</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>767</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>768</sup> *Ivi*, p. 23 sgg., 166 sgg.

<sup>769</sup> *Ivi*, p. 215.

legittimità: «a molti esso appare come un ordine segreto, tecnocratico, non soggetto a controllo democratico, ed esclusivo»<sup>770</sup>. La sfida di chi propugna una tale soluzione consiste nel dimostrare che le reti globali possono coesistere con un ordine globale «giusto», ovvero che «un ordine globale strutturato a reti è, degli ordini possibili, il più inclusivo, tollerante, rispettoso e decentralizzato»<sup>771</sup>. Le misure proposte da Slaughter per ottenere questo fine sono di due livelli. Il primo comprende iniziative immediatamente attuabili e destinate a “democratizzare” il sistema di reti globali già esistente<sup>772</sup>. In specifico, si tratta dei seguenti cinque interventi:

a) il riconoscimento esplicito della funzione duale (interna e transnazionale) degli attori politici delle reti globali (“regolatori”, magistrati, legislatori); ammettendo senza riserve che tali attori agiscono sia sul terreno politico nazionale, sia direttamente anche su quello internazionale, essi possono essere più facilmente chiamati a rispondere delle loro azioni anche in questo secondo ambito<sup>773</sup>.

b) La maggiore trasparenza come strumento favorevole alla creazione di una sfera pubblica<sup>774</sup>.

c) Il rafforzamento delle già menzionate reti di legislatori, ossia dei contatti transnazionali tra parlamentari degli stati coinvolti nel processo di *governance* globale<sup>775</sup>. Peraltro, per le assemblee così costituite non è prevista necessariamente l’attribuzione di potere decisionale<sup>776</sup>.

d) La mobilitazione delle reti transnazionali di cittadini (organizzazioni non-governative, corporazioni, chiese, ecc.)<sup>777</sup>.

e) L’introduzione di un insieme di soluzioni interne, come ad esempio il controllo parlamentare delle attività dei poteri esecutivo e giuridico espletate a livello transnazionale, o anche l’apertura giurisprudenziale delle corti nazionali nei confronti di tradizioni estere<sup>778</sup>.

Le misure menzionate possono essere applicate, come già s’è detto, alle reti globali esistenti. Tuttavia, nella misura in cui il sistema dovesse ulteriormente espandersi e «le reti governative dovessero costituirsi, in forma pienamente autoconsapevole, come meccanismi sia di *governance* globale, sia del miglioramento della qualità e sostenibilità della *governance* nazionale»<sup>779</sup>, allora si renderebbe necessaria l’introduzione di una serie di norme – peraltro «informali», come precisa Slaughter<sup>780</sup> – più generali rispetto ai principi enunciati in precedenza e atte, nel loro complesso, a garantire che rappresentanti nazionali attivi a livello transnazionale esercitino effettivamente una responsabilità collettiva e potenzialmente globale<sup>781</sup>. Anche in questo si tratta di cinque distinti provvedimenti:

α) l’istituzione di un’«eguaglianza deliberativa globale», col che si intende la definizione di criteri precisi e trasparenti per stabilire le condizioni di partecipazione alle reti da parte degli attori nazionali<sup>782</sup>;

---

<sup>770</sup> *Ibidem*.

<sup>771</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>772</sup> *Ivi*, p. 28 sgg.

<sup>773</sup> *Ivi*, p. 231 sgg.

<sup>774</sup> *Ivi*, p. 235 sgg.

<sup>775</sup> *Ivi*, p. 237 sg.

<sup>776</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>777</sup> *Ivi*, p. 239 sg.

<sup>778</sup> *Ivi*, p. 241 sgg.

<sup>779</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>780</sup> *Ivi*, 245.

<sup>781</sup> *Ivi*, p. 244 sgg.

<sup>782</sup> *Ivi*, p. 245 sgg.

β) la legittimazione della differenza, ossia l'accettazione che diversi attori nazionali siano guidati da tradizioni e priorità differenti. Detto in altri termini, si tratta del riconoscimento positivo della diversità<sup>783</sup>.

γ) In terzo luogo è necessario consolidare le «azioni positive di cortesia» (*positive comity*)<sup>784</sup>, nel senso dell'apertura delle istituzioni nazionali alla cooperazione transnazionale.

δ) Inoltre andrebbe istituito un sistema di *checks and balances* tra le diverse strutture delle reti transnazionali, sul modello dell'architettura costituzionale americana<sup>785</sup>.

ε) Infine, seguendo in questo caso l'esempio dell'Unione Europea, andrebbe introdotto il principio della sussidiarietà, secondo il quale «le decisioni vanno prese il più vicino possibile ai cittadini»<sup>786</sup>.

A questo punto è necessario chiedersi se il peso attribuito da Slaughter alla componente pubblica delle reti globali, ovvero alle cosiddette «reti governative», sia effettivamente in grado di riequilibrare lo sbilanciamento privatistico che emerge dalla visione neo-liberale dell'ordine e del diritto internazionale. Al riguardo, l'impressione che si ha è piuttosto negativa, dal momento che le «reti governative» configurate da Slaughter, le quali dovrebbero assumere la funzione della tutela dell'interesse condiviso tradizionalmente assorbita dallo stato, fanno pensare piuttosto, a loro volta, a una sorta di «privatizzazione» della stessa dimensione pubblica. La ragione va vista nel duplice fenomeno della «disaggregazione» dello stato, da un lato, e dell'allontanamento delle sue istituzioni dal vincolo della legittimazione dall'altro. In altri termini, gli stessi attori «pubblici» che partecipano alla rete mondiale sembrano emanciparsi largamente dall'obbligo della responsabilità di fronte agli organi rappresentativi. In tal senso, essi stessi vanno ad avvicinarsi, per metodo e finalità dell'azione, agli attori privati che sarebbe loro compito controllare, divenendo a loro volta espressione di interessi particolari<sup>787</sup>. A tale dilemma è possibile rispondere in due modi: o «riaggregando» lo stato, ossia ricostruendone la centralità gerarchica; oppure individuando nuove vie per la legittimazione democratica, le quali siano più consone alla condizione attuale. Posto che la prima via sia fattualmente impraticabile e normativamente poco auspicabile – condivisibile è la denuncia dei rischi dello stato «accentrato» e la messa in rilievo dei vantaggi di una superiore presa di coscienza della società civile –, resta allora la seconda opzione. Questa va però considerata come attuata in modo soddisfacente solo se si ricostituisce una sfera autenticamente pubblica, anche se in forma multilivellare, e se questa è sufficientemente legittimata in senso democratico. Proprio su questi punti, tuttavia, la proposta di Slaughter appare insufficiente.

Le forme di legittimazione post-moderna disegnate nel «nuovo ordine globale» di Slaughter (articolate nelle cinque più cinque proposte illustrate in precedenza) meritano – così come nella teoria della «sovrannazionalità» di Weiler – di essere viste come importanti percorsi integrativi. Difficile è però considerarle come equivalenti normativi o funzionali dei sistemi democratici tradizionali. In primo luogo, esse si basano infatti sul principio dell'apertura alla partecipazione, non della procedura deliberativa. In altri termini, aprono un possibile spazio all'influenza dei cittadini, senza tuttavia precisare le regole che definiscono la loro inclusione nel processo decisionale, né le competenze a questo attribuite. Inoltre non vi è alcuna

<sup>783</sup> Ivi, p. 247 sgg. In termini concreti, il principio presuppone il rispetto, da parte delle istituzioni nazionali, di una norma, sentenza o decisione di un attore estero non «a condizione che non urti gli interessi nazionali», bensì – con una formula significativamente meno restrittiva – «a condizione che non vada a urtare interessi nazionali del rango di valori di portata costituzionale» (ivi, p. 249).

<sup>784</sup> Ivi, p. 250 sgg.

<sup>785</sup> Ivi, p. 253 sgg.

<sup>786</sup> Ivi, p. 256.

<sup>787</sup> Alvarez (2006), p. 344.

chiarezza rispetto alle misure da prendere affinché venga garantita la partecipazione *reale* dei cittadini. Per qualsiasi teoria della democrazia, ovviamente, non è lecito confondere la mera possibilità della partecipazione con la sua realtà e con i presupposti che devono renderla tale. La sola garanzia della possibilità (astratta) della partecipazione finirà infatti per favorire – ancora una volta – quei gruppi e interessi che detengono un superiore potere sociale ed economico. L'unico modo per ovviare al problema consiste dunque nel garantire la creazione di meccanismi deliberativi autenticamente democratici in tutti i contesti in cui si esercita potere pubblico. O tali meccanismi possono essere impiantati essi stessi a livello sovrastatale; oppure è necessario che gli attori pubblici transnazionali derivino la legittimità delle loro azioni da un'ininterrotta catena proveniente da assemblee rappresentative (nazionali o anche “unionali”, come nel caso dell'Unione Europea). In ogni altro caso saremmo di fronte a una colonizzazione particolaristica del pubblico, al passaggio di competenze dal legislativo all'esecutivo e, infine, a un grave *deficit* di legittimità.

Nella visione di Slaughter si insinua però anche un ulteriore problema: l'insufficienza democratica delle proposte destinate a incrementare la legittimità è infatti anche dovuta a una sostanziale assenza del riferimento all'elemento formale del diritto. Non che le «reti globali» non producano una gran mole di norme giuridiche. Anzi, esse danno luogo a un'autentica moltiplicazione delle fonti del diritto (anche questo peraltro, con la confusione che ne può derivare, un problema del «nuovo ordine globale» di Slaughter). Quanto manca in questa pletera di norme è tuttavia la funzione socialmente aggregante del diritto, che risiede nella sua dimensione formale nella misura in cui questa non è il mero distillato di rapporti di forza, bensì esprime con linguaggio astratto-universale valori condivisibili e fattualmente condivisi. Significativamente, in Slaughter la partecipazione “legittimante” dei cittadini è vista come un elemento *informale*, indipendente dalle regole *formali* sancite da norme condivise. Su queste basi, il *corpus* giuridico può forse mantenere la sua efficacia, non la sua normatività. Tuttavia, se il diritto – inteso nel senso più universale del termine – distilla le condizioni formali dell'interazione, neutralizzando l'elemento strategico del potere, l'accantonamento di questa sua dimensione equivarrà alla firma di una cambiale in bianco a favore del potere reale. Nel passaggio dal *government* alla *governance* e dalla normatività all'effettività, il progetto di dare voce alla società civile si traduce nell'imbavagliamento di una sua buona parte.

#### 3.2.2.4.5. La funzione “civilizzatrice” del diritto internazionale

Non molti sono stati gli autori, negli ultimi vent'anni, che hanno saputo dare un contributo allo sviluppo della teoria e della storia del diritto internazionale paragonabile a quello fornito da Martti Koskeniemi. Pochi, inoltre, hanno collegato tanto direttamente e coerentemente la disciplina giuridica con gli effetti corrosivi della destrutturazione postmoderna<sup>788</sup>. E in nessun'altra opera influenzata dal pensiero postmoderno, probabilmente, può essere fatta emergere con altrettanta chiarezza la necessità di superare l'approccio postmoderno in chiave normativa. Due sono gli elementi esplicitamente postmoderni presenti nell'opera di Koskeniemi: innanzitutto la presa di distanza dall'idea secondo cui il *corpus* giuridico avrebbe nel suo insieme unità e coerenza, in secondo luogo la negazione radicale che tale *corpus* sia espressione di un ordine normativo universale “positivo” (ossia “buono” o “legittimo”). Nel primo caso egli nega l'*unità* del discorso giuridico, nel secondo la sua *universalità*.

<sup>788</sup> Un altro importante contributo in questa direzione è dato dall'opera di David Kennedy. Cfr. Kennedy (1999; 2004).

Per quanto riguarda la prima questione, ossia il superamento dell'unità del corpo giuridico, Koskenniemi sottolinea come l'idea, quanto meno a livello internazionale, di una sorta di «aggiustamento costituzionale nel quale la divisione dei poteri tra differenti istituzioni, l'identità e la capacità di attori basilari, così come una certa distinzione tra attività private e pubbliche, giuridiche e politiche [...] erano] fissate con una certa fermezza» ha lasciato il posto alla «lotta egemonica tra differenti attori, ciascuno dei quali rappresenta interessi e prospettive particolari, ma pretende di possedere autorità per le istituzioni nelle quali detiene una posizione dominante»<sup>789</sup>. Tale cambiamento di regime è contraddistinto da tre aspetti: oltre allo svilupparsi di tendenze imperiali<sup>790</sup>, noi assistiamo infatti alla *deformalizzazione* del diritto internazionale, ovvero all'accantonamento dell'idea del governo della legge a favore di un governo a opera di «interessi o gruppi particolari, situati in una posizione che li mette in grado di imporre le loro preferenze»<sup>791</sup>. In terzo luogo il diritto è contraddistinto da una progressiva *frammentazione*, la quale trova forma nell'emergere di interpretazioni devianti della legge generale, nell'introduzione di eccezioni alla medesima (i trattati sui diritti umani vengono ad esempio interpretati dalle associazioni non governative impegnate nella loro tutela in modo non consono alla Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati) e infine nel conflitto tra diversi regimi normativi (normativa sul commercio contro normativa ambientalista, diritto marittimo contro diritto europeo, ecc.)<sup>792</sup>. Tali sviluppi mostrerebbero, secondo Koskenniemi, l'insostenibilità dell'ipotesi di un sistema normativo internazionale relativamente omogeneo, basato su una sfera pubblica transnazionale che gli conferirebbe, in modo più o meno diretto, legittimità. L'abbandono di tale ipotesi coincide con il superamento del riferimento alla «comunità internazionale» quale struttura giuridico-istituzionale, secondo la concettualità, cioè, descritta nei capitoli precedenti<sup>793</sup>. Peraltro, com'è prevedibile in prospettiva postmoderna, una simile rinuncia col conseguente accantonamento del progetto di una costituzionalizzazione del diritto internazionale – secondo quanto afferma esplicitamente Koskenniemi – non andrebbe poi visto come una «tragedia»<sup>794</sup>.

Anche il secondo elemento propriamente postmoderno presente nell'opera di Koskenniemi – ovvero l'idea per cui non esiste un ordine giuridico che debba o anche solo possa essere considerato universalmente valido – colloca la sua visione in aperto contrasto con la dottrina della costituzionalizzazione del diritto internazionale. Quanto Koskenniemi rifiuta in tale idea è il suo presunto carattere imperialistico, il quale trova espressione nel momento in cui il responsabile della decisione asserisce – poco cambia se in buona o cattiva fede – «che le sue preferenze soddisfano i criteri postulati dalla teoria riguardo alle norme universali (razionali)»<sup>795</sup>. Tuttavia, una simile pretesa universalistica altro non è, agli occhi dell'autore, che una forma di *kitsch*, un'espressione sentimentale di umanesimo, la quale serve in primo luogo a rimuovere la realtà dell'oppressione, della violenza, della stessa morte, giustificate in nome dell'imposizione di valori «universali»<sup>796</sup>. Questo aspetto dovrebbe essere meglio tenuto presente – ricorda Koskenniemi – da coloro che recitano la *laudatio* dell'universalità vincolante e inclusiva del sistema giuridico internazionale<sup>797</sup>. Solo per citare

<sup>789</sup> Koskenniemi (2005b), p. 78.

<sup>790</sup> *Ivi*, p. 83 sgg.

<sup>791</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>792</sup> *Ivi*, p. 81 sgg.

<sup>793</sup> V. cap. 2.3.3.4. e 3.2.3.

<sup>794</sup> Koskenniemi (2005b), p. 91 sg.

<sup>795</sup> Koskenniemi (2001), p. 491.

<sup>796</sup> Koskenniemi (2005a), p. 121 sgg.

<sup>797</sup> Sulla stessa linea si trova anche la critica del «lato oscuro dell'umanitarismo» formulata da David Kennedy: «l'umanitarismo ci tenta all'*hybris*, a un'idolatria delle nostre intenzioni e *routines*, alla convinzione di sapere di più di quanto non sappiamo riguardo a che cosa possa essere la giustizia»

un esempio, il diritto internazionale contribuisce a legittimare governi non rappresentativi nel Terzo Mondo, nonché appone il sigillo di validità agli accordi che questi possono stipulare con potenti imprese straniere, a tutto ed esclusivo vantaggio proprio e di queste ultime<sup>798</sup>.

La critica cui Koskenniemi sottopone il diritto internazionale non è però solo politica, bensì anche – e non secondariamente – epistemologica. In particolare, esso viene accusato di non essere obiettivo<sup>799</sup>. L'argomentazione giusinternazionalista tende infatti al contempo alla concretezza e alla normatività, dove per «concretezza» si intende che «la legge vada considerata verificabile, o giustificabile, indipendentemente da quanto chiunque possa pensare che la legge *debba* essere», e con «normatività» si asserisce la necessità che «la legge sia applicabile anche contro uno stato (o un altro soggetto giuridico) che *si opponga* all'applicazione della medesima nei suoi confronti»<sup>800</sup>. Il problema consiste tuttavia nel fatto che le due aspirazioni si contraddicono, ossia nella circostanza per cui la norma internazionale non può pretendere di essere controfattuale senza rischiare di perdere l'indispensabile effettività, cadendo così nell'*utopismo*, né può essere veramente concreta senza appiattirsi significativamente sui rapporti di potere esistenti, divenendo mera *apologia*. Proprio questo oscillare tra apologia e utopia, che contraddistingue secondo Koskenniemi l'argomentare giusinternazionalista (ma, si potrebbe aggiungere, giuridico nel suo complesso), cancella definitivamente la sua pretesa di obiettività. La conseguenza che trae l'autore è che ogni discorso giuridico non può che essere «interpretazione», priva, in quanto tale, di un «solido fondamento epistemologico»<sup>801</sup>. Una tale presa di coscienza non implica però, nella sua interpretazione, la distruzione del linguaggio giuridico in quanto tale, bensì solo della sua ingiustificata assolutezza:

Il punto è che non si è tenuti all'irrazionalità o a una moralità non selettiva se si respinge l'idea che la legge contenga una visione esterna e privilegiata della società.<sup>802</sup>

Contro il nichilismo non vi è garanzia, per Koskenniemi, né in un'autorità metafisica trascendente, né in una logica razionale universalmente vincolante. Ciò non significa, peraltro, che lo si debba accettare supinamente, a partire dalla constatazione critica della non obiettività del linguaggio giuridico. Due sono le vie che ci consentono di evitare la semplice accettazione pedissequa del nudo potere.

Innanzitutto Koskenniemi sottolinea come «le visioni politiche possano essere tenute salde anche senza dover credere nella loro obiettività»<sup>803</sup>. Anche se si rinuncia alla formulazione di un «metodo» universalmente valido, resta l'impegno «a favore della totalità, della pace e dell'ordine globale»<sup>804</sup>. Nella misura in cui questo impegno è ora definito come scelta soggettiva e non come principio razionale universalmente valido, anche la scienza giuridica, che di tale principio pretendeva di essere espressione formale ed effettuale, è costretta a modificare le sue pretese, riducendole di molto. Essa non è più ora distillazione di una normatività vincolante, bensì piuttosto mera pratica atta a risolvere problemi, una «pratica

---

(Kennedy, 2004, p. xviii). Per Kennedy – così come per Koskenniemi – la critica non deve tuttavia indurci ad abbandonare l'impegno per un mondo più umano. Bensì piuttosto deve servirci da monito ad agire con responsabilità (*ivi*, p. xix).

<sup>798</sup> Koskenniemi (2004b), p. 213 sg.

<sup>799</sup> Koskenniemi (1989), p. 458 sgg.

<sup>800</sup> *Ivi*, p. 458.

<sup>801</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>802</sup> *Ivi*, p. 479.

<sup>803</sup> *Ibidem*.

<sup>804</sup> *Ivi*, p. 497.

per conseguire la soluzione più accettabile nelle circostanze particolari del caso»<sup>805</sup>. In tal senso, oltre il sistema universale della legge e all'interno della sua provvisorietà e soggettività, il giurista diventa mero *adviser*, un tecnico che nel suo specifico ruolo professionale di «consigliere» si impegnerà – sempre soggettivamente – a suggerire e consolidare soluzioni «per una società migliore»<sup>806</sup>. È evidente tuttavia che una tale soluzione, nella misura in cui è incentrata attorno alla preferenza individuale del giurista, presenta un paio di limiti significativi. Innanzitutto essa giunge a compimento solo attraverso un atto decisionistico che, proprio per il fatto di non essere soggetto all'obbligo di motivare razionalmente la scelta (tutte le scelte sono infatti soggettivamente egualmente motivabili), appare arbitrario quanto aleatorio. In secondo luogo, concentrandosi sulle attività decisionali di singoli dotati di ruoli particolarmente prominenti, la proposta ignora ingiustificatamente i processi sociali che precedono, accompagnano e seguono l'opzione. In altri termini, chi pretende di lavorare per un «mondo migliore» non può esimersi dal riflettere, oltre la sua comoda torre d'avorio professionale e al di là dei centri di potere chiusi pressoché ermeticamente, su quali siano le istanze formulate direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, da coloro che dovrebbero beneficiare di un simile impegno. Senza ricreare la continuità tra le istanze sociali e i processi decisionali, l'impegno del giurista diviene mero alibi, umanesimo di facciata ben più vuoto di tutti gli umanesimi tanto vituperati dalla critica postmoderna.

Koskenniemi propone però anche una seconda via, ben più articolata e stringente della precedente, per salvare il discorso giuridico e la sua pratica dal puro nichilismo. Questa consiste nel dare una nuova definizione della prassi che porta a fissare le norme<sup>807</sup>. Una volta premesso che non vi è una norma con pretesa di verità o validità assoluta, va tuttavia riconosciuto che vi sono esperienze del mondo semplicemente particolari e altre che, invece, sono in grado di trascendere la particolarità<sup>808</sup>. A quest'ultima categoria appartengono ad esempio gli episodi storici che, violando la dignità di individui o gruppi peculiari, l'hanno anche violata in quanto patrimonio dell'intera umanità. A questo punto si pongono tuttavia due questioni: quale possibilità c'è di individuare le esperienze che trascendono la particolarità? E quale adeguata espressione può essere loro data? La prima e più evidente possibilità è data dalla narrazione della sofferenza, così come viene articolata tradizionalmente dall'espressione artistica<sup>809</sup>. Ma anche il diritto possiede una sua specifica possibilità di identificare le esperienze di portata universale, dando loro forma adeguata: si tratta del formalismo della legge nella sua capacità di ergersi contro il potere:

[...] nulla ha tolto valore al formalismo quale cultura della resistenza al potere, pratica sociale della responsabilità, dell'apertura ed eguaglianza, il cui *status* non può essere ridotto alle posizioni politiche di nessuna delle parti in causa. In quanto tale, esso ambisce a un'universalità potenzialmente in grado di resistere alla spinta verso l'imperialismo.<sup>810</sup>

Ovviamente, il formalismo di cui parla Koskenniemi non è il razionalismo universalistico e trascendentale di Kant<sup>811</sup>, bensì una cultura costruita su «argomenti formali disponibili per tutti in condizioni di eguaglianza»<sup>812</sup>. Nel momento in cui la applicano, i soggetti del diritto

<sup>805</sup> *Ivi*, p. 486.

<sup>806</sup> *Ivi*, p. 495.

<sup>807</sup> *Ivi*, p. 487.

<sup>808</sup> Koskenniemi (2005a), p. 119 sgg.

<sup>809</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>810</sup> Koskenniemi (2001), p. 500.

<sup>811</sup> *Ibidem*.

<sup>812</sup> *Ivi*, p. 501.

internazionale «prendono momentaneamente distanza dalle loro preferenze per accedere a un terreno in cui queste preferenze dovrebbero essere giustificate, [...] con riferimento a standard indipendenti dalla loro posizione o dai loro interessi particolari»<sup>813</sup>. Ne conseguono «limiti all'esercizio del potere» e la convinzione pratica per cui «coloro che sono in posizione di forza devono rendere conto della loro azione e i deboli devono essere ascoltati e protetti»<sup>814</sup>. La discussione coinvolge attori disposti a immaginare «una comunità che supera alleanze e preferenze particolari e permette la distinzione sensata tra il vincolo legale e l'applicazione del nudo potere»<sup>815</sup>.

Attraverso il riconoscimento del «valore dell'elemento formale in quanto tale»<sup>816</sup>, la *cultura del formalismo* garantisce due distinte prestazioni: innanzitutto il riconoscimento reciproco delle diverse posizioni (tutte ugualmente “vere” o “valide” in quanto non può essere individuata una “verità” oggettiva o anche semplicemente condivisa e quindi metafisicamente o trascendentalmente universalizzabile) e, in secondo luogo, il carattere universale delle pretese (ad esempio diritti soggettivi) espresse nel linguaggio giuridico:

Impegnandosi nel discorso giuridico, le persone si riconoscono reciprocamente come titolari di diritti e doveri, i quali hanno il titolo di beneficiarne o hanno obblighi gli uni nei confronti degli altri non a causa di carità o interesse, bensì perché tali diritti o doveri appartengono a ciascun membro della comunità *in quella posizione*. Nel diritto, benefici e oneri appartenenti a individui o gruppi particolari vengono universalizzati attraverso il riferimento ai ruoli di appartenenza. Ciò che altrimenti sarebbe una violazione meramente privata, un danno arrecato a *me*, una violazione del *mio interesse*, è trasformato dalla legge in una violazione nei confronti di *chiunque nella mia posizione*, in una questione che concerne la comunità politica stessa.<sup>817</sup>

Grazie a questa seconda prestazione si accendono e consolidano aspettative. In particolare il diritto internazionale crea così un ambito pubblico che va oltre l'idea strumentale di *governance*<sup>818</sup>.

La proposta di una «cultura del formalismo» – il fattore centrale della visione di Koskenniemi – suscita diverse riserve, tutte in qualche modo concernenti la sua conciliabilità con i presupposti postmoderni dell'autore. Innanzitutto c'è infatti da chiedersi come la cultura del formalismo sia compatibile con la deformalizzazione di cui sarebbe stato oggetto il diritto internazionale negli ultimi decenni. Visto il carattere propriamente descrittivo della messa in rilievo di tale nuovo fenomeno, l'appello alla resistenza nei suoi confronti – e tale è, in ultima istanza, la cultura del formalismo – assume contorni rigorosamente normativi e controfattuali. Una scelta difficilmente inseribile nel contesto concettuale di un autore esplicitamente postmoderno e *ipso facto* avverso all'approccio normativo. Ma anche se usciamo dalla visuale postmoderna del mondo (e dunque dal suo rifiuto della normatività universalistica) accettando l'ineludibilità della dimensione normativa, tuttavia l'idea di una «cultura del formalismo» conserva al suo stesso interno alcune incoerenze logiche. In primo luogo, perché dovrebbe esservi un riconoscimento reciproco delle diverse esigenze se la posizione di ogni attore è in realtà sufficiente a se stessa, ossia se ogni attore del discorso giusinternazionalista definisce se stesso indipendentemente da tutti gli altri? Nella riflessione di Koskenniemi non vi è riferimento alle precondizioni comunicative che accompagnano la precisazione delle esigenze di ciascuno. Tuttavia, il riconoscimento diventa un dover-essere, un *Sollen*, solo se si ammette che esso costituisca il prerequisito comunicativo dell'articolazione della propria stessa

<sup>813</sup> *Ibidem*.

<sup>814</sup> *Ivi*, p. 502.

<sup>815</sup> *Ibidem*.

<sup>816</sup> *Ivi*, p. 501.

<sup>817</sup> Koskenniemi (2004b), p. 214.

<sup>818</sup> Koskenniemi (2004a), p. 253 sg.

posizione. Prendendo atto delle esigenze altrui definisco le mie proprie, e dando espressione alla mia posizione divengo consapevole di quella altrui: se si ammette questo presupposto, l'idea del riconoscimento non è più un appello astratto, bensì la mera catalizzazione formale di quanto avviene quotidianamente nell'interazione sociale. In tale prospettiva, le diverse posizioni non stanno indifferentemente l'una accanto all'altra, bensì tutte rimandano all'interazione comunicativa come condizione della loro stessa stabile esistenza, ammettendo in modo inequivocabile che la mera autoimposizione sulla base del potere non garantisce comunque stabilità al soddisfacimento delle proprie esigenze.

Infine, per Koskenniemi la cultura del formalismo non mira alla ricerca del "vero" e del "legittimo"<sup>819</sup>. Tuttavia l'universalismo non consiste solo nel valore universale che ha la posizione di ciascuno nel diritto. Se così fosse, il diritto servirebbe semplicemente a consolidare e nobilitare la condizione di fatto e la situazione di potere. Il diritto può avere una funzione controfattuale rispetto ai rapporti di potere solo se si riconosce che il suo valore universale risiede non semplicemente nella forma con cui il diritto esprime la posizione di ciascuno, facendo di questa l'espressione distillata di aspettative condivisibili, bensì nella procedura attraverso cui la norma giuridica giunge a essere definita. Includendo effettivamente nel confronto e nella deliberazione i diversi attori sociali e politici, il diritto si qualifica come distillazione di principi e valori condivisi, come base della convivenza e fonte di aspettative derivanti non dalla propria posizione di attore più o meno influente, bensì dalla partecipazione non discriminante al dialogo, alla deliberazione e alle conseguenze socio-politiche che ne derivano. Va da sé che in questo caso il valore universale del diritto non risiede tanto nel carattere formale dei suoi enunciati, quanto nella condizione che esso esprima i presupposti e la realtà di una partecipazione inclusiva. La conseguenza ultima è evidente: il diritto è effettivamente universale solo se e quando nasce da un procedimento deliberativo di carattere democratico. Oltre il normativismo rigido e prescrittivo, giustamente criticato da Koskenniemi, c'è un normativismo procedurale. Pertanto, quando Koskenniemi asserisce – in linea con la critica postmoderna – che non c'è base «trascendentale» per la dimensione universale del diritto<sup>820</sup>, l'affermazione è accettabile solo se si legge (forzando l'autore) «trascendentale» nel senso di «trascendente». Vero è invece che il diritto può aspirare a essere universale solo nella misura in cui rimanda a una base trascendentale, il cui compito va individuato nella precisazione dei presupposti della formulazione della norma giuridica, garantendo che questa sia qualcosa di diverso e di più che non solo la nobilitazione della realtà del potere. Ovviamente, tale base trascendentale, al contrario di quella delineata nella filosofia kantiana, dovrà tenere conto della critica della modernità e delle sue categorie dandosi un fondamento postsoggettivistico.

Per Koskenniemi la critica postmoderna dell'assolutezza del diritto e dell'ordine giuridico nel suo complesso approda alla riproposizione dell'idea del formalismo quale garanzia dell'universalità della norma. In tal senso egli supera l'idea, genuinamente postmoderna, di un diritto al servizio dell'interesse di parte, per la cui emendazione dall'esclusivo monopolio dei potenti non vi sarebbe altra strada che la politicizzazione<sup>821</sup>. Tuttavia, nella misura in cui all'ordine formale viene attribuita una funzione non solo negativa – ovvero attraverso di esso è possibile non soltanto consolidare il potere acquisito, ma anche, date alcune condizioni preliminari favorevoli, anche costruire una resistenza controfattuale al mero potere – si rende necessaria la ridefinizione dei presupposti, ovvero dei fondamenti di tale ordine. Il solo accostamento delle differenze su un piano formale non garantisce ancora

<sup>819</sup> Koskenniemi (2001), p. 503.

<sup>820</sup> Koskenniemi (2004b), p. 214 sg.

<sup>821</sup> Kennedy (1999). Per una critica, Paulus (2001b), p. 735 sgg.

che queste si riconoscano reciprocamente; affinché questo avvenga è indispensabile l'individuazione di un piano trascendentale su presupposti postsoggettivistici. Per poter tornare a essere il «gentile civilizzatore delle nazioni», il diritto internazionale deve riscoprire la forza del formalismo; ma per dare vigore a questa idea deve avere il coraggio di andare a fondo nella ridefinizione dei propri fondamenti teorici e categoriali.

### 3.2.2.5. *L'ineludibilità di normatività e legittimità*

Seppur con un certo ritardo, la critica del soggettivismo postmoderno ha raggiunto anche la dottrina giuridica. Ripercorriamone gli effetti brevemente.

a) La visione moderna del mondo fonda la verità e l'unità del sapere sulla coerenza interna dei processi conoscitivi del soggetto. Contro questa concezione si dirige l'attacco della critica postmoderna. Nel corso del capitolo è stato messo in rilievo come l'azione corrosiva del pensiero postmoderno abbia portato alla crisi dei paradigmi tradizionali della teoria dell'ordine sociale, politico e giuridico. All'interno di questa crisi si muovono gli autori qui presi in esame. Peraltro, nella misura in cui della svolta postmoderna viene data un'interpretazione gnoseologica e non di mera "critica culturale" della disciplina giuridica e del pensiero politico<sup>822</sup>, è possibile far entrare nello studio dei suoi effetti proposte – dalla "società anarchica" di Bull alla "comunità sovranazionale" di Weiler, al "nuovo ordine globale" di Slaughter – che, quanto meno nelle intenzioni esplicite degli autori, non vengono comunemente etichettate come "postmoderne". Ciò nonostante, tutte queste idee si muovono sul terreno che sta tra la crisi dei paradigmi storici e la ricerca di nuove soluzioni. Nessuna di esse sarebbe infatti pensabile senza il cambio di visuale introdotto dalla postmodernità. Tutte mostrano, d'altro canto, serie difficoltà nel passare alla formulazione di un paradigma dell'ordine nuovo e al contempo in grado di soddisfare gli *standard* di normatività e legittimità introdotti dalla modernità.

b) Destruendo la soggettività, il pensiero postmoderno scuote quelle che per secoli erano state viste come le basi della conoscenza umana. Innanzitutto, se la verità del sapere non può più essere giustificata a partire dalla corretta applicazione delle categorie conoscitive individuali, si rende necessaria una nuova fondazione della scienza, qualora non si voglia regredire verso il mero scetticismo, la quale superi il formalismo solipsistico per approdare all'inclusione della dimensione storica, intersoggettiva e comunicativa<sup>823</sup>. In secondo luogo, l'ordine universale e gerarchico della conoscenza, considerato nell'ottica moderna come la suprema realizzazione delle più alte qualità teoretiche dell'essere umano, e l'analogo ordine della vita morale e politica quale sua massima espressione pratica, vengono ora reinterpretate quali strumenti di oppressione dell'individualità reale. Quanto prima era progresso della soggettività universale, diviene nella prospettiva postmoderna una catena da cui liberare le donne e gli uomini concreti.

c) Per una teoria dell'ordine sociale, politico e giuridico, tale mutamento di visuale ha tre possibili conseguenze. Secondo la prima, l'ordine continua a essere concepito nella sua pretesa di totalità, ma viene sganciato dalla soggettività. Ne deriva una sorta di ripresa *sui generis* dell'olismo, sebbene non nel senso – com'era nella sua versione classica – di un

<sup>822</sup> Per una lettura dell'effetto del pensiero postmoderno sul diritto (anche se esclusivamente su quello internazionale) con riferimento agli autori e alle correnti che si definiscono parte del movimento, v. Paulus (2001b).

<sup>823</sup> V. cap. 3.2.3.

sistema razionale dell'*holon*, bensì nell'ottica rapsodica di una «eunomia» postmoderna. La seconda via conseguente all'attacco postmoderno alla razionalità soggettivistica respinge invece radicalmente l'idea stessa di ordine della totalità in quanto teoria e pratica dell'«impero» e disegna – fedele al negativismo foucaultiano – vaghi scenari rivoluzionari. Benché diversissime e per molti aspetti opposte, entrambe le visioni hanno poco da dirci in termini di soluzioni pratiche: mentre la prima abbandona la forza sistematica della tradizione olistica, a cui pure implicitamente si richiama, scivolando immancabilmente verso un sognante utopismo, la seconda si irrigidisce in un radicalismo ribellista ed estetizzante, il quale rischia di rivelarsi socialmente e politicamente sterile, quando non addirittura controproduttivo per quei principi di emancipazione pur issati a vessillo.

d) La destrutturazione dell'ordine universale ha infine un terzo sbocco: se l'ordine perde la sua unità e si sfalda in diversi sistemi parziali, le individualità reali avranno una nuova e finora insperata possibilità di autoesprimersi e realizzarsi. Le espressioni principali di tale processo vanno individuate in integrazioni continentali quali l'Unione Europea e nello sviluppo delle reti globali di *governance*: mentre nella prima è il cittadino dell'Unione a trovare migliori possibilità di soddisfacimento delle proprie esigenze, nelle seconde l'autoorganizzazione di interessi di individui e gruppi trova uno spazio di intervento prima impensabile.

e) Quanto di primo acchito può sembrare una vittoria della libertà individuale contro la rigida gerarchia dell'ordine moderno, mostra in realtà di essere, a un più attento esame, un'ingiustificata apertura di credito nei confronti della mera logica di potere. Due sono i fattori che giustificano una tale conclusione: il primo consiste nella rimozione della normatività del diritto – nella specifica situazione, soprattutto internazionale – quale si riscontra nell'elaborazione teorica delle cosiddette reti globali di *governance*. Se infatti l'elaborazione di regole di comportamento per la società si origina principalmente o addirittura esclusivamente dal *bargaining* tra interessi politici ed economici, la norma che ne deriva – e che dovrebbe orientare il nostro comportamento – si riduce a mera distillazione dei rapporti di forza. Il diritto acquisisce però normatività nel pieno senso della parola solo se è espressione *formalizzata* di un'*universalità* che si concretizza attraverso di esso. In altri termini, affinché ciascuno di noi riconosca il valore normativo del diritto e dunque anche il dovere di rispettare le regole formulate al suo interno, è indispensabile che esso non rifletta solo la disparità di potere esistente (un elemento, va ammesso, che non può essere eliminato del tutto), bensì anche – e soprattutto – il riconoscimento inclusivo di tutti gli attori e delle loro esigenze essenziali.

f) Per realizzare la normatività del diritto non basta però soltanto ribadire il formalismo e universalismo, bensì è necessario definire con chiarezza le procedure che garantiscono che esso consegua una tale dimensione. Il formalismo del diritto è cioè veramente universale e normativamente vincolante solo se affonda le sue radici in una legittimità procedurale e inclusiva. In effetti, la soggettività ipertrofica della statalità moderna non è stata solo la catena con cui sono state legate le individualità; piuttosto essa è invece anche servita come approdo di legittimazione dal basso. Un esempio in questo senso ci proviene dal concetto di sovranità, dapprima espressione di un potere esecutivo *legibus solutus*, poi trasformato nella garanzia della legittimazione popolare. Detto altrimenti, lo stato moderno può essere pure stato oppressivo, ma ha anche elaborato meccanismi di legittimazione del potere prima sconosciuti. A questo proposito, la critica postmoderna appare guercia: vede con chiarezza il primo elemento, ma ignora il secondo, e destrutturando il primo demolisce anche la controparte progressiva.

g) La riflessione sull'azione esercitata dal pensiero postmoderno sulle teorie dello stato e delle relazioni internazionali non può quindi che essere diversificata. Per un verso esso ha fatto decantare la contraddizione che da sempre era insita nella concettualità soggettivistica, così che un semplice ritorno alle soluzioni precedenti non solo non è più auspicabile, ma non è nemmeno più coerentemente concepibile. D'altro canto il paradigma postmoderno dell'ordine ci accompagna in un mondo in cui la normatività è scomparsa dai nostri orizzonti e dove l'ordine giuridico è o impossibile, o deficitario, oppure oppressivo. Senza ordine l'individualità non è però più libera, bensì è piuttosto preda indifesa dei rapporti di potere. Essendo stato distrutto l'ordine antico e non essendone stato costruito uno nuovo di pari valore normativo, si pone così la questione – ammesso che non si preferisca vivere in un mondo anomico – di quale possa essere il nuovo fondamento concettuale di un ordine inclusivo e legittimo.

## Bibliografia

- Adcock, Frank; Mosley, Derek J, 1975, *Diplomacy in Ancient Greece*, Thames & Hudson, London.
- Afsah, Ebrahim, 2003, *Creed, Cabal, or Conspiracy – The Origins of the Current Neo-Conservative Revolution in US Strategic Thinking*, in “German Law Journal”, Vol. 4, No. 9, pp. 901–923.
- Albert, Mathias; Stichweh, Rudolf (Hrsg.), 2007, *Weltstaat und Weltstaatlichkeit. Beobachtungen globaler politischer Strukturbildung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Allott, Philip, 1990, *Eunomia. New Order for a New World*, Oxford University Press 2001.
- 2002, *The Health of Nations. Society and Law beyond the State*, Cambridge University Press.
- Alter, Peter, 1985, *Nationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Althusius, Johannes, 1614, *Politica methodice digesta*, Harvard University Press 1932.
- Alvarez, José E., 2001, *Do Liberal States Behave Better? A Critique of Slaughter’s Liberal Theory*, in “European Journal of International Law”, Vol. 12, pp. 183–261.
- 2006, *International Organizations: Then and Now*, in “American Journal of International Law”, Vol. 100, p. 324–347.
- Amato, Giuliano; Dahrendorf, Ralf; Giscard d’Estaing, Valéry, 2004, *Propuesta para un nuevo acuerdo transatlántico. Carta al Presidente Bush*, in “El País”, 28 novembre.
- Anand, Ram Prakash, 2004, *Studies in International Law and History*, Nijhoff, Leiden.
- Anderson, Scott, 2004, *How Did Darfur Happen?*, in “The New York Times”, October 17.
- Anghie, Antony, 2005, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press.
- Anter, Andreas, 2004, *Die Macht der Ordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Apel, Karl-Otto, 1973, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976.
- 1990, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1993, *Das Anliegen des anglo-amerikanischen “Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die “kommunitären“ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?*, in Brumlik/Brunkhorst (1993), pp. 149–172.
- Archibugi, Daniele, 1998, *Principi di democrazia cosmopolitica*, in Archibugi/Beetham (1998), pp. 66–121.
- Archibugi, Daniele; Beetham David (eds.), 1998, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano, Feltrinelli.
- Aristotele, 1991, *Politica*, Laterza, Roma/Bari.
- 1998, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma/Bari, 7<sup>a</sup> ed.
- Arnim, Johannes von, 1905, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubneri, Lipsiae.
- Augustinus, Aurelius, 413–426, *De civitate Dei*, Moretus, Antverpiae 1600.
- Azo, 1888, *Die Quaestiones des Azo*, hrsg. Von Ernst Landsberg, Mohr-Siebeck, Freiburg.
- Bacon, Francis, 1624, *Considerations Touching a War with Spain*, in Id., *Works*, Millar, London 1765, Vol. II, pp. 299–319.
- Bandyopadhyay, Pramathanath, 1920, *International Law and Custom in Ancient India*, Calcutta University Press.
- Barnett, Michael; Duvall, Raymond, 2005, *Power in International Politics*, in “International Organization”, 59, pp. 39–75.
- Bederman, David J., 2001, *International Law in Antiquity*, Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy, 1789, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone, London 1970.
- Berman, Harold J., 1983, *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Tradition*, Harvard University Press.
- Bernstorff, Jochen von, 2008, *Kelsen und das Völkerrecht: Rekonstruktion einer völkerrechtlichen Berufsethik*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 167–190.
- Bernstorff, Jochen von; Dunlap, Thomas, 2010, *The Public International Law Theory of Hans Kelsen*, Cambridge University Press.
- Bhatia, H. S., 1977, *International Law and Practice in Ancient India*, Deep & Deep Publications, New Delhi.
- La Sacra Bibbia*, 1994, Società Biblica di Ginevra.
- Biggar, Nigel; Black, Rufus (eds.), 2000, *The Revival of Natural Law*, Ashgate, Aldershot.
- Black, Rufus, 2000, *Introduction: The New Natural Law Theory*, in Biggar/Black (2000), pp. 1–25.
- Bobbio, Norberto, 1979, *Il modello giusnaturalistico*, in Bobbio/Bovero, pp. 15–109.
- 1985 (a), *Stato, governo, società – Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino.
- 1985 (b), *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- 1989, *Il Terzo assente*, Sonda, Torino.

- 1990, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- 1992, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Bobbio, Norberto; Bovero, Michelangelo, 1979, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano.
- Bodin, Jean, 1576, *Six livres de la république*, Imprimerie de Jean de Tournes, Lyon 1579.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1999, *Staat, Nation, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
  - 2002, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang; Spaemann, Robert (Hrsg.), 1987, *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Böckle, Franz; Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), 1973, *Naturrecht in der Kritik*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.
- von Bogdandy, Armin, 2003, *Demokratie, Globalisierung, Zukunft des Völkerrechts – eine Bestandsaufnahme*, in “Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht“, 63, Nr. 4, pp. 853–877 (trad. it. in “Rivista di diritto internazionale“, LXXXVII, 2004, 2, pp. 317–344).
  - 2005 (a), *Comment on “The Two Orders” from Jed Rubenfeld*, in Nolte (2005), pp. 297–300.
  - 2005 (b), *Konstitutionalisierung des europäischen öffentlichen Rechts in der europäischen Republik*, in “Juristenzeitung“, Bd. 60, pp. 529–540.
  - 2006, *Constitutionalism in International Law: A Proposal from Germany*, in “Harvard International Law Journal” (??).
- von Bogdandy, Armin; Dellavalle, Sergio, 2008, *Universalism and Particularism as Paradigms of International Law*, ILLJ Working Paper 2008/3 (History and Theory of International Law Series).
- Bonanate, Luigi, 1994, *I doveri degli stati*, Laterza, Roma/Bari.
- Booyen, Hercules, 2003, *Principles of International Trade Law as a Monistic System*, Interlegal, Pretoria.
- Brandt, Reinhard, 1997, *Europa in der Reflexion der Aufklärung*, in “Politisches Denken“, Jahrbuch, pp. 1–23.
  - 2005, *Kant und Europa*, in (??).
- Braudel, Fernand, 1987, *Grammaire des civilisations*, Arthaud-Flammarion, Paris.
- Breuilly, John, 1982, *Nationalism and the State*, Manchester University Press (trad. it. Il Mulino, Bologna 1995).
- Brieskorn, Norbert; Riedenauer, Markus (Hrsg.), 2003, *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, I–III, Kohlhammer, Stuttgart.
- Brown Scott, James 1995, *Introduction*, in Grotius (1646), Vol. II: *Translation*, pp. IX–XLIII.
- Brugger, Winfried, 1998, *Menschenrechte und Staatenwelt*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 153–202.
- Brumlik, Micha; Brunkhorst, Hauke (Hrsg.), 1993, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt/M.
- Brunkhorst, Hauke, 2000, *Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar?*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 274–286.
- Brunkhorst, Hauke; Kettner, Matthias (Hrsg.), 2000, *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Brunkhorst; Hauke; Voigt, Rüdiger (Hrsg.), 2008, *Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen*, Nomos, Baden-Baden.
- Buckel, Sonja; Christensen, Ralph; Fischer-Lescano, Andreas (Hrsg.), 2006, *Neue Theorien des Rechts*, Lucius & Lucius, Stuttgart.
- Bull, Hedley, 1977, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, The Macmillan Press, London.
- Burca, Grainne de; Scott, Joanne (eds.), *The EU and the WTO. Legal and Constitutional Issues*, Hart, London.
- Burchill, Scott, 2001, *Realism and Neo-realism*, in Burchill et al. (2001), pp. 70–102.
- Burchill, Scott; Devetak, Richard; Linklater, Andrew; Paterson, Matthew; Reus-Smit, Christian; True, Jacqui, 2001, *Theories of International Relations*, Palgrave, New York.
- Burke, Edmund, 1790, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press 2003.
- Calliess, Galf-Peter, 2006, *Systemtheorie*, in Buckel/Christensen/Fischer-Lescano (2006), pp. 57–75.
- Calvin, Jean, 1559, *Institutio christianae religionis*, Genevae.
- Capps, Patrick, 2001, *The Kantian Project in Modern International Legal Theory*, in “European Journal of International Law“, Vol. 12, pp. 1003–1035.
- Carey, Henry, 1837–1840, *Principles of Political Economy*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia.
- Castañeda Delgado, Paulino, 1991, *Die ethische Rechtfertigung der Eroberung Amerikas*, in Kohut (1991), pp. 71–85.
- Castelein, Augusto, 1904, *Droit naturel*, Dewit, Bruxelles.
- Cathrein, Viktor, 1909, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 2. Aufl., Herdersche Verlagshandlung, Freiburg.
  - 1918, *Die Grundlage des Völkerrechts*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg.

- 1924, *Moralphilosophie*, 6. Aufl., Vier Quellen Verlag, Berlin.
- Celano, Bruno, 1999, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, Il Mulino, Bologna.
- Chappell, Timothy, 2000, *Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy*, in Biggar/Black (2000), pp. 29–52.
- Chatterjee, Hiralal, 1958, *International Law and Inter-State Relations in Ancient India*, Mukhopadhyay, Calcutta.
- Cheneval, Francis, 2002, *Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Schwabe, Basel.
- Chwaszcza, Christine, 2002, *Menschenrechte und globale Rechtsstruktur*, in Gosepath/Merle (2000), pp. 39–51.
- Chwaszcza, Christine; Kersting, Wolfgang (Hrsg.), 1998, *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Cicero, Marcus Tullius, 1966 (a), *De re publica*, in Cicero (1966c).
- 1966 (b), *De legibus*, in Cicero (1966c).
- 1966 (c), *De re publica. De legibus*, Heinemann, London.
- 1968, *De officiis*, Heinemann, London.
- Clark, Ian, 1989, *The Hierarchy of States. Reform and Resistance in the International Order*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohen, Jean L., 2004, *Whose Sovereignty? Empire Versus International Law*, in “Ethics & International Affairs”, Vol. 18, pp. 1–24.
- Colombani, Jean-Marie, 2005, *We are Powerless unless We Stand Shoulder to Shoulder*, in “The Guardian”, June 6.
- Condorcet, Jean Caritat de, 1793–1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris 1970.
- Coulmas, Peter, 1990, *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Rowohlt, Reinbek.
- Cournot, Antoine-Augustin, 1838, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Rivière, Paris.
- Covell, Charles, 2004, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, Palgrave Macmillan, New York.
- Crucé, Émeric, 1623, *Le nouveau Cynée*, Villery, Paris.
- D’Andrea, Dimitri, 2002, *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra post-modernità e nuovo medioevo*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 31, 1, pp. 77–108.
- Dann, Philipp, 2004, *Parlamente im Exekutivföderalismus*, Springer, Berlin.
- Dante Alighieri, 1310–1314, *De Monarchia*, in Id., *Opere minori*, Vol. II, Utet, Torino 1986.
- Deckers, Daniel, 1991, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)*, Herder, Freiburg/Wien.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, 1972, *L’Anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1980.
- Delgado, Mariano, 1991 (a), *Vom Gott Josuas zum Gott Jesu*, in Delgado (1991b), p. 13–41.
- (Hrsg.), 1991 (b), *Gott in Lateinamerika*, Patmos, Düsseldorf.
- 1996, *Universalmonarchie, translatio imperii und Volkssouveränität bei Las Casas*, in Las Casas (1996), Bd. 3/1, pp. 161–179.
- Dellavalle, Sergio, 1998 (a), *Freiheit und Intersubjektivität. Zur historischen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen*, Akademie, Berlin.
- 1998 (b), *Per un concetto pluridimensionale di libertà. Il contributo della filosofia politica hegeliana al superamento della controversia tra liberalismo e comunitarismo*, in “Filosofia e Questioni Pubbliche”, IV (1998), n. 1, pp. 31–44.
- 2002, *Una costituzione senza popolo? La Costituzione Europea alla luce delle concezioni del popolo come “potere costituente”*, Giuffrè, Milano.
- 2004–2005, *Between Citizens and Peoples: Reflections on the New European Constitutionalism*, in Russell A. Miller, Peer Zumbansen (eds.), “Annual of German & European Law”, Vol. II/III, pp. 171–215.
- Der Derian, James (ed.), 1995, *International Theory. Critical Investigations*, MacMillan, London.
- Descartes, René, 1637, *Discours de la Méthode*, Ian Maire, Leyde (Reclam, Stuttgart 2001).
- 1642, *Meditationes de Prima Philosophia*, Amsterdam (prima ed. 1641; Reclam, Stuttgart 1986).
- 1644, *Principia philosophiae*, Elzevir, Amsterdam 1672 (5<sup>a</sup> ed.).
- D’Holbach, Paul-Henri Dietrich, 1771, *Systeme de la nature*, London.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther (Hrsg.), 1957, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg.
- Diogenes Laertius, 1964, *Vitae philosophorum*, Clarendon, Oxford.
- Dogliani, Mario, 1994, *Introduzione al diritto costituzionale*, Il Mulino, Bologna.

- Donahue, Charles Jr., 2004–2005, *Medieval and Early Modern Lex mercatoria: An Attempt at the probatio diabolica*, in “Chicago Journal of International Law”, Vol. 5, pp. 21–37.
- Donnelly, Thomas; Kagan Donald; Schmitt, Gary, 2000, *Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces, and Resources for a New Century*, A Report of The Project for the New American Century, Washington, D.C.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul, 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press.
- Dubois, Pierre, 1306, *De recuperatione Terre Sancte*, Picard, Paris 1891.
- Dutt, Carsten (Hrsg.), 2003, *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Winter, Heidelberg.
- Eggensperger, Thomas, 1996, *Die encomienda – Dreh- und Angelpunkt der Kritik des Las Casas an der Kolonisierung Westindiens*, in Las Casas (1996), Bd. 3/2, pp. 67–81.
- Endy, Melvin B. Jr., 2003, *William Penn's Essay on the Present and Future Peace of Europe: the Proposal of a Political Pacifist*, in Brieskorn/Riedenaer (2003), III, pp. 373–405.
- Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages, 2002, *Globalisierung der Weltwirtschaft – Herausforderungen und Antworten*, (??).
- Epstein, Richard A., 2004–2005, *Reflections on the Historical Origins and Economic Structure of the Law Merchant*, in “Chicago Journal of International Law”, Vol. 5, pp. 1–20.
- Fassbender, Bardo, 2008, *Friede durch Recht. Hans Kelsen und die Vereinten Nationen*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 127–147.
- Ferrarese, Maria Rosaria, 2002, *Il diritto europeo nella globalizzazione: fra terra e mare*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 31, 1, pp. 11–38.
- Fieschi, Sinibaldo, 1477, *Apparatus super quinque lib[ris] decret[etium] et super decretalibus*, Lugduni 1535.
- Filmer, Robert, 1680, *Patriarcha, Or the Natural Power of Kings*, Richard Chiswell, London.
- Filone (Philo Judaeus), 1854–1890, *Works*, Bohn, London.
- Finnis, John, 1980, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, London.
- (ed.), 1991, *Natural Law*, Dartmouth, Aldershot.
- Fisch, Jörg, 1984, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Steiner, Stuttgart.
- Fischer-Lescano, Andreas, 2002, *Globalverfassung: Verfassung der Weltgesellschaft*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, Bd. 88, Heft 3, pp. 349–378.
- 2005, *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Fischer-Lescano, Andreas; Teubner, Gunther, 2007, *Fragmentierung des Weltrechts: Vernetzung globaler Regimes statt etatistischer Rechtseinheit*, in Albert/Stichweh (2007), pp. 37–61.
- Forst, Rainer, 1996, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M (1. Aufl. 1994).
- 2002, *Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit. John Rawls' “The Law of Peoples“ und Otfried Höffes “Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ im Vergleich*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 181–194.
- Foucault, Michel, 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
- 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- 1970, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.
- 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
- 1976, *Histoire de la sexualité, I : La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- 1982, *The Subject and Power*, in Dreyfus/Rabinow (1982), pp. 208–226.
- Frank, Manfred, 1983, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- Freud, Sigmund, 1923, *Das Ich und das Es*, in Freud (1992), pp. 251–295.
- 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, in Freud (1974), pp. 191–270.
- 1974, *Kulturtheoretische Schriften*, Fischer, Frankfurt/M.
- 1992, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt/M.
- Frowein, Jochen Abr., 1998, *Unilateral Interpretation of Security Council Resolutions – a Threat to Collective Security?*, in Götz/Selmer/Wolfrum (1998), pp. 97–112.
- 2002, *Der Terrorismus als Herausforderungen für das Völkerrecht*, in “Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht“, Bd. 62, Nr. 4, pp. 879–905.
- Frühbauer, Johannes, 2002, *Von der Erklärung der Religionen zur Erklärung der Staatsmänner*, in Küng (2002a), pp. 117–137.

- Gaius, 1908, *Institutionum Commentarii Quattuor*, Teubner, Lipsiae.
- Galilei, Galileo, 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, Landini, Firenze.
- Garzón Valdés, Ernesto, 1991, *Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista*, in Kohut, pp. 55–70.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1985).
- Gentili, Alberico, 1612, *De jure belli libri tres*, Clarendon Press, Oxford 1933.
- George, Robert P., 1999, *In Defense of Natural Law*, Clarendon Press, London.
- Gerber, Carl Friedrich Wilhelm von, 1865, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Tauchnitz, Leipzig.
- Gilbert, Alan, 1998, *Must Global Politics Constrain Democracy?*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 244–296.
- Goldsmith, Jack L.; Posner, Eric A., 2005, *The Limits of International Law*, Oxford University Press.
- Gosepath, Stefan, 2002, *Globale Gerechtigkeit und Subsidiarität. Zur internen Beschränkung einer subsidiären und föderalen Weltrepublik*, in Gosepath/Meerle (2002), pp. 74–85.
- Gosepath, Stefan; Merle, Jean-Christophe (Hrsg.), 2002, *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, Beck, München.
- Götz, Volkmar; Selmer, Peter; Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.), 1998, *Liber amicorum Günther Jaenicke*, Springer, Berlin.
- Greenberg, Jonathan D., 2003, *Does Power Trump Law?*, in “Stanford Law Review”, pp. 1789–1818.
- Grewe, Wilhelm, 1984, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Nomos, Baden-Baden.
- Grisez, Germain; Boyle, Joseph; Finnis, John, 1987, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in Finnis (1991), Vol. I, pp. 237–289.
- Grossi, Paolo, 2002 (a), *Unità giuridica europea: un medioevo prossimo futuro?*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 31, 1, pp. 39–57.
- 2002 (b), *L’ordine giuridico medievale*, 9ª ed., Laterza, Roma/Bari.
- Grotius, Hugo, 1646, *De Jure Belli ac Pacis*, William S. Hein & Co., Buffalo (New York) 1995.
- Günther, Klaus, 2001, *Rechtspluralismus und universaler Code der Legalität: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem*, in Wingert/Günther (2001), pp. 539–567.
- Guibernau, Montserrat, 1999, *Nations without States*, Polity Press, Cambridge.
- Guicciardini, Francesco, 1528, *Ricordi*, Garzanti, Milano 1975.
- Guzman, Andrew T., 2008, *How International Law Works. A Rational Choice Theory*, Oxford University Press.
- Haase, Marco, 2004, *Grundnorm, Gemeinwille, Geist*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Habermas, Jürgen, 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. (1. Aufl. 1968).
- 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- 1990, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1998, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 2004, *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 2005, *Eine politische Verfassung für eine pluralistische Weltgesellschaft*, in “Kritische Justiz”, Bd. 38, pp. 222–247.
- Haller, Karl-Ludwig von, 1820–1825, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Steiner, Winterthur.
- Halter, Ulrich, 1998, *Europäischer Kulturkampf*, in “Der Staat“, 37. Band, pp. 591–623.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio, 2001, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Ma).
- 2005, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin, London.
- Heckel, Martin, 1966, *Rechtstheologie Luthers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Klaus Schlaich, Mohr, Tübingen 1989, pp. 324–365.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1802–1803, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*, in Hegel (1968 sgg.), Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, pgg. 417–485; in Hegel (1970), Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, pgg. 434–530 (trad. it. di Antonio Negri, in G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1962, pgg. 1–125).
- 1805–1806, *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann, in Hegel (1968 sgg.), Bd. 8 (trad. it. parziale di Giuseppe Cantillo in *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma/Bari 1984, pgg. 67–175).
- 1812–1816, *Wissenschaft der Logik*, in Hegel (1968 sgg.), Bd. 11 sg., hrsg. von Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke; in Hegel (1970), Bd. 5 sg. (trad. it. Di Arturo Moni, Laterza, Roma-Bari 1981).

- 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Hegel (1970), Band 7 (trad. it. di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari 1987).
- 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas, in Hegel (1968 sgg.), Bd. 20; hrsg. v. Ludwig Boumann (1845), in Hegel (1970), Bd. 10 (trad. it. di Benedetto Croce, Laterza, Roma-Bari 1980; 1<sup>a</sup> ed. 1907).
- 1968 sgg., *Gesammelte Werke (GW)*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Meiner, Hamburg.
- 1970, *Werke in zwanzig Bänden (WzB)*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin, 1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1986.
- Herrero y Rubio, Alejandro, 1976, *Derecho de gentes (Introducción histórica)*, Valladolid (4<sup>a</sup> ed.).
- Hingst, Ulla, 2001, *Auswirkungen der Globalisierung auf das Recht der völkerrechtlichen Verträge*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Hinsch, Wilfried, 2002, *Das universale Staatsgebot. Bemerkungen zu Otfried Höffes Plädoyer für eine föderale Weltrepublik*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 145–152.
- Hobbes, Thomas, 1640, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford University Press 1994.
  - 1642, *De Cive*, Royston, London 1651.
  - 1651, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Crooke, London.
- Hobsbawm, Eric J., 1990, *Nation and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press (trad. it. Einaudi, Torino 1991).
- Höffe, Otfried, 1983, *Das Naturrecht angesichts der Herausforderung durch den Rechtspositivismus*, in Mayer-Maly/Simons (1983), pp. 303–335.
  - 1987, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
  - 1998, *Für und Wider eine Weltrepublik*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 204–222.
  - 2002 (a), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München (1. Aufl. 1999).
  - 2002 (b), *Erwiderung*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 266–281.
- Honneth, Axel, 1985, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Horn, Christoph, 2002, *Kann man eine supranationale Zwangsgewalt befürworten, ohne auf selbständige Einzelstaaten zu verzichten?*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 153–164.
- Hoss, Cristina, 2008, *Kelsen in Den Haag. Die Haager Vorlesungen von Hans Kelsen*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 149–166.
- Hostiensis, Henricus, 1250–1261, *Summa Aurea*, Servanius, Lugduni 1556.
- Hügli, Anton, 1984, *Naturrecht: Neuzeit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Bd. 6, pp. 582–594.
- Huntington, Samuel P., 1993, *The Clash of Civilizations*, in “Foreign Affairs”, 72/3.
  - 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 2003.
- Irwin, Douglas A. 1996, *Against the Tide. An Intellectual History of Free Trade*, Princeton University Press.
- Jakab, András, 2005, *Probleme der Stufenbaulehre*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 91/3, pp. 333–365.
  - 2008, *Kelsens Völkerrechtslehre zwischen Erkenntnistheorie und Politik*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 191–204.
- Janis, Mark W. (ed.), 1999, *Religion and International Law*, Nijhoff, The Hague.
- Jellinek, Georg, 1882, *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, Hölder, Wien.
  - 1900, *Allgemeine Staatslehre*, Haering, Berlin (trad. it. del Libro 3<sup>o</sup>, *La dottrina generale del diritto dello stato*, Giuffré, Milano 1949).
  - 1907, *Der Kampf des alten mit dem neuen Recht*, Winter, Heidelberg.
  - 1922, *Allgemeine Staatslehre*, Springer, Berlin (1. Aufl. 1900).
- Joannes XXIII, 1963, *Pacem in terris*, S. Pietro, Roma.
- Joannes Paulus II, 1990, *Redemptoris Missio*, S. Pietro, Roma.
- Joerges, Christian, 2001, *Deliberative Supranationalism – A Defence*, in “European Integration online Papers” (EIoP), Vol. 5, No. 8, pp. 1–11.
- Johnson, Pierre Marc, 2001, *Creating Sustainable Global Governance*, in Kirton/Daniels/Freytag (2001), pp. 245–280.

- Jonas, Hans, 1984, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kadens, Emily, 2004–2005, *Order within Law, Variety within Custom: The Character of the Medieval Merchant Law*, in “Chicago Journal of International Law“, Vol. 5, pp. 39–65.
- Kagan, Robert, 2002, *Power and Weakness*, in “Policy Review“, 113 (June & July 2002), in <http://www.policyreview.org/jun02/kagan.html>.
- 2003, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Knopf, New York.
  - 2004 (a), *A Togher War for the US is One of Legitimacy*, in “New York Times“, 24 January 2004.
  - 2004 (b), *America’s Crisis of Legitimacy*, in “Foreign Affairs“, Vol. 83, pp. 65–87.
- Kahn, Paul W., 2000, *American Hegemony and International Law. Speaking Law to Power: Popular Sovereignty, Human Rights and the New International Order*, in “Chicago Journal of International Law“, Vol. 1, pp. 1–18.
- Kant, Immanuel, 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant (1977), Bde. III–IV.
- 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 31–50.
  - 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Kant (1977), Bd. VII, pp. 9–102.
  - 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kant (1977), Bd. VII, pp. 105–302.
  - 1790, *Kritik der Urteilskraft*, in Kant (1977), Bd. X.
  - 1793, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 125–172.
  - 1795, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 191–251.
  - 1797, *Die Metaphysik der Sitten*, in Kant (1977), Bd. VIII, pp. 309–634.
  - 1798, *Der Streit der Fakultäten*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 263–393.
  - 1797, *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kaser, Max, 1993, *Jus gentium*, Böhlau, Köln.
- Kaufmann, Franz-Xaver, 1973, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. Und 20. Jahrhundert*, in Böckle/Böckenförde (1973), pp. 126–164.
- Kautilya, 1990, *Arthashastra (L’arte del governo)*, Bariletti, Roma.
- Kelsen, Hans, 1923, *Gott und Staat*, in Kelsen (1989), pp. 29–55.
- 1928 (a), *Die Idee des Naturrechts*, in Kelsen (1989), pp. 73–113.
  - 1928 (b), *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin-Charlottenburg.
  - 1928 (c), *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Scientia, Aalen 1981 (1. Aufl. 1920).
  - 1929, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Aufl., Mohr, Tübingen.
  - 1934, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Deuticke, Leipzig/Wien (trad. it. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1952).
  - 1942, *Law and Peace in International Relations*, Hein, Buffalo (NY) 1997.
  - 1944, *Peace through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
  - 1949, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge/Ma. (1<sup>st</sup> ed. 1945).
  - 1963, *Foundation of the Natural Law Doctrine*, in Finnis (1991), Vol. I, pp. 125–153 (ed. or.: *Die Grundlage der Naturrechtslehre*, in “Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht“, Bd. XIII, pp. 1–37).
  - 1989, *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hrsg. Von Ernst Topitsch, Fink, München (1. Aufl. 1964).
- Kennedy, David, 1999, *The Disciplines of International Law and Policy*, in “Leiden Journal of International Law“, 12, pp. 9–133.
- 2004, *The Dark Sides of Virtue. Reassessing International Humanitarianism*, Princeton University Press.
- Keohane, Robert O., 1984, *After Hegemony*, Princeton University Press.
- Kersting, Wolfgang, 1998 (a), *Probleme der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 9–69.
- 1998 (b), *Philosophische Friedenstheorie und internationale Friedensordnung*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 523–554.

- Kettner, Matthias; Schneider, Maria-Luise, 2000, *Öffentlichkeit und entgrenzter politischer Handlungsraum: Der Traum von der "Weltöffentlichkeit" und die Lehren des europäischen Publizitätsproblems*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 369–411.
- Kingsbury, Benedict W., 1998, *Sovereignty and Inequality*, in "European Journal of International Law", Vol. 9, pp. 599–625.
- 2003, *The International Legal Order*, IILJ Working Paper 2003/1 (History and Theory of International Law Series), (www.iilj.org).
  - 2005, *The Problem of the Public in Public International Law*, New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, 2005/6.
- Kipp, Heinrich, 1950, *Völkerordnung und Völkerrecht im Mittelalter*, Deutsche Glocke, Köln.
- Kirton, John J.; Daniels, Joseph P.; Freytag, Andreas (eds.), 2001, *Guiding Global Order*, Ashgate, Aldershot.
- Kissinger, Henry A., 2000, *American Politics and American Foreign Policy*, Annual Meeting of the Trilateral Commission in Tokyo, <http://www.trilateral.org/annmtgs/trialog/trlgtxts/t54/kis.htm>.
- 2005, *Realists vs. Idealists*, "The International Herald Tribune", May 12.
- Klippel, Diethelm (Hrsg.), 1997, *Naturrecht im 19. Jahrhundert*, Keip, Goldbach.
- Koch, C., 2003, *Europa – nur gegen das amerikanische Imperium*, in "Merkur, Sonderheft Europa und Amerika", 617/618, pp. 980 sgg. (??)
- Kögler, Hans Herbert, 1994, *Michel Foucault*, Metzler, Stuttgart/Weimar.
- Kohler, Georg, 2002, *Weltrepublik, Vernunftnotwendigkeit und die "Garantie des ewigen Friedens"*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 165–180.
- Kohn, Hans, 1962, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Fischer, Frankfurt/M. (1. Aufl. 1950).
- Kohut, Karl (Hrsg.), 1991, *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Vervuert, Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart, 2003, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, in Dutt (2003), pp. 5–16.
- Koller, Peter, 2002, *Soziale Rechte und globale Gerechtigkeit*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 208–219.
- Koskeniemi, Martti, 1989, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Laki-miesliiton Kustannus, Helsinki.
- 2001, *The Gentle Civilizer of Nation: The Rise and fall of International Law 1870–1960*, Cambridge University Press.
  - 2003, *The Function and Scope of the lex specialis Rule and the Question of "Self-Contained Regimes"*, [http://untreaty.un.org/ilc/sessions/55/fragmentation\\_outline.pdf](http://untreaty.un.org/ilc/sessions/55/fragmentation_outline.pdf).
  - 2004 (a), *Global Governance and Public International Law*, in "Kritische Justiz", 37, Heft 3, pp. 241–254.
  - 2004 (b), *International Law and Hegemony: A Reconfiguration*, in "Cambridge Review of International Affairs", Vol. 17, No. 2, pp. 197–218.
  - 2005 (a), *International Law in Europe between Tradition and Renewal*, in "European Journal of International Law", Vol. 16, No. 1, pp. 113–124.
  - 2005 (b), *International Legislation Today: Limits and Possibilities*, in "Wisconsin International Law Journal", Vol. 23, No. 1, pp. 61–92.
- Kratochwil, Friedrich V., 1998, *Vergeßt Kant! Reflexionen zur Debatte über Ethik und internationale Politik*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 96–149.
- Krauthammer, Charles, 1990, *The Unipolar Moment*, in "Foreign Affairs", Vol. 70, pp. 23–33.
- Krisch, Nico, 2004, *Imperial International Law*, Global Law Working Papers 01/04, New York.
- Kristof, Nicholas D., 2005, *A Morsel of Goat Meat*, in "The New York Times", March 23.
- Küng, Hans, 1990, *Projekt Weltethos*, Piper, München.
- (Hrsg.), 2002 (a), *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München.
  - 2002 (b), *Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos*, in Küng (2002a), pp. 37–67.
  - 2002 (c), *Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten*, in Küng (2002a), pp. 139–149.
  - 2002 (d), *Zur Problematik von Weltpolitik, Weltstaat und Weltethos*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 122–133.
- Kuhn, Thomas, 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press (1<sup>a</sup> ed. 1962).
- Kunz, Karl-Ludwig; Mona, Martino, 2006, *Rechtsphilosophie, Rechtslehre, Rechtssoziologie*, Haupt, Bern/Stuttgart/Wien.
- Laband, Paul, 1901, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Mohr Siebeck, Tübingen/Leipzig (1. Aufl. 1876).
- Ladeur, Karl-Heinz, 2006, *Der Staat gegen die Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- Lal, Deepak, 2004 (a), *In Defense of Empires*, AEI Press, Washington D.C.
- 2004 (b), *In Praise of Empires: Globalization and Order*, Palgrave Macmillan, New York.
- La Mettrie, Julien Offray de, 1748, *L’homme machine*, Luzac, Leyden.
- Langer, Stefan, 1995, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung. Strukturprinzipien, Typik und Perspektiven anhand von Europäischer Union und Welthandelsorganisation*, Beck, München.
- LaNouë, François de, 1588, *Discours Politiques Et Militaires*.
- Las Casas, Bartolomé de, 1552 (a), *Principia quaedam ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam iustitiam indorum*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 41–58.
- 1552 (b), *De los yndios que se han echo [...] esclavos*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 67–114.
- 1552 (c), *Treinta proposiciones muy jurídicas*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 181–192.
- 1552 (d), *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre Las Indias*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 193–273.
- 1552 (e), *Entre los remedios [...] el octavo*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/2, pp. 83–158.
- 1563, *Las doce dudas*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/2, pp. 261–426.
- 1571, *De imperatoria seu regia potestate*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984.
- 1996, *Werkauswahl*, hrsg. von Mariano Delgado, Schöningh, Paderborn.
- Laubach-Hintermeier, Sonja, 1998, *Kritik des Realismus*, in Chwaszcwa/Kersting, pp. 73–95.
- Lauterpacht, Hersch, 1946, *The Grotian Tradition in International Law*, in “British Yearbook of International Law”, Vol. 23, pp. 1–53.
- 1950, *International Law and Human Rights*, Praeger, New York.
- Leclercq, Jacques, 1927, *Leçons de droit naturel*, Dewit, Bruxelles.
- Lemberg, Eugen, 1964, *Nationalismus*, 2 Bde., Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Lepsius, Oliver, 2008, *Zwischen Volkssouveränität und Selbstbestimmung. Zu Kelsens demokratietheoretischer Begründung einer sozialen Ordnung aus der individuellen Freiheit*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 15–37.
- Lippert, Stefan, 2000, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin*, Elwert, Marburg.
- Lirici greci*, a cura di Francesco Sisti, Garzanti, Milano 1999 (1<sup>a</sup> ed. 1990).
- List, Friedrich, 1841, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, Akademie-Verlag, Berlin 1982.
- Locke, John, 1690, *Two Treatises of Government*, Awnsham-Churchill, London 1698.
- Lohmann, Georg, 2002, *Menschenrechte und “globales Recht”*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 52–62.
- Losano, Mario G., 1981, *Forma e realtà in Kelsen*, Comunità, Milano.
- 2002, *Sistema e struttura nel diritto*, Giuffrè, Milano.
- Luhmann, Niklas, 1984, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1988, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1993, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luig, Klaus, 2003, *Samuel Pufendorf über Krieg und Frieden*, in Brieskorn/Riedenauer (2003), pp. 255–266.
- Lutz-Bachmann, Matthias, 2002, *Die Sicherung des internationalen Friedens: eine Aufgabe der “komplementären Weltrepublik“?*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 87–98.
- MacCormick, Neil, 1999, *Questioning Sovereignty. Law, State, and Practical Reason*, Oxford University Press.
- Machiavelli, Niccolò, 1513, *Il Principe*, Einaudi, Torino 1995.
- 1513–1519, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Einaudi, Torino 1997.
- MacIntyre, Alasdair, 1981, *After Virtue*, University of Notre Dame Press.
- 1984, *Is Patriotism a Virtue?*, “The Lindley Lecture“, University of Kansas, Dept. of Philosophy, pp. 3–20.
- Maistre, Joseph-Marie de, 1796, *Considérations sur la France*, Société Nationale, Bruxelles 1844.
- 1814, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Société typographique, Paris.
- Major, John, 1510, *In secundum librum sententiarum*, 2<sup>a</sup> ed. Paris 1519.
- Malthus, Thomas, 1815, *The Grounds of an Opinion on the Policy of Restricting the Importation of Foreign Corn*, Murray, London.
- Malynes, Gerard, 1622, *Consuetudo, vel, Lex Mercatoria, or, the Ancient Law-Merchant*, Redmayne, London 1685.
- Mancini, Federico, 1998, *Europe: The Case for Statehood*, in “European Law Journal“, Vol. 4, No. 1, pp. 29–42.
- Mattei, Ugo, 2003, *A Theory of Imperial Law: A Study on U.S. Hegemony and the Latin Resistance*, in “Indiana Journal of Global Legal Studies“, Vol. 10, pp. 383–448.

- Maturana, Humberto R; Varela, Francisco J., 1980, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht.
- Mayer-Maly, Dorothea; Simons, Peter M. (Hrsg.), 1983, *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic*, Duncker & Humblot, Berlin.
- McDougal, Myres S., 1953, *International Law, Power, and Policy: A Contemporary Conception*, in Académie de Droit International, *Recueil des Cours*, 82, 1953–I, Sijthoff, Leyde 1954, pp. 137–258.
- Medici, Giovanni de', 1518, *Sanctissimi Domini Nostri Papae Leonis Decimi, una cum coetu cardinalium, Christianissimorumque regum, & principum oratorum consultationes, pro expeditione contra Thurcum*, Johann Kloboch d. Ä., Strassburg.
- Meinecke, Friedrich, 1907, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München/Berlin 1922 (6. Aufl.).
- Merle, Jean-Christophe, 2002, *Das Recht der Staaten auf Differenz*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 63–73.
- Mertens, Hans-Joachim, 1997, *Lex Mercatoria: A Self-applying System Beyond National Law?*, in Teubner (1997a), pp. 31–43.
- Messner, Dirk, 2000, *Gesellschaftliche Determinanten wirtschaftlicher Entwicklung in der Weltmarktwirtschaft*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 90–127.
- Mestmäcker, Ernst Joachim, 1989, *Der Kampf ums Recht in der offenen Gesellschaft*, in "Rechtstheorie", 20. Jahrgang, pp. 273–288.
- 1994, *On the Legitimacy of European Law*, in "Rabels Zeitschrift für Ausländisches und Internationales Privatrecht", 58. Jahrgang, pp. 615–635.
- Miéville, China, 2005, *Between Equal Rights*, Brill, Leiden/Boston.
- Milgrom, Paul R.; North, Douglass C.; Weingast, Barry R., 1990, *The Role of Institutions in the Revival of Trade: The Law Merchant, Private Judges, and the Champagne Fairs*, in "Economics & Politics", 2, pp. 1–23.
- Mill, John Stuart, 1848, *Principles of Political Economy*, Longmans, Green & Co., London 1909.
- Moravcsik, Andrew, 1997, *Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics*, in "International Organization", vol. 51, p. 513 sgg.
- Morgenthau, Hans J., 1948, *The Twilight of International Morality*, in "Ethics", LVIII, 2, pp. 79–99.
- 1954, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Knopf, New York.
  - 1970, *The Intellectual and Political Functions of Theory*, in Der Derian (1995), p. 36–52.
- Mosler, Hermann, 1980, *The International Society as a Legal Community*, Sijthoff & Noorhoff, Alphen aan den Rijn.
- Muchlinski, Peter T., 1997, „Gloval Bukowina“ Examined: Viewing the Multinational Enterprise as a Transnational Law-making Community, in Teubner (1997a), pp. 79–108.
- Müller, Adam H., 1809, *Die Elemente der Staatskunst*, Fischer, Jena 1922 (trad. it. *Gli elementi dell'arte politica*, Guerini, Milano 1989).
- Naess, Arne, 1986, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in "Philosophical Inquiry", VII, 1–2, pp. 10–31.
- 1989, *Ecology, Community, and Lifestyle*, Cambridge University Press.
- Nanda, Ved P., 1999, *International Law in Ancient Hindu India*, in Janis (1999), p. 51–61.
- Neves, Marcelo, 1992, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne*, Duncker & Humblot, Berlin.
- 1998, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Duncker & Humblot, Berlin.
  - 2000, *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*, Nomos, Baden-Baden.
  - 2005, *Die symbolische Kraft der Menschenrechte*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 91, pp. 159–187.
- Neyer, Jürgen; Wolf, Dieter; Zürn, Michael (Hrsg.), 1999, *Recht jenseits des Staates*, ZERP-Diskussionspapier 1/99.
- Nolte, Georg, 2005, *European and US Constitutionalism*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Arthur, 1950, *A Concise History of the Law of Nations*, Macmillan, New York.
- Nys, Ernest, 1894, *Les origines du droit international*, Castaigne, Bruxelles.
- O'Donovan, Oliver, 2000, *John Finnis on Moral Absolutes*, in Biggar/Black (2000), pp. 111–128.
- Oeter, Stefan, 2000, *Internationale Organisation oder Weltföderation? Die organisierte Staatengemeinschaft und das Verlangen nach einer "Verfassung der Freiheit"*, in Brunkhorst/ Kettner (2000), pp. 208–239.
- Omero, *Odissea*, trad. it. di Ippolito Pindemonte, (?).
- Osman, Filali, 1992, *Les principes généraux de la lex mercatoria. Contribution à l'étude d'un ordre juridique anational*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris.

- Palacios Rubios, Juan López de, 1512–1514, *De las islas del mar océano*, Mexico 1954.
- 1513, *El Requerimiento*, trad. ted. in Delgado (1991b), pp. 72–74.
- Palladini, Fiammetta, 1990, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna.
- Panizza, Diego, 2005, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De Jure Belli. The Great Debate between "Theological" and "Humanist" Perspectives from Vitoria to Grotius*, Institute for International Law and Justice Working Paper 2005/15, New York.
- Papadopoulos, Yannis, 2003, *Cooperative Forms of Governance: Problems of democratic Accountability in Complex Environments*, in "European Journal of Political research", Vol. 42, pp. 473–501.
- Parlament der Weltreligionen, 1993, *Erklärung zum Weltethos*, in Küng (2002a), pp. 16–35.
- 1999, *Ein Aufruf an unsere führenden Institutionen*, in Küng (2002a), pp. 152–195.
- Paulus, Andreas L., 2001 (a), *Die internationale Gemeinschaft im Völkerrecht. Eine Untersuchung zur Entwicklung des Völkerrechts im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München.
- 2001 (b), *International Law after Postmodernism: Towards Renewal or Decline of International Law?*, in "Leiden Journal of International Law", 14, pp. 727–755.
  - 2003, *Antinomies of Power and Law: A Comment on Robert Kagan*, in "German Law Journal", Vol. 4, No. 9, pp. 871–888 (reperibile presso il sito <http://www.germanlawjournal.org>).
- Pauwelyn, Joost, 2001, *The Role of Public International Law in the WTO: How Far Can We Go?*, in "American Journal of International Law", 95/3, pp. 535–578.
- Payandeh, Mehrdad, 2010, *Internationales Gemeinschaftsrecht*, Springer, Heidelberg.
- Penn, William, 1693, *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe*, in Andrew R. Murphy (ed.), *The Political Writings of William Penn*, Liberty Fund, Indianapolis 2002, pp. 401–419.
- Perras, Arne, 2004, *Die Mär vom Religionskrieg*, in "Süddeutsche Zeitung", 10. August.
- 2005, *Déjà-vu in Darfur*, in "Süddeutsche Zeitung", 28. Mai.
- Petersmann, Hans-Ulrich, 2000, *From 'Negative' to 'Positive' Integration into the WTO: Time for 'Mainstreaming Human Rights' into WTO Law?*, in "Common Market Law Review", 37, pp. 1363–1382.
- 2001, *Human Rights and International Economic Law in the 21.th Century. The Need to Clarify Their Interrelationships*, in "Journal of International Economic Law", pp. 3–39.
- Phillipson, Coleman, 1911, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, Macmillan and Co., London.
- 1933, *Introduction*, in Gentili (1612), Vol. 2: *The Translation of the Edition of 1612*, pp. 9a–51a.
- Pies, Ingo, 2000, *Globalisierung und Demokratie: Chancen und Risiken aus ökonomischer Sicht*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 53–89.
- Platone, 1987, *La Repubblica*, in Id., *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma/Bari.
- 1992 (a), *Gorgia*, in Id., *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Roma/Bari.
  - 1992 (b), *Menesseno*, in Id., *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Roma/Bari.
  - 2005, *Le Leggi*, Rizzoli, Milano.
- Plutarco, 1878, *Morals*, Little, Brown, and Company, Boston.
- Podiebrad, Georg von, 1463, *Das Weltfreidenmanifest König Georgs von Podiebrad*, Johannes-Mathesius-Verl., Kirnbach 1973.
- Portinaro, Pier Paolo, 1986, *Il Terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano.
- 1999, *Il realismo politico*, Laterza, Roma/Bari.
- Preterossi, Geminello, 2004, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari.
- Preuß, Ulrich K., 2002, *Entmachtung des Staates?*, in Gosepath/Merle (2002), pp. 99–110.
- Pufendorf, Samuel, 1672, *De jure naturae et gentium libri octo*, Hein, Buffalo (NY) 1995.
- 1673, *De officio hominis et civis libri duo*, Oxford University Press, New York 1927.
- Putnam, Hilary, 1994, *Words and Life*, Harvard University Press.
- 2004, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press.
- Rabkin, Jeremy A., 1998, *Why Sovereignty Matters*, AEI Press, Washington D. C.
- 2002, *Worlds Apart on International Justice*, in "Leiden Journal of International Law", Vol. 15, pp. 835–857.
  - 2003–2004, *What We Can Learn about Human Dignity from International Law*, in "Harvard Journal of Law & Public Policy", Vol. 27, pp. 145–168.
  - 2004–2005, *Recalling the Case for Sovereignty*, in "Chicago Journal of International Law", Vol. 5, pp. 435–460.
- Radbruch, Gustav, 1946, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, Nomos, Baden-Baden 2002.

- Ratzinger, Joseph, 2004, *L'Occidente che fu e quello che sarà*, in "Il Foglio", 14.05.2004, p. 4.
- 2005, *L'Europa nella crisi delle culture*, in "Il Regno-Documenti", 9/2005, pp. 214–219.
- Ratzinger, Joseph; Bertone, Tarcisio, 2000, *Dominus Jesus*, S. Pietro, Roma.
- Rawls, John, 1972, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge/Mass.
- 1999, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.).
- Redslob, Robert, 1923, *Histoire des grands principes du droit des gens depuis l'antiquité jusqu'à la veille de la grande guerre*, Rousseau, Paris.
- Reibstein, Ernst, 1958-1963, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis*, 2 Bde., Alber, Freiburg/München.
- Reisman, Michael W., 1990, *Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law*, in "The American Journal of International Law", Vol. 84, No. 4, pp. 866–876.
- 2000, *Unilateral Actions and the Transformations of the World Constitutive Process: The Special Problem of Humanitarian Intervention*, in "European Journal of International Law", Vol. 11, No. 1, pp. 3–18.
  - 2003, *Assesing Claims to Revise the Laws of War*, in "The American Journal of International Law", Vol. 97, No. 1, pp. 82–90.
- Rentsch, Thomas, (2003), *Heidegger und Wittgenstein*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Reus-Smit, Christian, 2001, *The Strange Death of Liberal International Theory*, in "European Journal of International Law", Vol. 12, pp. 573–592.
- Ricardo, David, 1817, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Batoche Books, Kitchener 2001.
- Robé, Jean-Philippe, 1997, *Multinational Enterprises : The Constitution of a Pluralistic Legal Order*, in Teubner (1997a), pp. 45–77.
- Rosen, Mark D., 2004–2005, *Do Codification and Private International Law Leave Room for a New Law Merchant*, in "Chicago Journal of International Law", 5, pp. 83–90.
- Rosenblum, Nancy L. (ed.), 1989, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press.
- Rosmini, Antonio, 1841–1843, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1967.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes*, Meiner, Hamburg 1983, p. 61 sgg.
- 1756–1782, *Jugement sur la paix perpétuelle*, in Id., *Collection complète des œuvres*, Edition Du Peyrou et Moulou, 1782–1789, XII, pp. 40–52.
  - 1762, *Du contract social, ou principes du droit politique*, Garnier-Flammarion, Paris 1966.
- Rub, Alfred, 1995, *Hans Kelsens Völkerrechtslehre*, Schulthess, Zürich.
- Rubinfeld, Jed, 2005, *The Two World Orders*, in Nolte (2005), pp. 280–(??).
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel Abbé de, 1712, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Schouten, Utrecht 1713.
- Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Sartori, Giovanni, 1957, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna.
- Schelauske, Hans Dieter, 1968, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965*, Bachem, Köln.
- Schelkshorn, Hans, 2003, *Thomas Hobbes' Ethik des Friedens*, in Brieskorn/Riedenauer (2003), pp. 217–253.
- Schieder, Siegfried; Spindler, Manuela (Hrsg.), 2006, *Theorien der Internationalen Beziehungen*, Budrich, Opladen.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1999, *Deliberativer Supranationalismus. Demokratisches Regieren jenseits des Nationalstaats*, in "Zeitschrift für Internationale Beziehungen", 6. Jg., Heft 2, pp. 185–244.
- Schmitt, Carl, 1919, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München/Leipzig.
- 1928, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München/Leipzig.
  - 1929, *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, in Schmitt (1963), pp. 79–95.
  - 1930, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in Schmitt (1994), pp. 151–165.
  - 1932, *Der Begriff des Politischen*, in Schmitt (1963), pp. 20–78.
  - 1934, *Das politische Problem der Friedenssicherung*, Teubner, Leipzig/Berlin (2. Aufl.).
  - 1936, *Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte*, in Schmitt (1994), pp. 261–267.
  - 1937, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in Schmitt (1995), pp. 139–151.
  - 1938, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, München.
  - 1939 (a), *Neutralität und Neutralisierungen*, in Schmitt (1994), pp. 309–334.

- 1939 (b), *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien.
  - 1945, *Das internationale Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz “Nullum crimen, nulla poena sine lege”*, hrsg. von Helmut Quaritsch, Duncker & Humblot, Berlin 1994.
  - 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Greven, Köln.
  - 1963, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin.
  - 1994, *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humblot, Berlin (1. Aufl. 1940).
  - 1995, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, hrsg. von Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, Gary, 2003, *Power & Duty: U.S. Action is Crucial to Maintaining World Order*, in “Los Angeles Times”, March 23.
- Schneider, Ulrich, 1980, *Einführung in den Buddhismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Schörnig, Niklas, 2006, *Neorealismus*, in Schieder/Spindler (2006), pp. 65–92.
- Sellers, Mortimer N. S., 2006, *Republican Principles in International Law: The Fundamental Requirements of a Just World Order*, Palgrave Macmillan, New York.
- Seneca, Lucius Annaeus, 54–59, *De vita beata*, Reclam, Stuttgart 1990.
- 62–65, *Naturales Quaestiones*, Heinemann, London 1971.
- Senghaas, Dieter; Senghaas, Eva, 1992, *Si vis pacem, para pacem*, in “Leviathan“, pp. 230–247.
- Senghaas, Dieter, 1998, *Die Welt in friedenspolitischer Perspektive. Strukturelle Gegebenheiten und praktische Implikationen*, in Chwaszcza/Kersting (1998), pp. 555–572.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, 1544–1545, *De justis belli causis apud indos*, Fondo de Cultura economica, Mexico 1941.
- Sikorski, Radek, 2005, *Cleaning Up in the Age of U.S. Hegemony*, AEI, Papers and Studies, June 16, [http://www.aei.org/publications/pubID.22696,filter.all/pub\\_detail.asp](http://www.aei.org/publications/pubID.22696,filter.all/pub_detail.asp).
- Simma, Bruno, 1994, *From Bilateralism to Community Interest in International Law*, “Collected Courses of The Hague Academy of International Law”, Vol. 250/VI, Nijhoff, The Hague, p. 217 sgg.
- Simon, Dieter; Weiss, Manfred (Hrsg.), 2000, *Zur Autonomie des Individuums*, Nomos, Baden-Baden.
- Slaughter, Anne-Marie, 1995, *International Law in a World of Liberal States*, in “European Journal of International Law”, Vol. 6, pp. 503–538.
- 2000 (a), *A Liberal Theory of International Law*, in “American Society of International Law”, Vol. 94, pp. 240–248.
  - 2000 (b), *Building Global Democracy*, in “Chicago Journal of International Law”, Vol. 1, pp. 223–230.
  - 2000 (c), *International Law and International Relations*, “Collected Courses of The Hague Academy of International Law”, Vol. 285, Nijhoff, The Hague, pp. 9–250.
  - 2004, *A New World Order*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Slaughter, Anne-Marie; Burke-White, William, 2002, *An International Constitutional Moment*, in “Harvard International Law Journal”, Vol. 43, No. 1, pp. 1–21.
- Smith, Adam, 1759, *The Theory of Moral Sentiments*, Millar, Edinburgh 1790.
- 1776, *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, Pickering, London 1995.
- Smith, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford (trad. it. Il Mulino, Bologna 1992).
- 1995, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge.
- Snyder, Louis L., 1968, *The Meaning of Nationalism*, Greenwood Press Publishers, New York.
- 1976, *Varieties of Nationalism: A Comparative Study*, The Dryden Press, Hinsdale (Illinois).
- Spaemann, Robert, 1987, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in Böckenförde/Spaemann (1987), pp. 295–313.
- Spengler, Oswald, 1919–1922, *Der Untergang des Abendlandes*, DTV, München 2003.
- Spinoza, Baruch (Benedictus) de, 1670, *Tractatus theologico-politicus*, in Spinoza (1924), Bd. 3.
- 1677 (a), *Tractatus politicus*, in Spinoza (1924), Bd. 3.
  - 1677 (b), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in Spinoza (1924), Bd. 2.
  - 1924, *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Winters, Heidelberg, 4 Bde.
- Sreberny, Annabelle, 2000, *Feministischer Internationalismus: Zur Imagination und Konstruktion globaler Zivilgesellschaft*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 289–309.
- Steiger, Heinhard, 2003, *Brauchen wir eine Weltrepublik?*, in “Der Staat”, Bd. 42, pp. 249–266.
- Sternberger, Dolf, 1990, *Verfassungspatriotismus*, Insel, Frankfurt/M.

- Stolleis, Michael, 1997, *Die Allgemeine Staatslehre im 19. Jahrhundert*, in Klippel (1997), pp. 3–18.
- Suarez, Francisco, 1612, *De legibus, ac Deo legislatore*, in Suarez (1944), p. 1 sgg.
- 1613, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, in Suarez (1944), p. 661 sgg.
  - 1621, *De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe & Charitate*, in Suarez (1944), p. 733 sgg.
  - 1944, *Selections from three Works*, Clarendon Press, Oxford.
- Taparelli D'Azeglio, 1840, *Saggio teoretico di diritto naturale*, ried. parz. in Id., *Sintesi di diritto naturale*, Zanichelli, Bologna 1940.
- Taylor, Charles, 1985 (a), *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press.
- 1985 (b), *What's Wrong with Negative Liberty*, in Taylor (1985a), pp. 211–229.
  - 1989 (a), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in Rosenblum (1989), pp. 159–182.
  - 1989 (b), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press.
  - 1992, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press.
- Tesón, Fernando R., 1998, *A Philosophy of International Law*, Westview Press, Boulder (Co.).
- Tétreault, Mary Ann; Denmark, Robert A.; Thomas, Kenneth P.; Burch, Kurt (eds.), 2003, *Rethinking Global Political Economy. Emerging Issues, Unfolding Odysseys*, Routledge, London/New York.
- Teubner, Gunther (Hrsg.), 1997 (a), *Global Law Without a State*, Dartmouth, Aldershot.
- 1997 (b), “*Global Bukowina*”: *Legal Pluralism in the World Society*, in Teubner (1997a), pp. 3–28.
  - 2000 (a), *Des Königs viele Leiber: Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 240–273.
  - 2000 (b), *Privatregimes: Neo-Spontanes Recht und duale Sozialverfassungen in der Weltgesellschaft?*, in Simon/Weiss (2000), pp. 437–453.
  - 2003, *Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie*, in “*Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*”, 63, pp. 1–28.
- Thiele, Ulrich, 2008, *Kelsens Weltstaatspostulat als Interpretation des zweiten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 347–363.
- Thürer, Daniel, 2000, “*Citizenship*“ und *Demokratieprinzip*: “*Föderative*“ *Ausgestaltungen im innerstaatlichen, europäischen und globalen Rechtskreis*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 177–207.
- Tietje, Christian, 2002, *Global Governance and Inter-Agency Co-operation in International Economic Law*, in “*Journal of World Trade*”, 36, pp. 501–515.
- Todescan, Franco, 1983, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano.
- Tommaso d'Aquino, 1265–1273, *Summa theologica*, W. Benton-Encyclopedia Britannica, Chicago 1980.
- Tomuschat, Christian, 1995, *Die internationale Gemeinschaft*, in “*Archiv des Völkerrechts*”, 33, p. 1–20.
- 1999, *International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century*, “*Collected Courses of The Hague Academy of International Law*”, Vol. 281, Nijhoff, The Hague.
- Toynbee, Arnold J., 1934–1954, *A Study of History*, Oxford University Press, London 1963.
- Truyol y Serra, Antonio, 1998, *Historia del derecho internacional público*, Tecnos, Madrid (ed. or. *Histoire du droit international public*, Economica, Paris 1995).
- Tuccari, Francesco, 2000, *La nazione*, Laterza, Roma/Bari.
- Tucidide, 1982, *Le storie*, Utet, Torino.
- Tucker, Robert W; Hendrickson, David C., 2004, *The sources of American Legitimacy*, in “*Foreign Affairs*”, Vol. 83, pp. 18–32.
- Tugendhat, Ernst, 2007, *Anthropologie statt Metaphysik*, Beck, München.
- Urdános, Teófilo, 1967, *Sintesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*, in Vitoria (1967), pp. XLIII–CXVII.
- Vagts, Detlev F., 2001, *Hegemonic International Law*, in “*The American Journal of International Law*”, Vol. 95, pp. 843–848.
- Valensin, Albert, 1922, *Traité de droit naturel. Tome premier. Les principes*, Action populaire, Paris.
- 1926, *Traité de droit naturel. Tome second. L'ordre humain*, Spes, Paris.
- Vasquez, John A., 1983, *The Power of Power Politics. A Critique*, Pinter, London.
- Verdross, Alfred, 1926, *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, Springer, Wien/Berlin.
- Viner, Jacob, 1976, *The Role of the Providence in the Social Order*, Princeton University Press.
- Vinogradoff, Paul, 1923, *Historical Types of International Law*, in “*Biblioteca Visseriana dissertationum jus internationale illustrantium*”, 1.

- Vismara, Giulio, 1950, *Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella respublica christiana medioevale*, Giuffrè, Milano.
- Vitoria, Francisco de, 1528, *Relectio de potestate civili*, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- 1538–1539, *Relectio prior de Indis recenter inventis*, in Vitoria (1952), pp. 1–117.
  - 1932 sgg., *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, ed. por Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca.
  - 1934, *Relecciones Teológicas*, ed. por Luis G. Alonso Getino, La Raza, Madrid.
  - 1952, *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in Barbaros*, hrsg. von Walter Schätzel, Mohr Siebeck, Tübingen.
  - 1967, *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, ed. por L. Pereña y J. M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
  - 1997, *Vorlesungen*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Volkman, Uwe, 2002, *Setzt Demokratie den Staat voraus?*, in “Archiv des öffentlichen Rechts“, Bd. 127, pp. 575–611.
- Voos, Sandra, 2000, *Die Schule von New Haven. Darstellung und Kritik einer amerikanischen Völkerrechtslehre*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Vorholzer, Manfred, 1962, *Kaisertum, imperiales Königtum und Souveränität in der englischen Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Formel Rex in regno suo est imperator*, Univ., Diss., Erlangen.
- Walker, Neil, 2001, *The EU and the WTO: Constitutionalism in a New Key*, in Burca/Scott (2001), pp. 31–57.
- Waltz, Kenneth N., 1979, *Theory of International Politics*, Addison-Wesley, London.
- Wasserstein Fassberg, Celia, 2004–2005, *Lex Mercatoria – Hoist with Its Own Petard?*, in “Chicago Journal of International Law“, 5, pp. 67–82.
- Weber, Max, 1904, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Weber (1922), pp. 146–214.
- 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weckmann, Luis, 1950, *El Pensamiento Político Medieval y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weiler, Joseph H.H., 1985, *Il sistema comunitario europeo*, Il Mulino, Bologna.
- 1991, *Problems of Legitimacy in Post 1992 Europe*, in “Aussenwirtschaft“, 46. Jg., Heft III/IV, pp. 411–437.
  - 1995, *The State “über alles“. Demos, Telos and the German Maastricht Decision*, Harvard Jean Monnet Working Paper, Cambridge (MA).
  - 1998, *Europe: The Case Against the Case for Statehood*, in “European Law Journal“, Vol. 4, No. 1, pp. 43–62.
  - 1999, *The Constitution of Europe*, Cambridge University Press.
  - 2000, *Federalism and Constitutionalism: Europe’s Sonderweg*, Jean Monnet Working Paper, Harvard University, Cambridge (Mass.).
  - 2003, *Un’Europa cristiana*, Rizzoli, Milano.
- Westerman, Pauline C., 1998, *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Brill, Leiden.
- Wheatley, Steven, 2003, *Deliberative Democracy and Minorities*, in “European Journal of International Law“, Vol. 14, No. 3, pp. 507–527.
- Wheaton, Henry, 1845, *Law of Nations in Europe and America*, Gould, Banks & Co., New York.
- Wiesenthal, Helmut, 2000, *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten im neuartigen Terrain*, in Brunkhorst/Kettner (2000), pp. 21–52.
- Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hrsg.), 2001, *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp; Frankfurt/M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984, *Werkausgabe*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- 1953, *Philosophische Untersuchungen*, in Wittgenstein (1984), I, pp. 225–580.
- Wolff, Christian, 1750, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle/Magdeburg.
- Zagrebelsky, Gustavo, 1988, *Società – stato – costituzione*, Giappichelli, Torino.
- Ziegler, Karl-Heinz, 1994, *Völkerrechtsgeschichte. Ein Studienbuch*, Beck, München.
- Zürn, Michael; Wolf, Dieter, 1999, *Europarecht und internationale Regime: Zu den Merkmalen von Recht jenseits des Nationalstaates*, in Neyer/Wolf/Zürn (1999), pp. 1–32.

Zumbansen, Peer, 2003, *Lex mercatoria: Zum Geltungsanspruch transnationalen Rechts*, in "Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht", 67, pp. 637–682.