



## **Rinascita della guerra giusta? Kant difeso dai suoi ammiratori\***

Massimiliano Tomba

Molti dei problemi che hanno a che fare con la cosiddetta globalizzazione, quali l'istituzione di un nuovo ordine globale in grado di garantire la pace e avviare la positivizzazione dei diritti umani, vengono formulati o riformulati a partire da Kant. Ma in questo "ritorno a Kant", pur nelle sue labirintiche varianti, si assiste a qualcosa di simile a ciò che Adorno definiva la «detestabile moda di chiedersi che cosa in Kant e ora in Hegel abbia senso al presente». Kant diventa così da una parte il precursore di una confederazione universale degli Stati, più o meno realizzata nell'Organizzazione delle Nazioni Unite, dall'altra gli viene però rimproverato di essere rimasto legato alla sovranità statale, circostanza che gli avrebbe impedito di andare al di là del suo *Erfahrungshorizont*<sup>1</sup>. Riprendendo inoltre l'intero arsenale polemico delle odierne teorie della guerra giusta, dal «pre-emptive strike» al «right of anticipatory attack» contro un «rogue state», Kant è stato trasformato anche in un «just war theorist»<sup>2</sup>. Una mossa teorico-politica racchiusa del resto già nelle letture kantiane finalizzate all'istituzione di un'organizzazione politica sovrastatale, sia essa a sovranità più o meno ridotta. Se questo è infatti il fine, la violazione della sovranità statale può sempre trovare una qualche giustificazione. Anche se nell'orizzonte concettuale kantiano, per il quale la sovranità statale era un elemento imprescindibile, non c'era né ci poteva essere spazio per alcun tipo di ingerenza: «nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato»<sup>3</sup>. Prima ancora di chiederci se si tratti di un elemento di arretratezza, va sottolineato che il rifiuto kantiano dell'ingerenza nel governo di uno Stato ha il senso di barrare l'esito inevitabile dell'interventismo: la ricaduta in uno stato di natura dove l'unica giustizia è quella del vincitore<sup>4</sup>.

L'assunzione del principio della sovranità da parte di Kant non va liquidata, alla maniera di Habermas, come una inevitabile concessione al proprio *Erfahrungshorizont*, ma va invece assunta come elemento di forza del suo ragionamento, cioè come il tentativo di articolare un discorso sulla pace assumendo il principio della sovranità, e quindi ciò che costituisce il presupposto stesso della guerra interstatale, senza avventurarsi nel progetto di superstatualità mondiali. Non si tratta di difendere la sovranità statale, ma, prima di decretarne la fine, riattivare la domanda kantiana sulla giustizia in quanto capace di portare importanti elementi di complicazione nella moderna costellazione dei concetti politici.

Forse può avere un qualche senso seguire l'indicazione di Adorno, e provare a rovesciare la questione: non che senso abbia Kant per il nostro presente, ma che senso abbia il presente di fronte a Kant. Se nessuno sembra oggi in grado di definire compiutamente in che cosa consista il nuovo ordine mondiale che dovrebbe sorgere dalla crisi della sovranità nazionale<sup>5</sup>, da più parti sono però

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo*, in Id., *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998, cit., p. 183.

<sup>2</sup> B. Orend, *Kant's Just War Theory*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. XXXVII, n. 2 (1999), pp. 323-53.

<sup>3</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin-Leipzig, 1902-55, Bd. VIII, p. 354, trad. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 166.

<sup>4</sup> Secondo Kersting Kant sarebbe «ein striktes Nichtinterventionist»; la sua critica alla politica di intervento si fonderebbe sulla stessa logica della critica del diritto di resistenza: entrambi rappresentano una ricaduta in uno stato di natura senza legge: W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, p. 79.

<sup>5</sup> Per un primo inquadramento del problema relativo allo spostamento dal piano del governo nazionale a quello della *governance* globale, con riferimenti bibliografici relativi al dibattito in corso, si veda D. Held – A. McGrew, *The Great Globalization Debate: An Introduction*, in *The Global Transformations Reader*, Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 1-45, trad. it. *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 93. Utili i contributi pubblicati in J.N. Rosenau e O.E. Czempiel (ed. by), *Governance without Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.



Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

avvertite le ricadute di quella crisi sul concetto di guerra, di volta in volta definita “giusta”, “costituente”, “umanitaria” o “preventiva”<sup>6</sup>.

Kant permette forse di porre una questione relativa non tanto alla possibilità di una sovranità superiore o di una procedura in grado di garantire la pace internazionale e il rispetto dei diritti umani, quanto piuttosto a una condizione interna allo Stato, e cioè alla sua costituzione repubblicana<sup>7</sup>. Lavorando in questa direzione, è forse possibile riformulare la stessa questione della rinascita della “guerra giusta”, ponendo non solo una domanda sul “giusto” della guerra, ma sulla giustizia in quanto tale<sup>8</sup>.

### 1. Dal *bellum justum* al *just war*?

Per definire gli elementi di novità del moderno concetto di guerra giusta può essere utile ripercorrere la genealogia della neutralizzazione del concetto classico di *bellum justum* nel contesto della nascita dello Stato moderno.

Spesso, i teorici tardo-moderni della guerra giusta cercano nella premodernità l’arsenale concettuale per le proprie argomentazioni, riallacciando il *just war* al *bellum justum* di ascendenza agostiniana<sup>9</sup>. Ma il quadro si complica immediatamente non appena si fa attenzione alla diversa costellazione concettuale dei due orizzonti; nel complesso della concezione agostiniana, infatti, la guerra acquista il proprio significato in relazione al concetto di giustizia: la guerra è uno degli elementi capaci di realizzare la giustizia e non un mero fatto d’armi<sup>10</sup>.

E’ dunque improprio parlare di un recupero della “guerra giusta” dall’alveo della concettualità medievale, perché concetti come «guerra, nemico, *ordo* concreto e giustizia, presupposti dall’ordine medievale»<sup>11</sup> hanno subito una radicale trasformazione nella concettualità politica moderna, dove la stessa idea di giustizia sopravvive solo o come procedura relativa alla restaurazione di un diritto leso o come validità formale di una norma all’interno di un sistema<sup>12</sup>. Le

<sup>6</sup> Si vedano al riguardo le osservazioni di R. Gherardi, *Nell’Europa della guerra: sovranità e diritti tra politica e dottrine*, in «Scienza & Politica», n. 21, 1999, pp. 21-46. Importante anche H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Hamburg, rowohlt, 2002. Mi permetto inoltre di rinviare anche a M. Tomba, *Per la critica dei diritti umani. Il frainteso della guerra giusta*, in G. Olmi e G. Punzo, *Il mondo fuori dai cardini. Il nuovo discorso della guerra nel passaggio tra i due secoli*, Padova, CLEUP, 2004, pp. 119-46.

<sup>7</sup> Si tratta, com’è noto, del primo articolo definitivo per la pace perpetua: «La costituzione civile di ogni Stato dev’essere repubblicana»: Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 349, trad. it. p. 169.

<sup>8</sup> Ho approfondito questi aspetti in M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: ripensare la giustizia*, Macerata, Quodlibet, 2006.

<sup>9</sup> Paradigmatico è P. Ramsey, *The Just War According to St. Augustine*, in J.B. Elshtain, *Just War Theory*, Cambridge, Blackwell, 1992, pp. 8-22, ma si veda anche quanto scrive S. Chesterman, *Just War or Just Peace? Humanitarian intervention and international law*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 9: «The classical origins of what became known as humanitarian intervention lie in the emergence of a substantive doctrine of the just war in the Middle Ages». E’ però possibile osservare che problematica è non solo la sovrapposizione acritica tra un concetto moderno ed uno premoderno, ma lo è lo stesso richiamo ad Agostino per giustificare la guerra; la dottrina della guerra giusta, spesso considerata di ascendenza agostiniana, troverebbe secondo Haggemacher una propria formulazione compiuta solo nella scolastica posteriore: P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983, p. 13. Si vedano anche i contributi raccolti in A. Calore (a cura di), *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano, Giuffrè, 2003.

<sup>10</sup> Cfr. A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiana. Dalle origini alle crociate*, Firenze, Sansoni, 1963, p. 119. La guerra si iscrive all’interno di un *ordo*, il suo fine, che ne determina lo svolgimento, è portare a una pace migliore, più conforme all’*ordo naturalis* voluto da Dio.

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974, trad. it. *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 136.

<sup>12</sup> H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Darmstadt, 2000, trad. it. di L. Basso e M. Tomba, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 182: «Contrariamente a tutti i diritti partecipativi attuali, l’assolutismo cattolico e protestante pongono il signore in un diritto originario di decisione unilaterale. Inoltre entrambe le versioni teoriche del dominio assolutistico “sgravano” la prassi di



idee di giustizia, *ordo* e *bellum justum* non sono mutate o progredite in un *continuum* storico, ma sono forcluse dalla concettualità politica moderna, che nasce in forza di questa radicale esclusione. Indagare il rapporto determinato tra concetti politici diversi significa mettere in luce la nuova costellazione nella quale questi concetti vengono a dislocarsi fino a ridefinirne radicalmente la semantica<sup>13</sup>; in questa accezione nemmeno l'idea di un *ritorno* del concetto di guerra giusta<sup>14</sup> dopo la sua neutralizzazione moderna appare essere adeguata al concetto; è probabilmente più opportuno muovere dalla crisi del moderno concetto sovranità per ricostruirne la genealogia.

In un orizzonte premoderno la giustizia ha a che fare con un ordine di relazioni concrete, nelle quali il principe governa *bene* solo in quanto orienta la propria azione nel rispetto di un insieme di consuetudini e della legge di Dio. In questa concezione la tirannide non è nemmeno pensabile come una forma di governo: essa è piuttosto sinonimo di *latrocinium*. Il tiranno, violando l'ordine, non può nemmeno essere definito un re. Egli si pone al di fuori di quell'ordine, e le dottrine del tirannicidio altro non sono che tentativi di *restaurare* il *giusto* ordine violato dal tiranno<sup>15</sup>. In questo senso va interpretata la formula: *the King can no wrong*. Il re è tale finché *governa bene*. Egli non può sbagliare, cioè non può commettere ingiustizia, perché se è ingiusto si colloca al di fuori del giusto ordine dei rapporti e, con ciò stesso, cessa di essere re<sup>16</sup>.

E' in questa costellazione di concetti che deve essere compreso anche il *bellum justum*. La guerra è giusta in vista della *restauratio* dell'ordine violato, ma tale restaurazione può avvenire solo restando all'interno dell'ordine divino, che viene così a definire costantemente limiti e modalità della guerra. La nozione classica di *bellum justum* si iscriveva all'interno di un orizzonte che non conosceva *la* guerra, ma piuttosto *le* guerre, al plurale<sup>17</sup>. Questa pluralità delle guerre si innesta sulla questione della giustizia, intesa come rapporto tra le parti che costituiscono la totalità del corpo politico. Si tratta di un rapporto ordinato nel quale la guerra può essere intesa come *restauratio pacis et iustitiae*: la guerra è voluta da Dio per restaurare l'ordine divino, «per reprimere la

governo, se non dalle questioni di coscienza individuale, certamente dall'interrogativo pubblico e politico se essa sia eticamente buona e se il diritto posto sovranamente — nella formulazione kantiana della questione (...) — sia anche “giusto”. Il problema sostanziale della giustizia del diritto si riduce ad una questione formale di validità all'interno del sistema legittimato o teologicamente o secondo la teoria del contratto».

<sup>13</sup> Sui problemi relativi alla *storia concettuale*, alla quale si fa qui riferimento, si veda G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», n. 3 (1997), pp. 393-424; S. Chignola, *Tra storia delle dottrine e filosofia politica. Di alcune modalità della ricezione italiana della Begriffsgeschichte*, in «Il Pensiero politico», n. 2 (2000), pp. 242-64.

<sup>14</sup> Al problema del «ritorno della guerra giusta» è dedicato il n. 2/2001 di “Concilium”, dove alla questione della “guerra giusta” è affiancata quella della “pace giusta”. Si veda anche S. Launay, “Le retour de la guerre juste”, in Id., *La guerre sans la guerre. Essai sur une querelle occidentale*, Paris, Descartes & Cie, 2003, pp. 87-120, per quanto riguarda il radicamento dell'idea di guerra giusta nella storia americana cfr. *ivi*, pp. 177 ss.. Denuncia il carattere regressivo delle odierne dottrine della guerra giusta, in particolare del «moralismo militare di Walzer», D. Zolo, *La riproposizione moderna della dottrina del bellum justum: Kelsen, Walzer, Bobbio*, in Calore, *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, cit., pp. 183-198.

<sup>15</sup> In Tommaso, ad esempio, la «*seditio* come negazione violenta dell'ordine è infatti (...) imputata non agli insorti, bensì al tiranno stesso, in virtù della vigenza inclusiva dell'ordine nella sua complessità»: G. Fiaschi, *L'idea della “morte del diritto” nel pensiero moderno*, Padova, Cedam, 1984, p. 70.

<sup>16</sup> Su questo tema si veda M. Scattola, che parla della fine del concetto di tirannia con la nascita della sovranità moderna: «La tirannide è infatti possibile solo lì dove, di fronte al comando politico ritenuto ingiusto, si possa invocare un ordine della giustizia, superiore ed indipendente»: M. Scattola, *Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna*, in «Filosofia politica», n. 3 (1996), pp. 391-420. Si veda anche A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 21-42.

<sup>17</sup> E' importante osservare che nel Medioevo la sola definizione di guerra giusta doveva rispondere a una complessa e articolata serie di criteri: *persona, res, causa, animus, auctoritas* e altri. Si veda al riguardo Ph. Contamine, *La guerre au Moyen Age*, Paris, PUF, 1980, trad. it. *La guerra nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1986, p. 382. Si vedano anche i diversi contributi raccolti nel volume curato da M. Scattola, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

malvagità dei reprobì e proteggere la giustizia»<sup>18</sup>. Importante mi sembra qui sottolineare che guerra e giustizia non sono concetti che si escludono reciprocamente, come avverrà nell'orizzonte concettuale della sovranità moderna, ma piuttosto il conflitto tra le parti configura un comune spazio politico nel quale ciascuna delle parti in lotta può attingere all'ordine della giustizia. Ne emerge un quadro molto distante dalla moderna e abituale rappresentazione del dualismo guerra/pace: l'ordine non è neutralizzazione del conflitto, ma racchiude sempre un inevitabile elemento di conflitto, attraverso il quale le parti partecipano, seppur in modo diverso, ad un comune e, nella sua compiutezza, sempre inattuabile orizzonte di giustizia<sup>19</sup>.

E' il giusto ordine a fornire il criterio per giudicare le azioni di chi governa e, al limite, il diritto di praticare la resistenza contro il tiranno per restaurare l'ordine violato. Esattamente il contrario avviene nella concettualità politica moderna, nella quale l'ordine non preesiste al potere, ma ne è l'effetto. Bisogna cogliere il senso di questa *inversione*.

Senza ripercorre l'intero meccanismo del patto in Hobbes, è qui sufficiente richiamare l'attenzione sulla logica del moderno concetto di sovranità e sulla sua declinazione rappresentativa<sup>20</sup>. Se infatti il rappresentante è *autorizzato* ad agire in nome del popolo, e quindi a rappresentarlo, allora i suoi atti devono essere intesi come gli atti di un attore che agisce seguendo la volontà di un autore, in questo caso il popolo. La sottomissione al capo dello Stato è quindi sottomissione alla propria volontà, perché tutto ciò che egli fa, è ciò che ciascun membro del popolo ha voluto che egli facesse<sup>21</sup>. Le leggi del sovrano sono le parole e le azioni dei sudditi, che restano sempre gli autori di ogni atto compiuto dal rappresentante. Questa nuova struttura logica della forma politica produce la radicale forclusione della giustizia: scrive Hobbes che «nessuna legge può essere ingiusta», perché «la legge è fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che è fatto da tale potere è autorizzato e riconosciuto da ogni appartenente al popolo — e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire ingiusto»<sup>22</sup>. Il concetto di potere raggiunge la propria assolutezza quando il popolo diventa l'unico soggetto politico e quindi l'autore delle leggi che esso stesso si dà; l'idea di giustizia sembra dunque essere fagocitata da un meccanismo logico nel quale la legge, essendo ciò che ciascuno vuole e ha voluto, non può in alcun modo essere detta ingiusta. Il moderno meccanismo della rappresentanza parlamentare non cambia la logica politica di questo meccanismo: nelle decisioni prese a maggioranza non è in alcun modo detto che il parere della maggioranza sia anche giusto. Giusta potrebbe benissimo essere la posizione della minoranza, che è però costretta a sottomettersi alla volontà non del più giusto, ma del più forte. Perché questo, e nient'altro, è la maggioranza.

Questa assolutezza del potere e questa forclusione della giustizia si proiettano sul piano internazionale. E' con la nascita dello Stato moderno che la complessità dell'*ordo* medievale lascia

<sup>18</sup> Contamine, *La guerra*, cit., p. 375.

<sup>19</sup> «Non si può sapere con certezza chi sia dalla parte della ragione e chi da quella del torto così che la giustizia della guerra, in definitiva, sembra essere piuttosto il risultato di un processo nel quale entrambe le parti rivendicano il possesso della verità e si espongono al pericolo del giudizio. Senza dubbio su questa terra vige il giusto, ma esso va ricercato di continuo e può essere identificato solo alla fine di una lunga e complessa inchiesta comune, che talvolta può assumere anche la forma del conflitto»: M. Scattola, *Guerra giusta e ordine della giustizia nella dottrina di Domingo de Soto*, in Scattola, *Figure della guerra*, cit., pp. 106-7.

<sup>20</sup> Faccio qui riferimento a quanto discusso in anni di lavoro collettivo con il gruppo di ricerca sulla storia dei concetti politici coordinato dal prof. G. Duso. Si veda G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993; Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 2000; Id., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

<sup>21</sup> Nel nuovo modo di intendere il patto sociale la sottomissione «si determina nei confronti di colui che rappresenta il corpo politico che tutti hanno voluto: dunque in fondo è sottomissione alla *propria volontà*. E' proprio questo il motivo dell'assolutezza della moderna sovranità: la sua legittimazione risiede nella volontà di tutti»: G. Duso, *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale*, in Id., *Il potere*, cit., p. 119; M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *ivi*, pp. 123-141.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and power of Commonwealth ecclesiastical and civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, London, 1839, trad. it. di A. Luppoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Bari, Laterza, 1989, p. 282 (trad. it. modificata).



il posto a un unico soggetto politico: il popolo come detentore della sovranità. Il pluralismo giuridico medievale viene soppiantato dall'eguaglianza del diritto moderno, sia all'interno dello Stato che nel rapporto tra Stati sovrani: un «nano – scriverà Vattel – è un uomo quanto un gigante: una piccola repubblica non è meno sovrana del più potente dei regimi»<sup>23</sup>; con la moderna dottrina della sovranità dello Stato in «ogni causa suscettibile di dubbio, le armi delle due parti devono passare per legittime in ugual misura, almeno per quanto riguarda gli effetti esterni, e fino a che la causa non sia decisa»<sup>24</sup>. Non esiste alcun giudice al di sopra degli Stati in grado di dirimere le controversie internazionali, cosicché da un lato la guerra deve essere riconosciuta come giusta da entrambe le parti<sup>25</sup>, dall'altro lo sforzo del diritto sarà di limitare la guerra per quanto riguarda i suoi effetti. L'idea medioevale di *justa causa* lascia il posto al concetto di *justus hostis*: gli Stati, tutti egualmente sovrani, sono in guerra *justi hostes*, e così come tra diritti eguali decide la forza, la giustizia viene decisa dall'esito del conflitto.

Tra due Stati, scriverà Kant, non è nemmeno concepibile una guerra punitiva «poiché tra essi non sussiste rapporto di superiore e inferiore»; nessuna delle due parti può infatti considerare l'altra un «nemico ingiusto», «decidendo solo l'esito del combattimento (come nel cosiddetto giudizio di Dio) da quale parte stia il diritto»<sup>26</sup>. Nuovamente, l'orizzonte dello Stato moderno si esprime nella radicale forclusione dell'idea di giustizia: se ciascuno Stato è «giudice in causa propria», va da sé che non è nemmeno possibile definire una situazione di guerra come ingiusta<sup>27</sup>. Non per questo però la guerra si iscrive in un orizzonte nichilistico di annientamento del nemico. Almeno non immediatamente.

Assumendo fino in fondo la logica del moderno concetto di sovranità, Hegel pensa non solo la necessità della guerra in una pluralità di Stati, ma anche il limite immanente che la guerra necessariamente incontra proprio in quanto interna ad una costellazione di concetti imperniata sulla sovranità. Dal concetto stesso di Stato, in quanto individualità, segue la necessità del rapporto dello Stato con altri Stati, perché solo di fronte a un altro Stato esso può far valere la propria indipendenza sovrana. Scrive Hegel che «quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone; tanto poco lo Stato è un individuo reale senza rapporto con altri Stati»<sup>28</sup>. Hegel mostra come la sovranità all'interno dello Stato sia logicamente connessa al suo carattere *esclusivo* verso l'esterno: ne segue che il rapporto interstatale è da un lato determinato dal riconoscimento reciproco delle individualità statuali, e dall'altro dalla situazione di uno *status naturae* nel quale i «loro diritti hanno la loro *realtà* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare»<sup>29</sup>. Qualora queste volontà particolari non trovino un accordo, la controversia può essere decisa solo da una guerra. Non è infatti possibile appellarsi ad alcun pretore al di sopra degli Stati, perché se questo avesse anche il potere di far rispettare la

<sup>23</sup> E. de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leide, la Compagnie, 1758, I, «Préliminaires», § 18.

<sup>24</sup> *Ivi*, III, cap. III, § 39.

<sup>25</sup> La «guerra in forma, quanto ai suoi effetti, dev'essere considerata come giusta da entrambe le parti (*la guerre en forme doit être regardée quant aux effets comme juste de part et d'autre*)»: *Ivi*, III, cap. XII, § 190. Nel nuovo orizzonte dello *jus publicum europaeum* «giusta nel senso del diritto internazionale europeo dell'epoca interstatale è pertanto ogni guerra interstatale che sia condotta da eserciti militarmente organizzati appartenenti a Stati riconosciuti dal diritto internazionale europeo, sul suolo europeo e secondo le regole del diritto bellico europeo»: Schmitt, *Il nomos*, cit., p. 168. Si veda anche N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1997, p. XII-XIII.

<sup>26</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 354, trad. it. cit., p. 167.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 355; trad. it., p. 175.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955<sup>4</sup>; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Bari, Laterza, 1987, § 331 A.

<sup>29</sup> *Ivi*, § 333.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

propria decisione, sarebbe esso il vero sovrano e non più i singoli Stati, che gli sarebbero, appunto, sottomessi.

Una volta che si assuma il moderno concetto di Stato non solo non è possibile bandire la guerra dalle relazioni internazionali, ma la stessa possibilità di una regolazione sovrastatale dei rapporti tra Stati viene a cadere nell'ineffettualità. Analogo è il discorso per un'alleanza tra Stati in vista della pace, che può esistere solo in quanto viene presupposta la concordia tra quelli stessi Stati; la questione non riguarda solo la pace che quell'alleanza dovrebbe garantire in Europa o nel mondo, ma prima ancora il fatto che la concordia tra quegli Stati che costituiscono l'alleanza non è il risultato dell'alleanza, ma dovrebbe essere fondata in modo extragiuridico, in forza di riferimenti morali o religiosi. Ciò che Hegel intende mettere in evidenza è l'illusione che si possa costruire una federazione tra Stati dove ognuno mantenga inalterata la propria sovranità particolare. La questione è logica, come Hegel mostra in un ciclo di lezioni posteriore alla pubblicazione dei *Lineamenti* e dove forse più chiaramente emerge anche l'obiettivo polemico delle sue osservazioni. Scrive Hegel nelle lezioni del 1824/25 che lo Stato è un individuo e nell'individualità è contenuta per essenza la negazione: «Se dunque un certo numero di Stati costituisce una famiglia, allora questa lega (*Verein*), in quanto individualità, deve crearsi una contrapposizione, deve generarsi un che di opposto, un nemico, e quello della Santa Alleanza potrebbero essere i Turchi o gli Americani»<sup>30</sup>. I presupposti di un'alleanza tra Stati rimangono dunque incerti e accidentali; essa può in ogni caso funzionare fintanto che il principio di esclusione proprio di ogni individualità viene dirottato verso un comune nemico esterno all'alleanza. Trovare un nemico diventa allora un'esigenza vitale, diventa la condizione di esistenza dell'alleanza stessa.

Dopo aver svuotato l'intero *Völkerrecht* riconducendolo all'arbitrio particolare dei singoli Stati sovrani, Hegel può determinare il principio fondamentale del diritto internazionale (*Grundsatz des Völkerrecht*). Qui il movimento della *Aufhebung* è pienamente dispiegato: dalla negazione del diritto internazionale emerge, proprio in forza del carattere sovrano dello Stato che portò a quella stessa negazione, un nuovo e più elevato momento positivo, non più arbitrario e accidentale, ma radicato nella logica del riconoscimento tra individualità sovrane<sup>31</sup>. L'individualità dello Stato è infatti tale solo di fronte e di contro ad altre individualità, verso le quali il singolo Stato può affermare la propria identità nella differenza dalle altre individualità sovrane. Questa dialettica del riconoscimento implica però reciprocità: non è sufficiente che lo Stato riconosca gli altri Stati come sovrani, ma deve anche essere riconosciuto come tale. Questo è il suo primo assoluto diritto (*erste absolute Berechtigung*)<sup>32</sup>, che però, dipendendo dalla volontà dell'altro, è soltanto formale. Si tratta di un'esigenza in sé astratta che può essere fatta valere imponendo ad un altro Stato di essere riconosciuto come tale. Come mostrano anche le guerre seguite alla dissoluzione del blocco socialista e altre lotte per l'indipendenza nazionale, fino a che questo riconoscimento non ha luogo, non esiste nemmeno uno Stato autonomo. Ad Hegel interessa evidenziare un elemento immanente al concetto di diritto statale esterno, nel quale gli Stati sovrani si riconoscono reciprocamente; con questo riconoscimento, «rimane anche nella guerra, nella situazione della mancanza di diritto, della violenza e accidentalità, un vincolo, nel quale essi valgono l'uno per l'altro essendo in sé e per sé, cosicché nella guerra stessa la guerra è determinata come un qualcosa che deve trascorrere»<sup>33</sup>. Nel riconoscimento è dunque racchiusa la limitazione della guerra, perché solo nel riconoscimento reciproco lo Stato è un'individualità reale, e quindi non solo deve riconoscere lo Stato che gli sta di

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. von Griesheim 1824-25*, in Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, Bd. IV, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1974, p. 735.

<sup>31</sup> Questo rapporto tra l'idea di Stato, la sua struttura logica, e la sfera internazionale è sottolineato da A. von Trott zu Solz, *Hegel Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932, pp. 85-6, che rimane ancora un testo utile.

<sup>32</sup> Hegel, *Lineamenti*, § 331

<sup>33</sup> *Ivi*, § 338.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

fronte ma deve anche essere riconosciuto da questo. La guerra non può quindi spingersi fino all'eliminazione del nemico; è questo il momento positivo, la determinazione di diritto internazionale (*volkerrechtliche Bestimmung*) che Hegel ritrova al cuore del diritto statale esterno e che fa sì che nella guerra sia conservata la possibilità della pace<sup>34</sup>.

Se da un lato Hegel ben esprimerebbe il punto di vista dello *jus publicum europeum*<sup>35</sup> e della conseguente limitazione della guerra, dall'altro lato è stato obiettato che il modo in cui egli pensa la guerra non reggerebbe al confronto con le guerre rivoluzionarie e napoleoniche<sup>36</sup>. *Prima facie* si può osservare che intenzione di Hegel è rappresentare la guerra così come questa si configura nella concettualità politica moderna a partire dal concetto di Stato: come visto, la possibilità della guerra non discende per Hegel da un qualche assunto metafisico, ma dal fatto che la controversia tra Stati, se si vuole che questo termine abbia un senso, non può essere decisa da nessuna istanza soprastatale<sup>37</sup>. Allo stesso modo anche la possibilità della pace non riposa sulle buone intenzioni di nessuno, ma sulla necessità logico-politica che gli Stati si riconoscano e sul fatto che questo riconoscimento perduri anche in guerra<sup>38</sup>. Ciò che Hegel esprime non è una qualche preferenza rispetto all'orizzonte westfaliano, ma è il concetto del diritto internazionale alla luce della pluralità degli Stati.

## 2. Il “modello Westfalia”

Volendo assumere la crisi che attraversa il “modello Westfalia”<sup>39</sup>, molto probabilmente essa può essere retrodata fino alle guerre rivoluzionarie e napoleoniche. Come sottolineato da Clausewitz, esiste un rapporto molto stretto tra i principi della Rivoluzione e quelli della nuova forma dell'esercito rivoluzionario e della guerra: «gli effetti che produsse la Rivoluzione francese verso l'esterno sono dovuti evidentemente assai meno ai nuovi mezzi e alle nuove vedute della condotta di guerra francese, che non al mutamento completo avvenuto nell'arte politica ed

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, § 338.

<sup>35</sup> Secondo Carl Schmitt, Hegel è forse l'ultimo rappresentante dello *jus publicum europaeum*: con Hegel, scrive Schmitt, si darebbe uno sforzo verso la «razionalizzazione e umanizzazione della guerra»: Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 176. Sulla concezione della guerra nel contesto hegeliano si veda M. Mori, *Das Bild des Krieges bei den deutschen Philosophen*, in J. Kunisch und H. Münkler (Hg.), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, pp. 225-40.

<sup>36</sup> Cfr. S. Avineri, *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge University Press, 1972, trad. it. di B. Maffi, *La teoria hegeliana dello Stato*, Bari, Laterza, 1973, p. 244: relativamente alla concezione hegeliana della guerra scrive Avineri che nel «concepire le guerre come dichiarate e combattute su base limitata, egli cadde nello stesso errore di giudizio che l'aveva portato a sottovalutare l'enorme forza del nazionalismo moderno: ignorò totalmente il prevalere della moderna guerra totale, come se l'esempio napoleonico gli fosse passato accanto senza lasciare in questo settore la minima traccia». Sull'obsolescenza del concetto hegeliano di guerra alla luce del nuovo carattere distruttivo delle armi moderne si sofferma anche E.E. Harris, *Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War*, in D.P. Verene (Edit by), *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of objective Spirit*, New Jersey Sussex, Humanities Press, 1980, pp. 138-50.

<sup>37</sup> Cfr. Hegel, *Lineamenti*, cit., § 334.

<sup>38</sup> Cfr. Hegel, *Lineamenti*, cit., § 338.

<sup>39</sup> L'espressione è di R. A. Falk, *The Interplay of Westphalia and Charter Conceptions of International Legal Order*, in C.A. Blach e R.A. Falk (a cura di ), *The Future of the International Legal Order*, I Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 32 ss., che la riprende a sua volta da L. Gross, *The Peace of Westphalia 1648-1948*, in «American Journal of International Law», 42 (1948), pp. 20 ss.; S.D. Krasner, *Sovereignty and Intervention*, in G.M. Lyons and M. Mastanduno (Ed. by), *Beyond Westphalia? State, Sovereignty and International Intervention*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1995, pp. 228-49, mette però in risalto, con dovizia di particolari, come le infrazioni al principio del non-intervento abbiano da sempre accompagnato il cosiddetto “modello Westfalia”, e quindi non sarebbero assolutamente da considerare come novità. La novità consisterebbe piuttosto nel fatto che prima tali infrazioni avevano a che fare solo con asimmetrie di potere, tanto che è possibile rilevare una proporzionalità diretta tra il numero degli interventi e l'ampiezza di questa asimmetria, mentre oggi riguardano anche valori condivisi (*ivi*, pp. 248-9).

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

amministrativa statale, al carattere del governo, alle condizioni della nazione ecc.»<sup>40</sup>. Le profonde modificazioni nella forma e nell'essenza della guerra durante il periodo rivoluzionario non sono il risultato di innovazioni tecniche; diversamente da quanti credono che la presenza di nuovi strumenti bellici sia di per sé sufficiente a causare un mutamento significativo del concetto di guerra, Clausewitz rinviene nella politica e nelle sue trasformazioni il luogo da indagare per mettere a fuoco eventuali mutamenti del concetto di guerra. E' il nesso tra costituzione statale (*Staatsverfassung*) e complesso organizzativo dell'esercito (*Heeresverfassung*) a rivelarsi centrale<sup>41</sup>: quando nel febbraio 1790 la Costituente francese approva una legge in base alla quale qualsiasi cittadino poteva avere accesso a ogni quadro e ufficio delle forze armate e quando, il 23 agosto 1793, la Convenzione approva la legge sul servizio militare obbligatorio e generale, la *levée en masse*, non fa altro che dare piena attuazione al principio della sovranità popolare e della repubblica sorta sulla dissoluzione della compagine cetuale; al posto dell'esercito dell'*Ancien Régime* entra in scena il popolo in armi, nutrito di entusiasmo rivoluzionario e di idee democratiche. Le guerre che seguirono la Rivoluzione non erano più semplici guerre fra Stati, ma annunciavano una forma inedita di guerra, che tendeva alla criminalizzazione del nemico.

Robespierre, che nel '91 era tra i pochi decisi avversari della guerra, mettendo addirittura in guardia l'Assemblea dagli esiti dittatoriali che essa portava con sé, in un discorso tenuto nel 1793 alla *Convenzione nazionale* dichiara: «ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis par tous, non comme des ennemis ordinaires (iusti hostes), mais comme des assassins et des brigands rebelles»<sup>42</sup>. Quando i diritti dell'uomo della Dichiarazione del 1789 diventano un concetto polemico, quando cioè i nemici della nazione francese cessano di essere considerati Stati sovrani in lotta con un altro Stato e diventano i nemici dei diritti dell'uomo e quindi dell'umanità, al nemico viene tolta la qualità di *justus hostis* per diventare un assassino. Il concetto di umanità, politicizzato attraverso il suo uso polemico, introduce una spaccatura assoluta rispetto al piano di eguaglianza formale che caratterizza il rapporto tra sovranità statali proprio del "modello Westfalia": al nemico non viene più riconosciuta nessuna *aequalitas*, egli diventa anzi il termine di un'opposizione assoluta, qual è quella che si produce tra l'umanità e i suoi nemici<sup>43</sup>. Quando Barère, relatore alla Convenzione nel 1794, afferma che «l'humanité consiste à exterminer ses ennemis...»<sup>44</sup>, sta dando attuazione

<sup>40</sup> K. von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832), trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1988, p. 817. Sulle visioni delle guerre napoleoniche da parte di Clausewitz, che comunque continuerebbe a pensare all'interno delle categorie dell'equilibrio europeo, si veda P. Kondyles, *Theorie des Kriegen. Clausewitz-Marx-Engels-Lenin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 33 e p. 92. Su questo stesso aspetto si veda anche G.E. Rusconi, *Clausewitz, il prussiano. La politica della guerra dell'equilibrio europeo*, Torino, Einaudi, 1999, p. 42.

<sup>41</sup> O. Hintze, *Staatsverfassung und Heeresverfassung* (1906), in Id., *Staat und Verfassung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 52-83. Scrive anche Zolo che agli «inizi dell'Ottocento le guerre napoleoniche, che sconvolgono gli equilibri tradizionali fra le potenze europee, sono un primo segnale di crisi del sistema westfaliano. Ad esse segue la costituzione della Santa Alleanza, che può essere considerata il primo tentativo di dar vita ad un sistema di istituzioni sovranazionali a garanzia dell'ordine e della pace»: D. Zolo, *I signori della guerra. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998, p. 108.

<sup>42</sup> Citato secondo W. Janssen, *ad v. "Krieg"* in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart, Klett Cotta, 1975, p. 588.

<sup>43</sup> Questo è, secondo Schnur, lo scenario della «guerra totale»: R. Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983, trad. it. a cura di P.P. Portinaro, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 85. Si veda anche quanto scritto da Cassese: «dal periodo napoleonico a tutt'oggi, i conflitti armati appartengono alla categoria descritta da von Clausewitz: si tratta di guerre totali»: A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 288. Mi pare in ogni caso convincente il modo in cui Kondyles ha dimostrato che il moderno concetto di "guerra totale" non possa essere fatto risalire, come avviene nella corrente teorica che si rifà alla teoria del partigiano, né a Clausewitz né a Marx, Engels o Lenin, ma richieda importanti mutamenti strutturali che Kondyles compendia nella formula del passaggio dalla guerra preindustriale alla guerra della grande industria come nesso di produzione bellica-distruzione bellica-mobilizzazione totale: Kondyles, *Theorie des Kriegen*, cit., p. 140.

<sup>44</sup> Citato secondo Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, cit., p. 86.



politica ai mutamenti concettuali derivati da quella politicizzazione del concetto di umanità. In questa costellazione concettuale la guerra giusta ridiventa pensabile e attuabile come prassi bellica in forza della creazione arbitraria di una contrapposizione assoluta tra l'umanità e i suoi nemici. La guerra compiuta nel nome dell'umanità non è una guerra tra le altre, non ha come scopo una pace qualsiasi, ma dovrà suggellare per sempre i diritti dell'umanità contro i suoi nemici, che, ponendosi al di fuori dell'umanità, perdono con ciò stesso lo *status* di "uomini". La guerra non è più pensabile nel senso del tradizionale *jus publicum europaeum*<sup>45</sup> e la violenza bellica è libera di dispiegarsi fino alla sua forma assoluta.

E' un problema già presente alla riflessione di Clausewitz, anche se qui il concetto di guerra assoluta sembra più il frutto di una riflessione portata ad un punto estremo, una «fantasticheria della deduzione logica», che non la realtà della guerra<sup>46</sup>. Si tratterebbe, per Clausewitz, di un'ipotesi logica perché, nel mondo concreto, l'assoluto non si realizza mai nella sua forma pura, ma è sempre modificato da elementi accidentali. Inoltre, e questa sembra essere la ragione determinante, «*la guerra non è che una parte del lavoro politico, e non è perciò affatto una cosa a sé stante*»<sup>47</sup>; ciò significa che il lavoro politico non cessa durante la guerra e per effetto di essa, ma continua a svolgersi nei rapporti tra le nazioni e i governi, che continuano anche in seguito all'interruzione delle note diplomatiche. Come per Hegel, secondo il quale il riconoscimento interstatale racchiude in sé la limitazione della guerra, anche per Clausewitz la continuazione dei rapporti politici costituisce un freno all'assolutizzazione della guerra, la quale, se ha una propria grammatica, non ha però una logica autonoma dalla politica<sup>48</sup>. E' dunque in questo senso che, secondo la notissima espressione di Clausewitz, la «*guerra non è se non la continuazione della politica con altri mezzi (nichts ist als die fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln)*»<sup>49</sup>: non è *altro* dalla politica, ma si iscrive nella politica e trova in essa quel limite che le impedisce di giungere ad una forma assoluta. E' dunque l'intelaiatura del discorso teorico di Clausewitz ad espungere l'idea di *guerra assoluta*, mostrando allora in tutta la sua problematicità l'insorgenza fenomenica di questa assolutizzazione con le guerre napoleoniche: «Si potrebbe dubitare — scrive Clausewitz — che l'idea che abbiamo del suo carattere assoluto possa avere qualche valore pratico, se non l'avessimo veduta realizzarsi precisamente ai giorni nostri con una compiutezza assoluta». Il fenomenico irrompe nella riflessione clausewitziana sulla guerra: «dopo un breve prelude, incarnantesi nella Rivoluzione francese, l'impetuoso Bonaparte, l'ha prontamente elevata a quell'altezza. Sotto di lui la guerra ha sempre proseguito senza tregua fino all'abbattimento dell'avversario»<sup>50</sup>. Una molteplicità di elementi estranei alla logica della guerra, che ne impedivano l'assolutizzazione, entra ora potentemente nell'esposizione della «guerra quale è», ma in una direzione imprevista: con Bonaparte la guerra ha assunto «la sua forma assoluta»<sup>51</sup>. Se l'iscrizione della guerra in un mondo concreto e nella politica avrebbero dovuto impedire quella forma assoluta pensabile solo per via deduttiva, ora, con le guerre napoleoniche, il fenomenico irrompe nella teoria costringendola a fare i conti con la forma assoluta. Le guerre rivoluzionarie mostrano a Clausewitz la convergenza tra forma *reale* della guerra e sua forma *assoluta*. Ma questa nuova forma di guerra, essendo pur sempre una continuazione della politica con altri mezzi, va indagata a partire dalla politica della

<sup>45</sup> Cfr. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit.; P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Comunità, 1982.

<sup>46</sup> Clausewitz, *Della guerra*, cit., pp. 23-4. «Il n'y a pas de guerre absolue dans la réalité, il n'y a que dans le monde du concept, de l'idéal», scrive R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, I, L'âge européen*, Gallimard, 1976, p. 121.

<sup>47</sup> Clausewitz, *Della guerra*, cit., p. 811.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 9 e p. 38. Scrive Münkler che questa formula «ist die kriegstheoretische Konsequenz eines Völkerrechts, das jedem souveränen Staat das Recht Kriegserklärung zugestand»: H. Münkler, *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt am Main, Fischer, 1992, p. 25.

<sup>50</sup> Clausewitz, *Della guerra*, cit., pp. 775-6.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 776

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

Rivoluzione. Clausewitz intraprende questa indagine in un *excursus* in cui vuole rappresentare la forma di guerra caratteristica di ogni epoca, quasi volesse costruire un quadro abbastanza generale da permettergli una sufficiente presa di distanze dall'oggetto in questione. Giunge così alla questione cruciale, quella che realmente gli interessa: con la *levée en masse* la guerra diviene improvvisamente «una questione di popolo; ciò, in una nazione di 30 milioni di abitanti, considerantisi tutti cittadini dello Stato»<sup>52</sup>. Questo allargamento dell'esercito, il nuovo esercito di popolo sorto dalla politica rivoluzionaria, portò alla costituzione di una forza armata senza precedenti.

Non è la tecnica che ha introdotto le masse nella guerra, ma la politica. Si tratta di una trasformazione ricca di conseguenze perché, come sottolinea ancora Clausewitz, «dall'epoca di Bonaparte, la guerra, divenendo dapprima per l'una parte poi per l'altra una causa nazionale, cambiò interamente di natura»<sup>53</sup>. Le trasformazioni introdotte dai Francesi obbligano l'altra parte a correre ai ripari, a “democratizzare” gli eserciti<sup>54</sup>. La guerra diventa dunque per entrambe le parti un'impresa del popolo intero, portando a modificazioni nella costituzione militare che non tarderanno a riflettersi sull'essenza dello Stato, modificandolo in un senso anticetuale<sup>55</sup>: la Prussia introdurrà nel 1813 la coscrizione universale affiancando all'esercito regolare una milizia popolare (*Landwehr*) pensata e realizzata per la guerra di liberazione antifrancese<sup>56</sup>. Importante è capire il rapporto tra quella forma di guerra e il «cambiamento di politica che la Rivoluzione francese ha provocato sia in Francia sia nel resto dell'Europa»<sup>57</sup>. La nuova tattica e la nuova strategia dell'esercito napoleonico esprimono questo cambiamento, ed impongono agli Stati in guerra di richiamarsi allo stesso spirito della Rivoluzione, al cambiamento dell'esercito e, infine, al cambiamento della costituzione statale. Nelle guerre rivoluzionarie da un lato, e nelle guerre delle monarchie europee dall'altro, sembra essersi consumato un grosso cambiamento non solo nel modo di fare la guerra, ma nella nello stesso concetto di guerra e nei rapporti internazionali<sup>58</sup>. Clausewitz, seppur in modo ambivalente<sup>59</sup>, sembrava essersene reso conto.

### 3. *Just war: morale & guerra*

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 792.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 793.

<sup>54</sup> Su ciò Hintze, *Staatsverfassung und Heeresverfassung*, cit., pp. 74 ss. Sulle innovazioni dell'esercito prussiano — tra le quali il dovere universale alla difesa dello Stato — per far fronte alle guerre rivoluzionarie si veda Rusconi, *Clausewitz*, cit., pp. 69 ss.

<sup>55</sup> Al riguardo si veda ancora Hintze, *Staatsverfassung und Heeresverfassung*, cit., p. 55 e pp. 74-5; Kunisch, *Einleitung*, in Id. (Hg.), *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 14; sulla riforma prussiana dell'esercito e il suo rapporto con la Rivoluzione si veda W. Gembrach, *Zum Verhältnis von Staat und Heer im Zeitalter der Großen Französischen Revolution*, in Kunisch, *Staatsverfassung und Heeresverfassung*, cit., pp. 377-95, in particolare cfr. *ivi*, p. 394.

<sup>56</sup> Rusconi, *Clausewitz*, cit., p. 194. Se il *Landsturm* non decollerà mai, Clausewitz sosterrà il ruolo decisivo della *Landwehr*, che definisce una «cooperazione dell'intero popolo» alla quale «si deve lasciare una certa libertà mediante la sua organizzazione» (Clausewitz, *Della guerra*, cit., p. 466) e che, come scriverà nel 1815 a Gneisenau, non dev'essere soffocata da un «meschino spirito di esercitazione».

<sup>57</sup> Clausewitz, *Della guerra*, cit., p. 818.

<sup>58</sup> «In quel periodo di crisi la giovane Repubblica Francese scoprì o inventò la guerra totale: la mobilitazione generale di tutte le risorse nazionali mediante la coscrizione, il razionamento e una economia di guerra rigidamente controllata, e abolendo praticamente, in patria e all'estero, ogni distinzione tra soldati e civili»: E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789-1848* (1962), trad. it., *L'età della Rivoluzione. 1789-1848*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 113. Se la Santa Alleanza doveva restaurare l'ordine prerivoluzionario, essa operò violando sistematicamente il principio di non-ingerenza. Tra il 1815 e il 1850 ci furono ben sessanta interventi, quaranta dei quali contro cambiamenti costituzionali: cfr. S.D. Krasner, *Sovereignty and Intervention*, in Lyons and Mastanduno, *Beyond Westphalia?*, cit., p. 243.

<sup>59</sup> Sulla ambivalenza di Clausewitz si veda Aron, *Penser la guerre*, cit., p. 184.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

Se nel “modello Westfalia”, in quanto sta a indicare un ordinamento internazionale basato su una pluralità di Stati indipendenti e reciprocamente escludentesi, il diritto internazionale si riduce «a un insieme di norme diretto essenzialmente a far da cuscinetto alla coesistenza fra gli Stati»<sup>60</sup>, quando il ruolo di individui e gruppi sulla scena internazionale diventa sempre più importante, quando principi giuridici di carattere universale regolano la condotta dei membri della comunità internazionale, nel diritto internazionale, con il concetto di “crimine” internazionale, inizia ad andare in crisi l’eguaglianza giuridica degli Stati<sup>61</sup>. E questa crisi, investendo la nozione stessa di sovranità dello Stato, non è limitata alla sfera dei rapporti interstatuali, ma coinvolge l’essenza stessa dello Stato. Non si esce dalla crisi guardando nostalgicamente verso l’orizzonte westfaliano, ma assumendone fino in fondo il carattere di novità, comprendendo anche i conflitti, non più solo interstatuali, come *systems of governance*<sup>62</sup>.

Dopo il crollo del socialismo reale, l’Occidente è rimasto orfano del proprio nemico: la crisi dell’ONU e della NATO, crisi palesatasi nella *guerra duratura*, era già racchiusa nel 1989<sup>63</sup>; l’operazione di polizia internazionale contro l’Iraq, la missione umanitaria in Kosovo<sup>64</sup>, *enduring freedom*, l’attacco all’Afghanistan e la *guerra preventiva* contro l’Iraq non sono che gli atti di quel copione. Ed è oltremodo sintomatico che negli ultimi eventi bellici si torni ad usare il termine *guerra*. Magari nella forma della massima indeterminatezza, e quindi del più ampio spettro di possibilità: la *guerra al terrorismo*<sup>65</sup>. Ciò che questa guerra viene a definire è la ridefinizione di assetti giuridici e sovrani nazionali e internazionali: essa esprime la violenza propria di ogni atto

<sup>60</sup> Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, cit., pp. 455 s.

<sup>61</sup> Con la carta dell’ONU (26.6.1945) la sovranità dello Stato è subordinata all’imperativo della pace e alla tutela dei diritti umani, facendo così venir meno i presupposti della sovranità statale sia interna che esterna. Soggetti di diritto internazionale non sono più solo gli Stati, ma anche i popoli e gli individui: cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 39-41. C’è chi, come Danilo Zolo, sostiene che il modello di Westfalia sia nonostante tutto meno primitivo di quello della Carta dell’ONU: D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 126. Sul modello westfaliano si veda anche Id., *I signori della guerra. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998, pp. 112-3. M.W.Zacher, *The decaying pillars of the Westphalian temple: implications for international order and governance*, in Rosenau and Czempiel, *Governance without Government*, cit., pp. 58-101, sottolinea come, pur continuando gli Stati ad essere importanti attori della scena internazionale, nell’ordine post-westfaliano prenda forma un *network* di collaborazioni tra regimi e nuove forme di reciproca interdipendenza e collaborazione.

<sup>62</sup> In questo senso Czempiel invita ad abbandonare il paradigma della *policy of intervention* per pensare i conflitti come sistemi di *governance* per influenzare società e loro *systems of rule*. Soggetti di questi conflitti, e quindi anche della politica estera, sarebbero allora non solo gli Stati, ma anche individui: E.-O. Czempiel, *Governance and Democratization*, in Rosenau and Czempiel, *Governance without Government*, cit., p 250.

<sup>63</sup> Sull’89 (caduta del muro, fine del bipolarismo e globalizzazione) e il ’90 (guerra del Golfo) come snodi essenziali del processo di formazione di un’inedita forma di sovranità imperiale, i cui sintomi sarebbero ravvisabili nella trasformazione e moralizzazione della guerra: M. Hardt and A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 12 ss. e p. 180.

<sup>64</sup> Con riferimento al dramma del Kosovo, Ulrich Beck (*Der militärische Pazifismus*, in “*Süddeutsche Zeitung*”, 19.4.1999) ha parlato di un nuovo tipo di guerra postnazionale; non più una guerra condotta in nome di interessi o rivalità nazionali, ma in nome della morale. Ciò che questo tipo di guerra renderebbe realmente evanescente sarebbe proprio la distinzione tra guerra e pace, evanescenza che sarebbe il prodotto dell’erosione delle strutture statali e non, come poteva ancora apparire a Clausewitz, il frutto di un confronto tra desideri espansionistici degli Stati. La massima secondo cui la guerra sarebbe «die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln» lascerebbe allora il posto ad una nuova: «die Fortsetzung der Moral mit anderen Mitteln». Sulla guerra nel Kosovo si vedano le riflessioni contenute in «aut-aut», nn. 293-4 (1999) e, nella direzione di una giustificazione legale, S. Chesterman, *Just war or peace. Humanitarian intervention and international law*, Oxford, Oxford university press, 2002.

<sup>65</sup> L’inconsistenza tecnica della formula «guerra globale al terrorismo» è stata sottolineata da Luigi Bonanate, che ha anche posto l’accento sull’incommensurabilità logica tra guerra e terrorismo: cfr. L. Bonanate, *Guernica, 11 settembre (di un anno qualsiasi)*, in A. d’Orsi (a cura di), *Guerre globali. Capire i conflitti del XXI secolo*, Roma, Carocci, 2003, p. 23. Sulla giustificazione della guerra al terrorismo nello scenario post 11 settembre: J.B. Elshtain, *Just war against terror. The burden of american power in a violent world*, New York, Basic, 2004. Sulla logica del terrorismo e della guerra al terrorismo: F. Mini, *La guerra dopo la guerra. Soldati, burocrati e mercenari nell’epoca della pace virtuale*, Einaudi, Torino 2003.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

costituente, che sospende il diritto finora vigente per porne di nuovo attraverso la striatura di nuove inclusioni ed esclusioni. Non è la guerra ai terroristi che rende possibile la sospensione dell'*Habeas corpus*, il *Patriot act* e il *Prevention of Terrorism Bill* approvato nel marzo 2005 dal Parlamento britannico, ma è piuttosto la crisi dello Stato e del diritto ad esprimersi nella restrizione delle libertà civili verso l'interno e nella forma indeterminata della guerra al terrorismo verso l'esterno. Le modalità di questa guerra estendono la crisi all'intero pluriverso degli Stati-nazione, che reagiscono combinando l'accentuazione delle funzioni sovrane con la violazione sistematica del principio di sovranità. La stessa dialettica attraversa i diritti umani, che vengono evocati per legittimare l'ingerenza negli affari interni di uno Stato, ma che, in caso di "*public emergency threatening the life of the nation*", anche secondo la Convenzione europea sui diritti umani (art. 15) sono soggetti a importanti deroghe. Proclamare quella *public emergency* è oggi la massima funzione di una decisione sovrana.

La consapevolezza di vivere in un'epoca di «global crisis» anima anche il manifesto *What We're fighting for*, scritto all'indomani dell'11 settembre e firmato da prestigiosi intellettuali statunitensi. Qui, oltre a fare esplicito riferimento alla necessità del *just war* per fermare il Male («the first and most important reply to evil is to stop it»), si delineano gli effetti di questa guerra sulla comunità americana, che, per difendere *universal principles*, si vede al contempo costretta ad affrontare gli «*unattractive aspects of our society and doing all we can to change them for the better*». Si tratta di una ridefinizione dei valori condivisi della società americana e, al contempo, di un nuovo cemento sociale capace di sanare le tensioni interne: questa rifondazione del cemento comunitario deve dunque investire la concezione di una libertà smodata (*the notion of freedom as no rules*), il consumismo come stile di vita (*consumerism as a way of life*), l'individualismo (*the notion of the individual as self-made and utterly sovereign*), l'indebolimento dei legami familiari (*the weakening of marriage and family life*). La guerra, anche quella asimmetrica, ha rilevanti ricadute sulla politica interna delle parti belligeranti: essa costringe la parte militarmente più debole, impossibilitata ad affrontare uno scontro sul piano militare, ad una asimmetrizzazione delle strategie<sup>66</sup>. In questo quadro il cosiddetto fondamentalismo religioso non è da ascrivere a un residuo culturale irrazionale dal quale sarebbe stata riesumata l'idea di "guerra santa", ma, al contrario, la "guerra santa" si configura come risposta alla nuova asimmetrizzazione della guerra e al suo più genuino prodotto ideologico: la "guerra giusta". La pretesa stessa di condurre una guerra giusta, in nome dei diritti umani o dell'umanità, rende fin da subito il conflitto asimmetrico, delegittimando ineluttabilmente l'avversario che, di fronte al diritto assoluto di chi combatte in nome dell'umanità, non può che avere torto. Così come la "guerra santa" è la risposta tutta moderna al moderno *just war*, analogamente la rivisitazione comunitaria dell'*american way of life* va presa assolutamente sul serio: essa è parte di una rifondazione del tessuto comunitario e di valori condivisi che siano all'altezza delle *nuove guerre* e della «*global crisis*».

Un elemento di novità, per quanto riguarda il contemporaneo *just war*, è ravvisabile nell'intreccio di diritto e morale che lo contraddistingue. Si pensi al riguardo al sottotitolo dell'ormai celebre libro di Michael Walzer: *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*<sup>67</sup>. Anche senza guardare alle teorizzazioni sorte in ambito statunitense<sup>68</sup>,

<sup>66</sup> Münkler sviluppa questo concetto di *Asymmetrisierung* delle strategie in Id., *Die neuen Kriege*, cit., p. 195

<sup>67</sup> M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A moral argument with historical illustrations*, New York, 1977, trad. it. *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Napoli, Liguori, 1990.

<sup>68</sup> Si veda, tra gli altri, R.W. Tuckers, *The Just War. A Study in Contemporary American Doctrine*, Baltimore, Johns Hopkins, 1960; R.B. Miller, *Interpretations of Conflict. Ethics, Pacifism and the Just-War Tradition*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1991; Elshaint, *Just War Theory*, cit.; più recente S. Chesterman, *Just War or Just Peace? Humanitarian intervention and international law*, Oxford, Oxford University Press, 2001, che sottolinea come dalla commistione di morale e politica, finalizzata alla legittimazione di interventi unilaterali al di fuori dell'autorizzazione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU, scaturisca una frammentazione e una regionalizzazione della sicurezza internazionale.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

può essere sufficiente far mente locale ai più recenti conflitti per vedere come il riferimento alla morale e ai valori giochi un ruolo assolutamente centrale: nel 1991 Pérez de Cuéllar parlò di un *right to intervene* legittimato «in the name of morality», e il suo successore alla segreteria delle Nazioni Unite, Boutros-Ghali, mise in relazione il diritto di intervento con la fine della sovranità esclusiva degli Stati, o quanto meno di alcuni Stati: «the time of absolute and exclusive sovereignty...has passed»<sup>69</sup>. Il Presidente Bush, nel giugno 2002 all'Accademia di West Point affermava: «Noi siamo in una guerra tra il bene e il male, e l'America chiamerà il male con il suo nome».

Con troppo entusiasmo e troppa fretta il postmoderno è stato annunciato come l'epoca della fine delle distinzioni classiche tra interno/esterno, militare/civile, guerra/pace ecc.. Se queste distinzioni sono in crisi<sup>70</sup>, è anche vero che la logica dualistica che le sorregge pare oggi operare in forma radicale, estrema: l'enfasi di Bush sul bene e il male non è solo il riflesso di un incauto fanatismo morale-religioso, ma è la forma attuale di polarizzazione delle strutture dualistiche del politico, nuovamente intensificate attraverso il richiamo alla morale<sup>71</sup>. Ciò che in ogni caso è importante sottolineare è che le odierne giustificazioni delle “nuove guerre” *non sono* in alcun modo da intendersi come *regressive* rispetto all'impianto del diritto internazionale moderno, ma sono invece forme massimamente adeguate alla *crisi* contemporanea di quello stesso impianto e della concettualità che lo sorregge. In questo senso bisognava anche leggere le parole che *elder* Bush indirizzava ai suoi figli, incluso l'attuale presidente George W. Bush, il 31 dicembre 1990, pochi giorni prima dell'attacco missilistico contro l'Iraq: «My mind goes back to history: How many lives might have been saved if appeasement had given way to force earlier on in the late '30s or earliest '40s? How many Jews might have been spared the gas chambers, or how many Polish patriots might be alive today? *I look at today's crisis as 'good' vs. 'evil'--Yes, it is that clear*»<sup>72</sup>. Sbaglieremmo di grosso a inventariare queste affermazioni tra le retoriche prebelliche. La storia del Novecento dovrebbe averci insegnato che le retoriche vanno prese terribilmente sul serio: perché ad esse seguono i fatti. Nelle parole di Bush del 1991, così come in quelle di Bush figlio del 2003, *Bene e Male* sono erette a categorie della crisi odierna (*today's crisis*). *'Good' vs. 'evil'*: questa è la formula polemica attraverso la quale intervenire nella crisi dell'ordine internazionale e, in forza di quella stessa contrapposizione, delineare nuovo ordine.

Al tempo della guerra nel Kosovo, Michael Walzer, tra i firmatari del manifesto *What We're fighting for*, scriveva: «se i crimini sono reali, se essi includono il genocidio, o la messa in schiavitù su larga scala, o la pulizia etnica, e se la diplomazia non riesce a fermare quello che si deve fermare, allora l'intervento militare è sempre giustificato»<sup>73</sup>. Il crimine deve essere efferato e, prima di intervenire, bisogna che la diplomazia abbia compiuto ogni sforzo possibile per fermare il massacro: solo in questi casi la guerra è giustificata. E' chiaro che la giustificazione della guerra non dipende dal fallimento degli sforzi diplomatici, ma dal fatto che è un dovere morale «fermare i

<sup>69</sup> Cfr. G.M. Lyons and M. Mastanduno, *International Intervention, State Sovereignty, and the Future of International Society*, in Lyons and Mastanduno, *Beyond Westphalia?*, cit., pp. 1-18. Durante la guerra nel Kosovo, Tony Blair si esprime con queste parole: «Questa è una guerra giusta, basata non su ambizioni territoriali ma su valori»: cfr. *Tre mesi di "Idee" sulla guerra dei balcani*, in «La Repubblica», 25 giugno 1999.

<sup>70</sup> Si veda quanto scrive M. Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, 1999, trad. it. di G. Foglia *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Roma, Carocci, 1999.

<sup>71</sup> Il 6 marzo 1991, riferendosi alla prima guerra del Golfo, il presidente Bush dichiarava al congresso: «We went halfway around the world to do what is moral, just, and right». La questione della giustizia o meno della guerra del Golfo è dibattuta in D.E. Decosse, *But was it just? Reflections on the Moralità of the Persian Gulf War*, New York ecc., Doubleday, 1992.

<sup>72</sup> Kenneth T. Walsh, *Command Presence. With just two words, George W. Bush orders war to begin, under a far-reaching new policy of pre-emption*, in «U.S. News & World Report», 31.3.2003, pp. 30-32.

<sup>73</sup> M. Walzer, *L'idea di guerra giusta non va abbandonata*, in AA.VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Reset, 1999, p. 54.



Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

crimini contro l'umanità»<sup>74</sup>. Viene così prodotta una radicale polarizzazione tra l'*umanità* di chi interviene in difesa dei diritti umani e la *disumanità* di chi commette quei crimini efferati. Si tratta di concetti simmetrici e polemici: il carattere umanitario dell'intervento genera la disumanità del nemico, così come il carattere disumano dei crimini compiuti fa sì che l'altra parte, anche se si tratta solamente di alcuni Stati<sup>75</sup>, si possa erigere a rappresentante dell'umanità. E' l'idea stessa di un crimine contro l'umanità a generare e presupporre la disumanità di chi lo compie.

Il concetto di umanità, in forza del plusvalore di legittimità fornito dal suo carattere assoluto, permette una serie di deroghe alla convenzione, che, secondo Walzer, può essere calpestata di fronte a «un'imminente catastrofe»<sup>76</sup>. Con un termine che verrà ripreso anche da Rawls, Walzer definisce questa situazione «eccezione dell'emergenza suprema»<sup>77</sup>. La *supreme emergency*, rappresentata da un male assoluto, apre lo spazio di una *exception* rispetto allo *jus in bello*, vale a dire alle norme della condotta in guerra: il male assoluto, afferma Walzer, ci pone in uno stato di necessità, e la necessità non conosce regole<sup>78</sup>. C'è bisogno di un male assoluto, in qualche modo paradigmatico e costituente, per poter poi, a partire da esso, costruire la tipologia della *supreme emergency* e della polarizzazione polemica umanità/disumanità. Sia per Walzer che per Rawls questo Male assoluto è rappresentato dal nazismo: la «personificazione del male nel mondo» per Walzer, «un male politico e morale di portata incalcolabile» per Rawls. L'eccezionalità del male giustifica l'intervento; più precisamente giustifica lo *scopo* – porre fine al male – e, a partire da quello scopo giustificato, giustifica i *mezzi* – la guerra.

Scriva Rawls che se «i crimini contro i diritti umani sono di rilievo eccezionale e la società resta insensibile all'imposizione di sanzioni, un intervento di forza a difesa dei diritti umani risulterebbe accettabile e sarebbe all'ordine del giorno»<sup>79</sup>. Poiché la *supreme emergency* presuppone un male assoluto, i crimini contro i diritti umani devono essere «di rilievo eccezionale». Ma rimane aperta la questione relativa a *chi decide* sul grado di questa eccezionalità. E' un problema che si ripresenta inevitabilmente ogni volta si tenti una qualche giustificazione del *just war* a partire dal Male. Anche nel manifesto *What We're fighting for*. Qui si dice che esistono momenti in cui muovere guerra è non solo moralmente permesso, ma necessario (*morally permitted, but morally necessari*). Quando? Non quando i pericoli sono di piccola entità o discutibili (*small, questionable*), ma quando «the danger to innocent life is real and certain, and especially if the aggressor is motivated by implacable hostility». Si tratta di una strana commistione di decisionismo sull'entità del Male e giudizio morale sull'animo dell'aggressore.

La morale interviene come criterio decisivo e dirimente nella *supreme emergency*. L'intervento può essere unicamente pensato come un male che combatte un Male per ripristinare il bene; ma in questa confusione di argomenti giuridici e morali, dove alla criminalizzazione del nemico fa eco la sua condanna morale, e viceversa, la pena non mira a restaurare il diritto leso, ma a

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Nel caso dell'intervento in Kosovo anche Habermas ha ricordato che diciannove Stati, per quanto democratici, rimangono pur sempre una parte: J. Habermas, *Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, in «Die Zeit», 18/1999.

<sup>76</sup> Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 305

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, pp. 329- 51; J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard, 1999, trad. it. a cura di S. Maffettone, *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 131-33. Mostra la vicinanza tra Rawls e Walzer in relazione al caso della crisi estrema: K.-G. Giesen, *Charité paternaliste et guerre juste: la justice internationale selon John Rawls*, in «Les Temps Modernes», n. 604 (1999), p. 51. L'idea di un male assoluto a fondamento dell'intervento per i diritti umani è alla base di molte delle retoriche interventiste. Questa idea è ripresa anche da Ignatieff: «nel caso di uno stato che stia portando avanti una violenza sistematica grave (quanto grave? N.d.A.) e ripetuta (quanto ripetuta? N.d.A.) contro i suoi stessi cittadini, il solo modo efficace di proteggere i diritti umani è l'intervento diretto»: M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, 2001, trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 42.

<sup>78</sup> Cfr. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 333.

<sup>79</sup> Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 125.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

dissuadere, punire e correggere i criminali. In questo contesto non deve sorprendere che, nei cosiddetti interventi umanitari, il numero dei morti tra la popolazione civile, cinicamente inventariati tra gli effetti collaterali, sia in termini relativi il più alto tra tutte le guerre finora combattute<sup>80</sup>.

Nella costellazione di concetti politici che dà luogo al *just war*, la guerra è giusta non perché si iscrive all'interno di un ordine, ma perché, in forza di un plusvalore di legittimità che le deriva dal riferimento al Male assoluto, sospende l'ordinamento giuridico esistente. La morale pone sovraneamente gli scopi – l'eliminazione di ciò che, decisionisticamente, viene identificato come il Male – in forza dei quali può essere giustificato qualsiasi mezzo. La traduzione del vocabolario morale nella grammatica della guerra porta, in forza della contrapposizione bene/male, alla distruzione della limitazione giuridicamente istituzionalizzata dello scontro politico o militare: già Schmitt osservava che la «guerra più terribile può essere combattuta solo in nome della pace (...) e la disumanità più abietta solo in nome dell'umanità»<sup>81</sup>. Se il moderno concetto di sovranità dello Stato aveva esautorato l'idea di guerra giusta ponendo tutti gli Stati su un piano di eguaglianza, il concetto di *emergenza suprema*, assieme a quello di Male assoluto che ne è il presupposto, produce una differenziazione nell'ambito internazionale. Ed è proprio questa incrinatura del cosiddetto “modello Wastfalia” a introdurre il nuovo concetto di guerra giusta: se tra i diritti eguali degli Stati sovrani la decisione sul giusto coincideva con il diritto della parte vittoriosa, ora, se si assume questa nuova prospettiva dell'emergenza suprema, il concetto di umanità e di diritti umani permette di spezzare l'eguaglianza formale delle sovranità statuali, cosicché, a partire da questa asimmetria, una delle parti può definire giusta la propria causa. L'elemento significativo è che l'ideologizzazione della guerra attuata dalla criminalizzazione del nemico introduce un giudizio morale sul nemico<sup>82</sup>, che è ciò attorno a cui gravita l'attuale dibattito sulla guerra giusta.

Se dopo la seconda guerra mondiale il principio di non ingerenza divenne prassi del diritto internazionale<sup>83</sup>, a partire dalla seconda metà degli anni '80 l'enfasi sui diritti umani tende a farne un valore fondamentale; in questo contesto il rapporto tra pace e diritto subisce un significativo rovesciamento: la pace non è più un valore assoluto che il diritto deve garantire, poiché «il rispetto dei diritti dell'uomo è diventato un fine da perseguire in sé, e non solo un mezzo per preservare la pace»<sup>84</sup>. Questa logica di diritto naturale non fa altro che porre *fini* che giustificano *mezzi*. Che i diritti umani, e non più la pace, siano il fine da perseguire non cambia la struttura logica propria del rapporto mezzi-fini. Fintanto che questo rapporto non sarà spezzato, sarà sempre possibile porre fini extragiuridici, moralmente giustificati, in forza dei quali utilizzare mezzi *giustificati*: il *just war*. E poiché la guerra giusta è la sospensione dell'ordine internazionale per mezzo di fini morali, la limitazione della guerra – lo *jus in bello* – non può avere altro significato che quello di una limitazione morale. Ed è chiaro che questa limitazione è soggetta allo stesso arbitrio della decisione sul caso di *supreme emergency*.

Il problema che emerge non riguarda l'assoluta arbitrarietà del sovrano: libero di fare ciò che vuole e quindi da limitare per mezzo di equilibri costituzionali. Assumere questo come il problema fondamentale significa accettarne al tempo stesso la logica che lo produce, e quindi porsi

<sup>80</sup> Se all'inizio del ventesimo secolo l'85-90 per cento delle vittime in guerra erano militari, e ancora nella seconda guerra mondiale circa la metà dei morti erano civili, alla fine degli anni novanta circa l'80 per cento delle vittime sono civili: Kaldor, *Le nuove guerre*, cit., p. 117.

<sup>81</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico* (1932), in Id., *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 182. Si vedano anche le riflessioni di D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Toriono, Einaudi, 2000.

<sup>82</sup> Su questo aspetto, in relazione alla posizione schmittiana, si veda Münkler, *Gewalt und Ordnung*, cit., pp. 77-8.

<sup>83</sup> «L'intervento d'umanità, inteso come ingresso in territorio altrui da parte di uno Stato o di un gruppo di Stati allo scopo di ristabilire i diritti dell'uomo violati, è un'azione contraria al diritto internazionale»: N. Ronzitti, *Non-ingerenza negli affari interni di un altro Stato*, in «Digesto (Disc. Pubbl.)», X, Milano, 1995, p. 166. Si veda, anche per quanto segue, C. De Fiores, *I diritti inviolabili dell'uomo tra crisi della sovranità ed uso della forza*, in «Politica del diritto», n. 2, 2000, pp. 246 ss.

<sup>84</sup> A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, cit., p. 343.



Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

all'interno di un contraddittorio orizzonte di autolimitazione della sovranità. La questione riguarda la logica del moderno concetto di diritto e il suo rapporto con la sovranità, ed in particolare con la sua forma assoluta: la democrazia.

#### 4. Kant oltre il kantismo

Richiamarsi a Kant, oltrepassando i pretesi limiti del suo orizzonte storico legato alla sovranità statale<sup>85</sup>, è, da almeno un decennio, una moda diffusa tra i promotori di progetti cosmopolitici<sup>86</sup>: «l'idea base, scrive Rawls, è di seguire la direzione tracciata da Kant nella *Pace perpetua* (1795) con la sua nozione di *foedus pacificum*»<sup>87</sup>. Se per Rawls la federazione di Stati è preferibile allo Stato mondiale, altre attualizzazioni kantiane lasciano cadere la critica di Kant allo Stato mondiale<sup>88</sup>, oppure assumono acriticamente il depotenziamento della sovranità statale, vagheggiando nuove istituzioni sussidiarie e federative o una repubblica di repubbliche con una statualità minima<sup>89</sup>. Alla base di queste attualizzazioni c'è un modo di leggere la logica kantiana dell'idea di repubblica e di repubblica mondiale come se esse fossero dei fini da realizzarsi *progressivamente*, attraverso livelli istituzionali sempre più prossimi a quel grado di perfezione assoluta. Poteva essere l'ONU ieri<sup>90</sup>, l'unificazione europea, oggi<sup>91</sup>. Comune a queste letture è una proceduralizzazione dell'idea, sia di quella di repubblica sia di quella di repubblica mondiale. Se quest'ultima, come visto, viene ridotta a gradi progressivi di realizzazione di istituzioni

<sup>85</sup> Gli ultimi lavori di Habermas, là dove egli si richiama a Kant, intendono sviluppare Kant oltre il suo *Erfahrungshorizont*: J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo*, in Id., *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 177-215 e Id., *Diritto internazionale o "pax americana"?*, in «Micromega», n. 4 (2003), pp. 277-85.

<sup>86</sup> Scrive M. Lutz-Bachmann, egli stesso promotore di un modello di costituzione democratica cosmopolitica: «Das Thema einer normativ begründung, weltweiten politischen Ordnung wird bislang im Anschluß an Kant diskutiert»: Id., *Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatsgewalt im Anschluß an Kant*, in «Philosophische Jahrbuch», n. 106 (1999), p. 339. Si vedano anche i contributi raccolti in Lutz-Bachmann M. und J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

<sup>87</sup> Rawls, *La legge dei popoli*, cit., p. 12.

<sup>88</sup> In questa direzione Franceschet ha recentemente cercato di sviluppare la nozione kantiana di "cosmopolitan law" verso una "cosmopolitan democracy": A. Franceschet, *Popular Sovereignty or Cosmopolitan Democracy? Liberalism, Kant and International Reform*, in «European Journal of International Relations», Vol. 6 (2), 2000, pp. 277-302. Sempre confrontandosi con Kant, afferma l'obsolescenza della sovranità statale e parla di uno Stato mondiale come condizione della realtà dei diritti umani Ch. D. Horn, *Philosophische Argumente für einen Weltstaat*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», Heft 3, 1996, pp. 229-51.

<sup>89</sup> O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, Beck, 1999; Id., *Völkerbund oder Weltrepublik*, in Id., *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 115; o ancora fortemente attualizzante, già nel titolo, Id., *Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants*, in Höffe, *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*, cit., pp. 245-72. Sempre sulla scia della moda kantiana, David Held auspica la fondazione di una democrazia cosmopolita attraverso «nuove istituzioni di dimensione globale»: D. Held, *Kosmopolitische Demokratie und Weltordnung*, in Lutz-Bachmann und Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht*, cit., pp. 220-39; Id., *Democracy and the Global Orders: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995. Favorevole alla costituzione di istituzioni mondiali è anche Th. Pogge, il quale pensa di evitare il dispotismo di uno Stato mondiale attraverso una ripartizione verticale del potere in un «paradigma federale»: Th.W. Pogge, *Europa y una federación global: La visión de Kant*, in V.M. Guzmán, *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, NAU llibres, 1997, pp. 161-77.

<sup>90</sup> Scriveva Bobbio richiamandosi a Kant che «l'attuazione di una confederazione universale di Stati, qual è oggi l'Organizzazione delle Nazioni Unite era stata proposta due secoli fa come un progetto che allora poteva sembrare, e fu effettivamente considerato un progetto utopico»: N. Bobbio, *Il terzo assente*, Milano, Edizioni Sondo, 1989, p. 104.

<sup>91</sup> Per una lettura di Kant funzionale alle politiche di unificazione europea o di organizzazione del *New World Order* si veda ad esempio Ch. Covell, *Kant, Liberalism and the Pursuit of Justice in the International Order*, Münster-Hamburg, Lit Verlag, 1994.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

cosmopolitiche, la prima viene ridotta a procedura democratica<sup>92</sup>. Facendo riferimento al primo articolo definitivo per la pace perpetua, dove si afferma che «il consenso dei cittadini (*die Bestimmung der Staatsbürger*) è richiesto per deliberare “se la guerra debba essere o no”», Kant è stato infatti attualizzato anche in senso democratico<sup>93</sup>. Non ci si è però interrogati sulla natura di quell’assenso. Anche perché, volendo contrapporre citazione a citazione, Kant scrive che se «è *solo possibile* che un popolo dia il suo assenso a una legge, è un dovere ritenere giusta la legge: anche posto che il popolo fosse in una situazione o in una disposizione del suo atteggiamento di pensiero tali che se fosse interpellato su di essa rifiuterebbe probabilmente il suo voto»<sup>94</sup>. Bisogna quindi distinguere tra consenso *ideale* ed *empirico*: quest’ultimo non caratterizza in alcun modo una fuoriuscita da quella concettualità che forclude la questione della giustizia, perché affidarsi al consenso di una maggioranza significa solo affidarsi al consenso del più forte. Nulla garantisce che la *doxa* espressa da una maggioranza sia giusta. Potrebbe infatti essere più giusto il parere di una esigua minoranza, che invece, in quella logica del consenso fattuale, viene schiacciata dalla maggioranza.

A questa altezza la critica kantiana permette di delineare una significativa complicazione della concettualità politica moderna per quanto riguarda la struttura logica del principio di maggioranza. Se infatti nell’architettura rappresentativa delle moderne liberal-democrazie la maggioranza che legifera, quale si esprime in un parlamento liberamente eletto, esprime l’intera volontà popolare, allora il problema non è più quello della giustezza della legge, ma diventa quello della sua correttezza procedurale. Il problema investe frontalmente la logica di quella costellazione concettuale che necessariamente oblitera la questione del giusto, o riducendola a mera questione di legalità formale oppure rendendola *tout court* impensabile.

In Kant è il rapporto con l’idea di un contratto originario a mostrare l’irriducibilità della giustizia a legalità. La volontà universale non viene risolta nell’agire rappresentativo di chi governa, ma in quanto «idea», «ente di ragione»<sup>95</sup>, eccede il meccanismo logico dell’autorizzazione ed implica un momento di *differenza* tra governo e legislativo. Se il «repubblicanesimo

<sup>92</sup> I due aspetti sono del resto tra loro intrecciati: cfr. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. VII, secondo il quale «senza diritti dell’uomo riconosciuti e protetti non c’è democrazia, senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti».

<sup>93</sup> *Zum ewigen Frieden*, p. 351; p. 171. Al riguardo Bobbio osserva che Kant «non ignora affatto la fragilità di una semplice confederazione. Cercò di correggerla con una clausola di grande importanza che riconduce al tempo presente. Nell’articolo 1 scrisse: ‘La costituzione di ogni stato deve essere repubblicana’. Per costituzione repubblicana egli intendeva una costituzione in cui i cittadini avessero il diritto di far sentire la propria voce»: Bobbio, *Il terzo assente*, cit., pp. 104-5. Questo è però il problema: il rapporto tra opzione repubblicana e diritto dei cittadini a far sentire la propria voce. Nella stessa direzione, Loretoni scrive che «all’interno della costituzione repubblicana la guerra deve essere decisa dal popolo»: A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, Napoli, ESI, 1996, p. 120. Anche Giuliano Marini interpreta il primo articolo in senso democratico, così la repubblica, «dove tutti decidono le sorti degli stati, sarà la più conseguente nemica della guerra e costruttrice della pace»: G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 16. Secondo Honneth la costituzione repubblicana kantiana allontana il pericolo della guerra perché in essa «i cittadini possono partecipare (*partecipieren*) alla formazione della volontà politica, poiché voteranno (*votieren werden*) ... contro ogni forma di guerra»: A. Honneth, *Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 277. Parla invece di «equivoco della richiesta dell’assenso dei cittadini» Daniela Falcioni che a ragione sottolinea come l’idea del contratto in Kant si smarchi «da un criterio di legittimazione che rinvia alla volontà di tutti, al volere empirico dei cittadini»: D. Falcioni, *Natura e libertà in Kant. Un’interpretazione del progetto Per la pace perpetua (1795)*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 80-1. Pone l’accento sul carattere ideale e non fattuale dell’assenso anche Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana*, cit., pp. 39-40. Si veda anche A. Nuzzo, *L’idea kantiana della pace perpetua tra morale, diritto e politica*, in «Teoria politica», n. 2 (1995), pp. 47-62.

<sup>94</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Bd. VIII, p. 297; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia*, cit., p. 144.

<sup>95</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak. Bd. VI, p. 338; trad. it. *La metafisica dei costumi*, Bari, Laterza, 1991, p. 173.



(*Republikanismus*) è il principio statale della separazione del potere esecutivo (del governo) dal legislativo»<sup>96</sup>, la democrazia è inconciliabile con il repubblicanesimo perché sopprime il momento del governo, facendolo coincidere con il legislatore che sono i tutti. La separazione (*Absonderung*) tra potere esecutivo e legislativo non è da intendersi nel senso della moderna divisione dei poteri; sembra infatti che in Kant l'esercizio del potere legislativo non sia distinto da chi esercita anche il potere esecutivo. Allora il senso di quella «separazione» riguarda il *vereinigtes Volk*, ovvero la sua idea, in quanto vero sovrano e detentore del potere legislativo, e il governo in quanto rappresentante dell'idea di *allgemeiner Wille* del popolo. La separazione riguarda l'idea di sovranità, che deve appunto essere rappresentata da colui che ha il potere supremo.

Si delinea una nuova semantica della rappresentanza<sup>97</sup>: non solo “messa in forma” dell'unità della volontà del popolo attraverso l'agire del rappresentante, ma orientamento all'idea. Ciò significa che il monarca rappresenta il popolo in quanto governa *come se* ogni suddito avesse dato il proprio consenso alla legge. Si tratta di un punto importante. La questione riguarda le condizioni di possibilità di questo assenso, perché è proprio a questa altezza del discorso kantiano che il ripensamento dell'idea di libertà fa deflagrare l'intera forma politica. Quando, nello scritto *Sul detto comune*, Kant scrive che l'idea di contratto originario, in quanto semplice idea della ragione che ha però un'indubitabile realtà pratica, che consiste nell'«obbligare ogni legislatore (*jeden Gesetzgeber zu verbinden*) ad emanare le sue leggi così come esse sarebbero *potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, come se (*als ob*) avesse dato il suo assenso ad una tale volontà», si delinea un importante scarto tra assenso fattuale e assenso ideale. L'assenso (*Zusammenstimmung*) non è e non può essere assenso fattuale di una maggioranza, perché se così fosse la legge non sarebbe espressione della ragione ma semplice affermazione della volontà del più forte<sup>98</sup>. Ciò che si perde in questo modo *procedurale*<sup>99</sup> di considerare la legge è precisamente il riferimento alla giustizia, rimossa e sublimata nel rispetto della procedura: la decisione di una maggioranza, appunto.

Il problema tocca il rapporto tra verità e politica, o, declinato diversamente, tra il giusto e la politica. Non si tratta di porre in essere, seppure gradualmente, un determinato assetto statale o internazionale in grado di garantire la pace. In quanto idea, la *pace perpetua*, trova la propria realtà in una pratica: la questione non è l'istituzione di un governo mondiale capace di imporre agli Stati nazionali l'osservanza della Dichiarazione dei diritti umani, ma «riguarda la condotta da seguire per attuare la pace perpetua»<sup>100</sup>. La pace perpetua è «un'idea impraticabile (*unausführbare Idee*)» solo se intesa come progetto istituzionale, cioè come un'unione degli Stati (*Staatenverein*) analoga a quella mediante la quale una molteplicità di individui diviene uno Stato. Ma in quanto dovere, e quindi come prassi conforme a quel dovere, essa è certamente «praticabile (*ausführbar*)»<sup>101</sup>, al di là

<sup>96</sup> *Zum ewigen Frieden*, p. 352; p. 172.

<sup>97</sup> Borries dá lo spunto giusto quando afferma che «Repräsentation bedeutet ein “als ob”»: K. Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, Meiner, 1928, p. 193.

<sup>98</sup> Osserva anche la Langer che in Kant la maggioranza di fatto dei delegati non garantisce assolutamente una *vernünftige Allgemeinheit*: C. Langer, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Kants*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 101. Sull'attinenza della giustizia all'agire del principe e non all'attività politica dei cittadini, pone l'accento, seppur con alcuni problemi, Reinhard Brandt, *Gerechtigkeit bei Kant*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», Bd. 1, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, pp. 25-44.

<sup>99</sup> Legge in modo procedurale il contratto kantiano Habermas: «il patto sociale insedia al potere il principio giuridico, vincolando la formazione politica della volontà legislativa alle condizioni d'un *procedimento democratico*. In tal modo i risultati conseguiti per via di procedura esprimeranno automaticamente la volontà concorde o il ragionevole consenso di tutti gli interessati»: J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 116 s.

<sup>100</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 377; trad. it. p. 206.

<sup>101</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 350 s.; trad. it. pp. 188 s.; su questo M. Tomba, *Idea e pratica della repubblica mondiale*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 91-4.

Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

delle forme determinate nelle quali può, di volta in volta, trovare attuazione il diritto internazionale. Se l'idea si realizzasse un po' alla volta, per gradi, ciascuno potrebbe vedere in qualsivoglia forma istituzionale e politica un'incarnazione, per quanto ancora carente e imperfetta, di quell'idea: l'attuazione di una confederazione universale di Stati potrebbe di volta in volta trovare snodi essenziali della propria articolazione nell'Organizzazione delle Nazioni Unite, nella polizia internazionale, o altro. Ma un'idea dimidiata, da realizzarsi un po' alla volta, non è un'idea.

La questione della pace non si risolve né in un modello politico-giuridico da realizzare, né attraverso la soppressione della sovranità statale, che è la causa dell'antagonismo esterno; la questione della pace, come problema filosofico e non riducibile a una qualche procedura giuridica, attraversa piuttosto la sovranità dello Stato e la sua costituzione civile. E' in quanto pratica che l'idea di repubblica e di pace perpetua hanno realtà oggettiva, orientano cioè la prassi sia da parte del popolo nello Stato (*von Seiten des Volks im Staate*), sia da parte degli Stati fra loro (*von seiten der Staaten gegeneinander*)<sup>102</sup>. C'è un rapporto molto stretto tra un modo *republikanisch* di governare lo Stato e una prassi *weltrepublikanisch* tra gli Stati. Un governo di tipo *republikanisch* e *weltrepublikanisch* è dunque possibile qualora la pratica politica si conformi all'idea di repubblica e di pace perpetua. La questione posta da Kant non è indifferente rispetto alla forma politica, ma, al contrario, mira a porre un elemento di complicazione all'interno della costellazione dei concetti politici moderni, rendendo nuovamente pensabile l'idea di giustizia e, con essa, quella di una forma politica costitutivamente aperta al proprio mutamento politico.

Diversamente dalla recente moda di richiamarsi a Kant per legittimare la costruzione di organismi coattivi internazionali<sup>103</sup>, la questione con la quale misurare oggi la tenuta del presente di fronte a Kant è quella della «vera politica», cioè di una prassi capace di riaprire in tutta la sua radicalità la questione della giustizia. Si tratta, per il governo, di conformare le proprie azioni all'idea di contratto originario, che può essere partecipata solo in rapporto alla pubblicità<sup>104</sup> e all'elemento di verità che in essa si esprime. La stessa conformità al principio trascendentale della pubblicità permette inoltre di estendere la possibilità di un governo *republikanisch* a un governo *weltrepublikanisch* nella pluralità degli Stati<sup>105</sup>. Non si tratta di pensare ad una "sfera pubblica mondiale" con funzioni di controllo o di pressione sui governi nazionali<sup>106</sup>, perché la questione non è tanto l'estensione quantitativa della sfera pubblica e del consenso, ma la disarticolazione della logica del consenso come mera somma di opinioni. Questo è d'altra parte possibile solo attraversando la costellazione dei concetti politici all'interno della quale il concetto di sovranità viene ad assumere il suo specifico significato moderno, e cioè in relazione allo Stato, all'idea di

<sup>102</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 380; p. 198.

<sup>103</sup> Scrive Zolo: «L'emergente filosofia cosmopolitica (...), ispirandosi molto più a Kant che a Grozio, tende a giustificare in termini teorici la nuova strategia delle potenze industriali e il ruolo che in essa dovrebbero assumere le istituzioni internazionali»: Zolo, *Cosmopolis*, cit., p. 12. Per quanto riguarda l'«uso politico-ideologico» al quale è stato sottoposto il pensiero di Kant dopo il 1989 e dopo la guerra nel Golfo Persico, si veda il contributo di M. Ponso, *Zum ewigen Frieden. Letture interpretative del pacifismo kantiano*, in «Teoria politica», XV, n. 1, 1999, pp. 143-161. Interessante osservare che già agli inizi del '900 i fautori della guerra ricorrevano, per giustificare la guerra, oltre che a Fichte ed Hegel, anche a Kant, letto cercando di mettere in pratica la realizzazione del fine di una *Weltrepublik* o di un *Friedensbund*: si veda al riguardo P. Hoerer, *Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges*, in «Kant Studien», Bd. 93 (2002), pp. 84-112. Si veda anche G. Cavallar, *Guerre giuste, le guerre del Golfo del 1991 e del 2003 e il diritto internazionale filosofico: prospettive kantiane*, in P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, *Kant e l'idea di Europa*, Genova, il melangolo, 2005, pp. 74-98.

<sup>104</sup> Su questo M. Tomba, *Pubblicità e terzo forum in Kant*, in «Il pensiero politico», anno XXXIV, n. 3 (2003), pp. 411-34.

<sup>105</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, p. 386, trad. it., p. 203. Si deve ammettere, scrive Kant, che «i puri principi del diritto hanno realtà oggettiva, ossia che possono essere attuati; e che si debba agire di conseguenza anche da parte del popolo nello Stato, e in seguito da parte degli Stati l'uno verso l'altro; la politica empirica obietti pure quel che vuole»: *ivi*, p. 380; p. 198.

<sup>106</sup> Habermas, *L'idea kantiana*, cit., p. 188.



Questa opera è pubblicata sotto una Licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/>

popolo e ad una particolare concezione formale della libertà. Non si può certo pensare di limitare i guasti della sovranità esclusiva movendosi all'interno dell'orizzonte concettuale che l'ha prodotta.