

La visione moderna del diritto e dello Stato da Hobbes e Nietzsche alla sfida della mondialisation

La visión moderna del derecho y del Estado de Hobbes y Nietzsche ante el desafío de la globalización

The modern view of Hobbes and Nietzsche's law and State before the challenge of globalization

Laura Zavatta¹

Resumen

La teoría moderna del Estado se basa en la supervivencia como el objetivo principal del bien personal. Hobbes y Hume creen que la necesidad fundamental de “querer vivir” es la base de los conceptos sociales esenciales como el peligro y la salvación, el daño y el beneficio, la enfermedad y el cuidado. Hume confirma la tesis de que la naturaleza humana no podía escapar del peligro y la muerte sin la sociedad, que puede implementarse solo si todos respetan el imperio de la ley. Incluso Nietzsche cree que el terreno de toda la moralidad se puede preparar solo cuando un individuo mayor somete a los solteros, ordenándolos en una asociación. Todo el mundo puede vivir exclusivamente en una sociedad regida por la ley, tratando de salvarse de los peligros de la manipulación y cancelación, cada vez más grave en la era de la globalización.

Palabras clave: Estado, ley, supervivencia, globalización.

Abstract

The modern theory of the State is based on survival as the primary purpose of the personal good. Hobbes and Hume believe that the fundamental need to “want to live” is the base of essential social concepts like danger and salvation, harm and benefit, disease and care. Hume confirms the thesis that human nature could not escape from danger and death without the society, which can be implemented only

Recibido: enero 2016 • Aceptado: febrero 2016

¹ Ricercatrice di Filosofia del diritto, Dipartimento DEMM. Università degli Studi del Sannio. Benevento, Italia. Correo electrónico: laurazavatta@libero.it.

if everyone, respects the rules of law. Even Nietzsche believes that the terrain for all morality can be prepared only when a larger individual submits single men, ordering them in an association. Everyone can live exclusively in a society governed by the law, trying to save themselves from the dangers of tampering and cancellation, more and more serious in the age of globalization.

Keywords: State, law, survival, globalization.

La necessità della morale sociale e dell'obbligo giuridico.

Il costume morale e le regole giuridiche, come disciplinasecolaredelle relazioni tra gli uomini nel loro essere sociale, sono la condizione dirimente delle motivazioni dei conflitti, rivelandosi in questo loro ufficiouna componente indispensabile nel gioco delle Forze. Secondo Lon Fuller, l'uno e le altre implicherebbero un'essenzenegativa, consistente nell'intimare dei comportamenti indispensabili allaconvivenza civile, quali, ad esempio, non uccidere, non ingannare, non recar danno, non diffamare (Fuller, 1986, p. 60)².

Una delle cause più consuete di conflitto tra gli uomini è certamentedovuta alla necessità di impossessarsi dei beni essenziali alla sopravvivenza, un alloggio confortevole, la disponibilità di cibo quotidiano, strumenti per la lavorazione, indumenti adeguati alle intemperie e alla decenza. È ovvio che codestibeninon sono aportatadimano, ma implicano un impossessamento faticoso e talora tragico, associato per il loro facimento a specificheabilità manuali e all'impiego di complesseattrezzature. Si può aggiungere chesoprattuttoessi non sono quantitativamente bastevoli per la soddisfazione delle esigenze che caratterizzano la nostra specie, tanto da suscitare vigilanza per il loro uso con accorti comportamenti utilitari la cui Legge è stata codificata sistematicamente e scientificamente con la costituzione dell'Economia. Tuttavia, riguardo ai beni individuali e al bene comune, si deve costatare che tra di essi esiste un inevitabile nesso, nel senso che tali beni "si co-appartengono necessariamente" (Pomarici, (2015), pp. 171-195). Bene comune e beni individuali non sono opposti che si escludono, bensì distinti che per il loro essere hanno bisogno l'uno dell'altro (Ibid., p. 172).

La situazione conflittuale che caratterizza la ricerca dei beni individuali, arriva, in definitiva, ad una conciliazione che costituisce il bene comune, anche se la possibilità di conflitto per il possesso dei beni è sempre risorgente a causa della scarsità delle risorse naturali, orisorse esigue, e della vulnerabilità della condizione umana. La vulnerabilità complica notevolmente le vicende storiche e sociali di ogni civiltà, poiché il corso della Storia, come osserva lo scozzese David Hume, non

²L'argomento del saggio è stato da me approfondito nella monografia *Pena e giustizia nel concetto hartiano di diritto*, Esi, Napoli 2011, e nella monografia *Nietzsche nello sviluppo della filosofia giuridica e morale*, Progedit, Bari 2014.

appare tale quale si suppone che sia. Molti avvenimenti sono incerti e molti ingannano la nostra attesa, e dobbiamo quindi subire un numero infinito d'altri accidenti, le cui cause sono sconosciute e variabili (Hume, 1947, p. 122-131).

È noto, inoltre, che, sebbene gli uomini siano profondamente diversi tra loro per prestanza fisica, agilità e capacità intellettuale, nessun individuo è così potente e robusto da essere in grado di imporre la propria egemonia, da solo, senza ricorrere all'aiuto di altri, se si eccettuino rari casi e brevi periodi. In proposito, Hobbes sostiene che la natura ha fatto gli uomini talmente uguali, sia nelle facoltà del corpo che in quelle dello spirito, che, sebbene si trovi spesso un individuo più forte o più intelligente degli altri, tuttavia in complesso la differenza tra uomo ed uomo non è tale che qualcuno possa pretendere per sé un beneficio che non possa essere preteso ugualmente anche da qualcun'altro (Hobbes, 1974, p. 106).

Come nota anche Herbert Hart nel suo *The Concept of Law*, l'uguaglianza approssimativa degli uomini, oltre alla loro vulnerabilità e alle risorse esigue, è un'altra ragione che determina "la necessità di un sistema di reciproche astensioni dalla violenza e di compromessi, che è la base degli obblighi tanto giuridici che morali" (Hart, 1965, p. 227). A questo proposito è necessario considerare, riprendendo le tesi di Hobbes, che nello "stato di natura" gli uomini manifestano il proprio "diritto su tutto" con forze sostanzialmente affini - per le quali ognuno corre il rischio di essere sopraffatto dall'altro, poiché tutti ugualmente sono dotati di potenza sufficiente a causare danni al proprio simile (Cfr. Hobbes, 1976, p. 209).

Non è inopportuno ricordare che anche per Nietzsche si manifesta l'esigenza di un bilanciamento di potenze nelle comunità umane. Grazie ad un raggiunto equilibrio di forze, le potenze equipollenti, secondo il filosofo tedesco, cercano di accordarsi giungendo a un reciproco riconoscimento di diritti nell'ambito di una società protetta dallo Stato, per evitare gli eventi dannosi causati da un alterno quanto inutile e continuo contrasto.

Hobbes e Hume, dunque, impernano la loro teoria del diritto ed dello Stato tenendo in somma considerazione lo scopo umano prioritario della sopravvivenza, riconoscendo nel sentimento fondamentale che ogni individuo prova nel voler vivere, ovvero nel voler perseverare in esse suo, l'obiettivo ultimo del bene personale. Che gli uomini vogliano vivere è indubitabile, poiché l'enorme maggioranza di essi desidera farlo anche a costo "di un'orrenda miseria" (Hart 1965, p. 223-224), e questa indiscutibile verità, a ben vedere, si riflette nelle strutture del pensiero e nei termini del linguaggio più importanti della nostra società civile.

Sul generale e condiviso desiderio di esistere, infatti, si fondano concetti essenziali considerati in relazione alla sopravvivenza concepita come fine precipuo dell'uomo: pericolo e salvezza, danno e beneficio, bisogno e funzione, malattia e cura. Hume conferma la nota tesi che la natura umana non potrebbe sfuggire ai

pericoli e alla morte “senza l’associazione degli individui: e quella associazione non si attuerà mai se non si ha rispetto per le norme dell’equità e della giustizia” (Hume, 1739-1740), p. 261ss), le sole in grado di preservare la vita delle comunità mediante un accordo tra il possesso dei beni individuali e il raggiungimento del bene comune attraverso il diritto, soddisfacendo, in tal modo, il desiderio di sopravvivenza che caratterizza tutti gli esseri viventi.

La visione moderna e assolutistica dello Stato di Thomas Hobbes

È proprio con Thomas Hobbes che si impone una moderna nonché matura teoria della politica, in cui viene nitidamente tracciato il radicamento delle ragioni della convivenza tra gli uomini nell’istinto di paura nei confronti dei propri simili (Hobbes, 2002)³.

La descrizione hobbesiana della paura e della sfiducia nei rapporti con gli altri è non solo esemplare ma anche insuperata. Ciò che il filosofo definisce “time of Warre”, cioè il tempo di guerra -usando una metafora non circoscrivibile unicamente agli episodi bellici - è generata da uno stato di generale incertezza che appartiene alla struttura stessa dell’esistenza umana. Per Hobbes l’unica possibilità che hanno gli uomini di vivere in condizioni sicure, sostenendosi con i frutti della terra e con il loro stesso lavoro, consiste nell’assegnare un potere assoluto e inderogabile ad un uomo o ad un’assemblea di uomini, che, a maggioranza di voti, incorpori le loro volontà in un’unica volontà.

Con tale metodo, la moltitudine si unifica formando una sola persona, dando vita allo Stato - denominazione acquisita nella Rinascenza italiana dalla meditazione di Machiavelli e Guicciardini (Machiavelli, 2013, p. 84); Guicciardini, (1988)-che riproduce le caratteristiche tipiche dell’*acivitas latina*.

Secondo Hobbes, la meta finale o il disegno degli uomini -i quali genericamente possono venire considerati esseri contraddittori poiché, se per natura e in prima istanza amano la propria libertà e il dominio sugli altri, finiscono alla fine con l’imporre su di sé le restrizioni entro cui li vediamo vivere negli Stati - è la previsione di ottenere in tal modo la propria conservazione e una vita più confortevole. Di qui, lo scopo ultimo di uscire dall’infelice temuta condizione di guerra, che è l’inevitabile conseguenza delle loro passioni naturali, quando manca un potere che li controlli e li tenga in soggezione (ibid., Cfr. Ballarini, 2007).

³“Accade che, se un aggressore non ha da temere nulla più che il potere individuale di un altro uomo, chi pianta, semina, costruisce o possiede una dimora conveniente deve, con ogni probabilità, attendersi che altri uniscano le loro forze per spossessarlo e privarlo non solo dei frutti del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà; e l’aggressore a sua volta si trova a correre lo stesso pericolo da parte di un altro. A causa di questa diffidenza reciproca, un uomo non ha modo più ragionevole di garantire la propria sicurezza che l’anticipazione, cioè, l’impadronirsi, con la forza o con l’astuzia, delle persone, di quanti più uomini può, finché non vede nessun altro potere tanto forte da costituire per lui un pericolo” (Hobbes, 2002).

Conseguentemente Hobbes, contestando vivacemente le tesi di Aristotele, degli Scolastici e di Grozio, afferma che l'uomo non è un animale socievole, ma un groviglio inestricabile di istinti e di ragioni che trovandosi nello stato naturale, o da primitivo, in una condizione di uguaglianza con i suoi simili, è libero di assecondare i suoi impulsi ed ha pari diritto rispetto agli altri di esprimere la sua potenza (Hobbes, 1974)⁴.

Ciò che gli consente di soddisfare i suoi egoistici e continui bisogni nei confronti dei suoi simili, è il potere di cui dispone grazie ai mezzi naturali che gli sono propri, costituiti in primis dalle capacità e attitudini del suo corpo e della sua mente, e perciò dai suoi mezzi strumentali, ovvero gli attrezzi che egli stesso - grazie al suo ingegno - costruisce per estendere ed ottenere, con maggiore facilità e determinazione, altro dominio e altri possessi. Il desiderio naturale ed egoistico di un'acquisizione sempre maggiore di supremazia, è causato in parte dalla vanità, considerata da Hobbes una passione che caratterizza specificamente il genere umano, e in parte dal sentimento di competizione che si instaura tra individui che vogliono conseguire gli stessi obiettivi e che, perciò, si preoccupano continuamente di allontanare esottomettere i potenziali rivali.

Ma al di là della vanità e del sentimento di competizione, ogni uomo, pressato dal suo insopprimibile istinto di sopravvivenza, si affanna alla ricerca del proprio utile (Hobbes, 1968)⁵ preoccupato di arrivare al possesso dei beni prima degli altri, una volta resosi conto che le risorse offerte dalla natura sono esigue e limitate, consapevolezza che non può non infondergli il timore di dover subire pericolose restrizioni.

Lo *ius omnium in omnia*, dunque, fa esplodere il *bellum omnium contra omnes*, la guerra di tutti contro tutti (Hobbes, 1974, p. 115)⁶. In questa condizione di rivalità esasperata e di accaparramento dei beni necessari alla sopravvivenza, in cui tutti sono nemici di tutti, nessuno può essere certo di non incorrere nel massimo dei

⁴Secondo Hobbes: "La natura ha fatto gli uomini così uguali, nella facoltà del corpo e dello spirito, che, quantunque si trovi spesso un uomo più forte o più intelligente di un altro, tuttavia in complesso la differenza tra uomo ed uomo non è tanto notevole che un uomo possa pretendere per sé un beneficio, il quale non possa pretendere un altro ugualmente". (Hobbes, 1974, cap. XIII, p. 106).

⁵"La necessità di natura induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi, e a evitare ciò che è nocivo, ma soprattutto quel terribile nemico di natura, la morte, dalla quale ci aspettiamo la perdita di ogni potere, e anche la maggiore delle sofferenze corporali al momento del trapasso", p. 59.

⁶"Poiché all'offensività reciproca della natura umana, si aggiunge un diritto di ogni uomo ad ogni cosa, per cui un uomo invade con diritto, e un altro con diritto resiste, e gli uomini perciò vivono in perpetua diffidenza, e studiano il modo di usurparsi l'un l'altro, la situazione dell'uomo in questa libertà naturale è lo stato di guerra. Infatti, la guerra non è altro che quel tempo in cui la volontà e l'intenzione di contendere con la forza vengono sufficientemente dichiarate, mediante parole o azioni; e il tempo in cui non vi è guerra, è la *pace* [...]. Infatti, ogni uomo per naturale necessità, desidera il proprio bene, al quale è contrario questo stato, in cui noi supponiamo l'esistenza di una lotta tra uomini per natura uguali". Hobbes, 1974, cap. XIII, p. 115; cfr. Zucchello, (1997).

mali, quello di perdere il “sommo bene”, cioè la vita, con una morte violenta. Per tale motivo è necessario uscire dallo stato primitivo, di natura, obbedendo proprio alle leggi naturali che indicano all’uomo, grazie alla sua ragione utilitaristica, i mezzi indispensabili per conseguire il fine ultimo dell’autoconservazione mediante l’istituzione della società, del diritto e dello Stato (Zucchetto, 1997, p. 44)⁷.

Lo Stato come opera dei signori in Nietzsche

Nella seconda metà dell’800, Friedrich Nietzsche, nell’analizzare il cosiddetto stato di natura, sostiene invece che a porre fine alla perenne conflittualità tra gli uomini sia intervenuto il più violento e potente tra gli uomini, capace di fondare uno Stato che sottometta a sé i più deboli, arrogandosi quello stesso diritto “che ancor oggi lo Stato si arroga”, dato che nessun altro diritto potrebbe impedirglielo. “Il terreno per ogni moralità può esser preparato solo quando un individuo più grande o un individuo collettivo [...] sottomette i singoli, quindi li estrae dal loro isolamento e li ordina in una associazione”(Nietzsche, 1993, p. 99).

Lo Stato è iniziato con un’impronta impressa da una macchina schiacciante e spietata che ha trasformato il tessuto comunitario con una terribile tirannia, riuscendo a impastare e rendere malleabile una materia grezza di popolo e di semibestiaper conferirle una forma. Nietzsche pare avere un pensiero concorde con quello di Kant quando sostiene che l’uscita dallo stato di natura sia per l’uomo non solo un passaggio necessario, ma soprattutto il terreno per ogni moralità. Essendo, infatti, lo stato di natura, come afferma il filosofo di Königsberg, una condizione umana provvisoria e precaria, al suo interno, nessuno è sicuro contro la violenza altrui e non possiede alcuna garanzia. La necessità di uscirne e di dar vita alla società civile - condizione in cui, viceversa, il diritto diviene diritto soggettivo perentorio - si compie, secondo Kant, per mezzo del contratto sociale, strumento con cui, comunemente, il giusnaturalismo giustifica l’istituzione dello Stato, e che egli definisce originario.

Il contratto sociale veniva interpretato dai pensatori precedenti come un evento storico accaduto realmente, o, per Rousseau, di possibile accadimento, mentre Kant afferma espressamente che esso deve essere inteso in senso puramente razionale (Cfr. Fassò, 2001, p. 280-293).

Ma che lo Stato abbia inizio con un contratto, per Nietzsche, è solo un’infantasticheriada “liquidare” poiché il dominio pubblico, per il filosofo di Röcken, è imposto e stabilito da chi comanda, da chi è signore per natura e procede

⁷Scrive Hobbes: “E poiché la condizione dell’uomo [...] è una condizione di guerra di ognuno contro un altro, nel qual caso ognuno è governato dalla propria ragione, e non c’è niente che egli possa usare [...], ne segue che in una tale condizione, ogni uomo ha diritto su ogni cosa, anche sul corpo l’un dell’altro. Perciò, fin quando dura questo diritto di natura di ogni uomo su ogni cosa, non può esservi sicurezza per nessuno - per quanto forte o saggio egli sia - di vivere per tutto il tempo, che la natura ordinariamente assegna alla vita” (Zucchetto, 1997, p. 44).

con la forza nell'opera e nei comportamenti. Dunque i signori non hanno nulla a che fare con i contratti, perché sono organizzatori nati. Colpa, responsabilità, scrupolo sono termini e atteggiamenti estranei alla loro conoscenza; la loro attività è un istintivo e naturale creare e imporre forme. Essi vengono come il destino, senza pretesto, senza ragione, senza riguardo; "esistono come esiste il fulmine, troppo terribili, troppo repentini, troppo convincenti, troppo altri per essere anche soltanto odiati"(Nietzsche, 2003)⁸.

In loro la fa da padrone quel terribile egoismo degli artisti che nell'operano certi di essere giustificati in anticipo per tutta l'eternità. Del resto, i potenti che assicurano a una comunità di proteggerla dai briganti, scrive Nietzsche nel Principio dell'equilibrio, sono in fondo individui simili ai briganti, con la soladifferenza che i potenti si procurano il loro vantaggio in modo del tutto diverso, riuscendo a imporre alla comunità regolari tributi da pagare e non più saccheggiandola(Nietzsche, 1993)⁹. È la stessa relazione che esiste tra il mercante e il pirata, che si identificano nella medesima persona per molto tempo; allorché la prima figura non è più conveniente, si mette in attola seconda, e viceversa. A ben guardare, secondo il filosofo tedesco, tuttora la morale commerciale è solo un *affinamento*, un *perfezionamento* della morale piratesca che si esprime nel desiderio di comperare al minor prezzo possibile - magari pagando solo i costi di esercizio - vendendo il più caro possibile (Ibíd., p. 22).

Nell'intento di raggiungere e conservare l'equilibrio contro i briganti, tuttavia, i deboli vedono nei potenti una buona - e forse l'unica - possibilità di sopravvivenza, mentre i potenti riconoscono nei deboli il loro guadagno e adottano nei loro confronti un atteggiamento clemente o paternalistico, perché solo se assoggettati e abituati a conservare un atteggiamento mansueto, essi riescono a mantenersi e a mantenere i loro dominatori. Ciò dà prova che la società umana consiste in un esperimento e non in un contratto, e si sviluppa nella ricerca di qualcuno che eserciti il potere, in un lungo esplorare, fatto di successi e fallimenti, e un continuo imparare e ritentare(Nietzsche, 1986, p. 225).

E benché talvolta nelle comunità civili si possano presentare condizioni dure e disumane, in confronto al pericolo costante di un *annientamento* totale sempre possibile nello stato di natura, gli uomini riescono a vivere con più serenità nella società che non al di fuori di essa. La comunità è dapprima l'organizzazione che cerca di *controbilanciare* le potenze minacciose provenienti da più parti, provando ad estendere il suo predominio su tutto, azione opportuna se riuscisse a diventare così forte da *annientare* in un solo assalto le potenze avversarie. E quando il nemico peggiore si identifica con un singolo potente malfattore, un'azione rapida di *conquista* può venire certamente *tentata*. Ma se quel nemico è un potente "capostirpe" oppure ha molto séguito, diventa improbabile che riesca un

⁸"Seconda dissertazione", p. 17.

⁹Parte seconda, "Il viandante e la sua ombra", 22. Cfr. sull'argomento, Pevereda, (2003, p. 283ss).

annientamento rapido e totale, mentre è più facile aspettarsi *unalunga e ininterrotta ostilità*: “questa però porta con sé la situazione meno desiderabile per la comunità che, a causa di essa, non ha più tempo di occuparsi con la necessaria regolarità del proprio sostentamento e vede minacciato ogni momento il frutto del proprio lavoro. La comunità preferisce quindi portare la sua forza di aggressione e difesa esattamente al livello di quella del pericoloso vicino, e fargli capire che sul piatto della sua bilancia adesso c’è pari quantità di metallo: perché non voler essere buoni amici?” (Nietzsche, 1993, p. 22).

Esiste quindi un necessario interesse del più forte a salvaguardare e tutelare il più debole poiché, sfruttandone la debolezza, può perseguire i suoi fini, e l’intento del più debole ad assoggettarsi al più forte per garantire la propria sopravvivenza, accettando l’uso di regole da lui imposte che assumono, a poco a poco, l’alone sacrale delle prescrizioni proprie del Diritto. La funzione legittimante delle regole stabilite dal diritto nelle varie epoche della storia, infatti, in un primo momento si avvale di un carattere distintivo sacrale; in seguito si serve di istituzioni adeguate e munite di una propria forza coattiva che consente alle potenze, e ai rapporti di potenza da esse stabiliti, di contare su una condizione permanente di sicurezza basata sul rispetto e sul riconoscimento altrui.

Confutando ogni spiegazione di origine giusnaturalistica, il diritto di uno Stato non può quindi, per Nietzsche, essere assoluto e indiscutibile così come pretende di sostenere la tradizione; viceversa, come si è detto, risponde alla necessità di consolidare e perpetuare i rapporti di potenza altrimenti momentanei. Pertanto esso nasce da un calcolo, dalla ricerca di un equilibrio, da un accordo tra potenze; accordo di cui, tuttavia, nel tempo si perdono le tracce. “I diritti di un individuo e di una comunità prendono origine da un’usanza, l’usanza a un accordo di una sola volta. Quella volta si fu contenti da ambedue le parti sulle conseguenze dell’accordo concluso, e in seguito troppo indolenti per rinnovarlo formalmente; il diritto quindi si consolida perché si continua a vivere come se fosse stato sempre rinnovato” (Nietzsche, 1993)¹⁰. In questo modo anche il riferimento al diritto diventa una consuetudine sacrale a cospetto della quale ci si pone come di fronte ad un’evidenza, finendo col credere di avere tra le mani un patrimonio invariabile, dalle caratteristiche quasi divine, sul quale ogni Stato per forza di cose deve continuare a costruire e organizzarsi (Ibidem).

Lo Stato di diritto e la morte dello Stato

Così, come lo Stato di diritto, nella rappresentazione kantiana, indica un’organizzazione politica definita da norme giuridiche che, per loro funzione specifica ed esclusiva, assicurano l’osservanza e la garanzia dei diritti soggettivi degli individui¹¹, anche per Nietzsche lo Stato si serve del diritto come funzione

¹⁰ *Ibid.*, Parte seconda, “Il viandante e la sua ombra”, p. 39.

¹¹ Lo Stato kantiano si contrappone allo *Stato etico*, cioè a quelle forme di Stato che si ripromettono di

legittimante, pertanto può essere chiamato “Stato di diritto”.

Tuttavia, esso non rappresenta certo un fine ma solo un mezzo temporaneo che la saggezza utilitaristica propria degli uomini consiglia di usufruire per riuscire a creare delle unità di potenza maggiori. Infatti, un ordinamento giuridico sovrano che abbia come unico obiettivo quello di combattere contro ogni lotta in genere e che non si sforzi, invece, nella lotta di complessi di potenza, sarebbe “un ordinamento dissolutore dell’uomo” (Nietzsche, 2003)¹². In realtà, per il filosofo di Röcken, ogni Stato tende all’oscuramento di milioni di cervelli di un altro Stato “per trarre da questo oscuramento il proprio vantaggio” (Nietzsche, 1993)¹³.

Nota Jaspers che, ancorché vi siano ancora numerosi aspetti da verificare nelle manifestazioni particolari dello Stato, Nietzsche non rifiuta la suasovranità intesa come limite dell’esserci umano. Sugli uomini più nobili, infatti, esso agisce sotto forma di un sentimento superiore, ed è stimato dal filosofo quando riesce a dar vita alla formazione del popolo, all’attuazione della cultura e del singolo uomo creatore. Se lo Stato, invece, si limita a consolidare e promuovere la massa e la mediocrità, se gli sta a cuore non già l’individuo “nella sua irripetibilità e insostituibilità, ma solo i superflui, in quanto sostituibili, allora Nietzsche lo ricusa perché corrompe l’uomo” (Jaspers, 1996, p. 238).

C’è quindi un doppio significato, uno positivo l’altro negativo, sia per lo Stato

portare a buon fine l’obiettivo della felicità dei cittadini o di realizzare i valori enfatizzati da una determinata ideologia, e specificamente si dovrebbe definire *Stato liberale* poiché si prefigge quale meta la garanzia delle libertà individuali. Il liberalismo di che con le teorie di Locke e Montesquieu prende corpo il Costituzionalismo che pone in primo piano la garanzia della libertà dell’individuo e la sottomissione alla legge non solo dei *destinatari* ma anche dei *detentori* del potere politico. Il diritto fissa i limiti del potere dividendolo nelle sue funzioni fondamentali (legislativa, esecutiva e giudiziaria) riconoscendo e garantendo i diritti soggettivi dei cittadini, ovvero una loro sfera di libertà garantita e protetta da adeguati strumenti giurisdizionali e la concessione da parte degli apparati governativi di *costituzioni* scritte. La prima forma di Stato costituzionale viene attuata in Inghilterra, quando Guglielmo III d’Orange, nel 1689, accetta di riconoscere, insieme alla corona, una Dichiarazione dei diritti da parte del Parlamento in cui vengono fissati i limiti del potere regio.

¹¹“Seconda dissertazione”, p.11.

¹¹ Parte ottava, “Uno sguardo allo Stato”, p. 453. Kant peraltro non è empirico, come era quello di Locke e di Montesquieu, ma è razionale: in esso la libertà, e il diritto che la garantisce e la tutela, risponde ad un’esigenza universale della ragione. È opportuno ricordare che con le teorie di Locke e Montesquieu prende corpo il Costituzionalismo che pone in primo piano la garanzia della libertà dell’individuo e la sottomissione alla legge non solo dei *destinatari* ma anche dei *detentori* del potere politico. Il diritto fissa i limiti del potere dividendolo nelle sue funzioni fondamentali (legislativa, esecutiva e giudiziaria) riconoscendo e garantendo i diritti soggettivi dei cittadini, ovvero una loro sfera di libertà garantita e protetta da adeguati strumenti giurisdizionali e la concessione da parte degli apparati governativi di *costituzioni* scritte. La prima forma di Stato costituzionale viene attuata in Inghilterra, quando Guglielmo III d’Orange, nel 1689, accetta di riconoscere, insieme alla corona, una Dichiarazione dei diritti da parte del Parlamento in cui vengono fissati i limiti del potere regio.

¹²“Seconda dissertazione”, p.11.

¹³Parte ottava, “Uno sguardo allo Stato”, p. 453.

che per il diritto, quale affermazione di una volontà che aspira a renderedurevoli, o addirittura perenni,definiti rapporti di forza. Se le norme che uno Stato emana sono destinate a tutelare l'unicità degli individui realizzando il necessario fine della società, il quale consiste nel portare alla luce, appunto, il più alto tipo di uomo; e se, così facendo, il rapporto di forza che sta alla base del diritto riesce ad imporre il dominio della parte più nobile dell'umanità, Stato e diritto assumono il significato di garanti di un ordine superiore. È tuttavia sempre latente il pericolo che i mediocri possano utilizzare tale organismi esclusivamente come uno strumento per assicurarsi il loro esserci, riducendo lo Stato all'inopportunità e il diritto ad un accumulo di leggi. Se ciò avvenisse, nascerebbe e si consoliderebbe un sentimento di sfiducia verso tutto quanto attiene al governo dello Stato, e la convinzione della sua inefficacia, e il logorio di lotte meschine e degradanti, condurrebbero molto probabilmente gli uomini, in un prossimo futuro, a prendere una decisione inedita: abolire l'idea di Stato ed eliminare la contrapposizione tra "pubblico e privato".

Saranno le società private a sostituirsi allo Stato, osserva Nietzsche, assorbendone progressivamente gli affari; "persino il residuo più forte che resterà della vecchia attività del governare (per esempio quella volta a garantire i privati dai privati) finirà per esser svolta da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e *la morte dello Stato*,la liberazione della persona privata [...] sono la conseguenza del concetto di Stato democratico; questa è la sua missione"(Nietzsche, 1993)¹⁴.

La democrazia moderna implica forse la forma storica della *decadenza dello Stato*,*mala prospettiva* che si aprirà da questo declino probabilmente non sarà del tutto infelice. Di tutte le doti umane, infatti, scrive Nietzsche, quelle più sviluppate sono l'accortezza e l'egoismo, e "selo Stato non soddisferà più le esigenze di queste forze, non subentrerà il caos, ma sullo Stato prevarrà un'invenzione più adeguata (Nietzsche, 1993)¹⁵. Ma nessuno ancora, osservail filosofo, può mostrare i semi che dovranno poi essere sparsi sulla terra sconvolta.

Dunque occorre confidare "nell'accortezza e nell'egoismo degli uomini",

¹⁴Parte Ottava, "Uno sguardo allo Stato",p. 472. Se esso avrà adempiuto al suo compito, scrive Nietzsche, "il quale, come tutto ciò che è umano, ha in sé molta ragione e molta sragione - se saranno state superate tutte le ricadute nella vecchia malattia, sarà stata aperta una nuova pagina nel libro di favole dell'umanità, nella quale si leggeranno ogni sorta di storie singolari e forse anche qualcosa di buono. - Per riassumere quanto s'è detto: l'interesse di un governo-tutore e l'interesse della religione procedono insieme, sicché, se quest'ultima comincia a venir meno, ne vien scosso anche il fondamento dello Stato. La fede in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero che circonda l'esistenza dello Stato, è di origine religiosa: se la religione scompare, lo Stato perde inevitabilmente il suo antico velo isiacco e non suscita più alcun timore reverenziale. Osservata da vicino, la sovranità popolare serve a scacciare dal campo di questi sentimenti sin l'ultimo tocco di incanto e di superstizione".

¹⁵L'umanità, peraltro, ha già visto morire molte forze organizzatrici, scrive Nietzsche, come quella della comunità di stirpe, che fu molto più potente della forza della famiglia per millenni, "e anzi già esisteva e ordinava prima che quella nascesse. Noi stessi vediamo farsi sempre più pallido e impotente l'importante concetto di diritto e di forza della famiglia, che una volta predominava ovunque giungesse la romanità". *Ibid.* Nietzsche, (1993). Cfr. sull'argomento, Vattimo(2007;1991).

perché lo Stato continui ad esistere finché non si trovi una forma di aggregazione e di governo che lo sappia sostituire, respingendo i tentativi di distruzione da parte di gente superficiale e precipitosa! (Nietzsche, 1993)¹⁶.

La pace tra gli Stati e il partito della guerra

In alcuni passi delle sue opere, Nietzsche si sofferma anche sull'idea della pace tra gli Stati. Non si pensi che lo faccia adeguandosi o sposando il pensiero pacifista, il quale vorrebbe imporre la pace con eserciti sovrachianti o promuoverla con il disarmo graduale. A queste utopie - osserva Jaspers - egli "contrappone un'altra utopia" (Jaspers, 1996, p. 239) sostenendo che probabilmente verrà un gran giorno in cui uno Stato - che si sia distinto per guerre e vittorie, dichiarerà - con un'intenzione radicalmente diversa da ogni pacifismo, un'idea eroica della pace, molto "lontana dall'idea kantiana della pace perpetua, nella quale le particolari condizioni della possibilità di pace vengono sviluppate sulla base dei principi della ragione. Ma entrambi - Kant e Nietzsche - non hanno affatto in mente le immediate possibilità di una Realpolitik, bensì chiarificano un'istanza dell'idea. Fino all'ultimo, Nietzsche non rinuncia all'idea della pace, si trattasse anche solo di una possibilità" (Ibidem). Se l'idea della pace è autentica, il filosofo tedesco non ha dubbi che questa non si possa realizzare con la forza. Egli è fermamente convinto che non sia tollerabile lottare per la pace con l'uso delle armi, e auspica un partito della pace che, al di là di ogni sentimentalismo, vieti a chiunque di fare la guerra, bandendo ogni atto di possibile impiego della forza, e auspicando un intervento dei tribunali solo per dirimere pacificamente la deflagrazione di pericolosi conflitti tra gli Stati.

"Questo partito non vuole assolutamente combattere. Poiché è onesto, esso rinuncia alla forza - non per impotenza, ma in virtù della grandezza che gli è connaturata -, è privo di ogni risentimento ed è quindi ostile alla vendetta e ai risentimenti" (Ibidem).

Nell'epoca presente, gli Stati negano le proprie intenzioni di egemonia, col rassicurante proposito che gli armamenti sono giustificati solo da motivazioni di difesa. È la cosiddetta pace armata che va così diffondendosi in ogni paese e che in concreto è da considerare un'intenzione occulta di preparazione ad ogni possibile evenienza bellicistica. Difatti, non c'è governo che manifesti l'intenzione minacciosa che gli armamenti siano disposti e allestiti per soddisfare eventuali tentativi bellicosi, come l'invasione di territori soggetti all'altrui Sovranità, sostenendo invece che le armi servono esclusivamente a scopi difensivi e chiamando in causa il patrocinio della morale che consente la legittima difesa. Ma ciò non può che significare che ciascuno Stato riservi la moralità per sé e l'immoralità per l'altro, nella persuasione che il suo omologo istituzionale sia pronto per l'aggressione e avido di conquista.

¹⁶Parte ottava, "Uno sguardo allo Stato", p. 472.

Ma lo Stato omologo nega, conformemente allo Stato che si può definire primario per comodità di linguaggio, la propria velleità di aggressione e conquista con la ripetizione del medesimo argomento, ovvero che l'armamento di un esercito serve solo per ragioni di difesa. S'insinua così inevitabilmente il sospetto che ogni Stato possa essere un impostore e un astuto terrorista, che ben volentieri *soggiogherebbe* senza combattere una vittima pacifica e inesperta. Presupponendo nel vicino cattive intenzioni e nell'*attribuirgli* l'immoralità, e riservando per sé solamente buone intenzioni, gli Stati danno vita ad un'*inumanità* cattiva quanto la guerra, poiché provocano sentimenti e azioni ostili e sono incitamento e causa di sanguinosi conflitti.

Al partito della pace, il filosofo contrappone conseguentemente un incombente partito della guerra, "che procede in un senso contrario con altrettanta inesorabile coerenza" (Ibidem), e vede proprio nella pace lo strumento di nuove guerre. La guerra finisce con l'"apparire una condizione ontologica degli Stati, e per questo pure dell'umanità; anche quando non è combattuta, costituisce il punto di vista cognitivo da cui è possibile cogliere il senso della realtà politica. A questo modo di vedere il mondo, si oppone la visione della pace, come un radicale rovesciamento di paradigma, al cui interno le relazioni tra gli uomini costruiscono o ricostruiscono ciò che la guerra può solo distruggere, valorizzano il tempo oscuro o invisibile della consolidazione, della crescita, le 'pagine bianche' che sono in realtà densamente scritte, pur senza i capitoli della catastrofe" (Palombella, 2008, pp. 411-424).

La guerra resta il carattere più importante dello *status naturae* in cui persistono ancora oggi le relazioni tra gli Stati, così come faceva notare già Kant più di due secoli fa, ovvero l'elemento peculiare di un mondo che non può fare a meno di gravitare attorno alla realtà o alla potenzialità della guerra, e che non si dà da fare quanto basta per istituire un Tribunale internazionale che regolamenti le azioni a livello planetario e dia corpo all'imperativo proprio del giusnaturalismo moderno: *exeundum e statu naturae* (Ibid., p. 411).

Parlando del partito della guerra, Nietzsche "non si nasconde la situazione-limite dell'esserci umano e non ignora in modo menzognero la realtà esistente" (Jaspers, 1996, p. 239). Sembra che il filosofo ci ponga dinanzi all'ineluttabilità psicologica delle guerre, derivante dall'inclinazione naturale dell'uomo a tornare verso ciò che è primordiale, e protendersi verso ciò che è estremo, dalla cui esperienza può uscirne più forte, sia per il bene che per il male. Il pensiero di Nietzsche, dunque, secondo Jaspers, anche in questo caso, si pone al limite, spingendosi fino alle ultime istanze e ai comportamenti terminali valutandoli in contrapposte possibilità.

L'interpretazione praxeologica di diritto e morale

In un quadro di conflittualità sempre latente tra l'esistere e il coesistere

proprio dell'uomo, può essere identificato il compito che la filosofia deve svolgere per aiutare il cammino difficile e accidentato della sua storia. Husserl sostiene che la teoreticità essenziale della filosofia non rimane fine a se stessa, ma mira ad elevare l'uomo attraverso la ragione scientifica universale, trasformando la sua umanità "in un'umanità radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se stessa assoluta"(Husserl, 1975, p. 341), ovvero recuperando qualità integralmente umane(Semerari, 1979, p. 59).

La salvezza dell'umanità non consiste nel "ripristinare" un'iniziale condizione di sicurezza, uno stato originario di beatitudine perduto e forse mai esistito, ma nel risolvere le contraddizioni in cui si è impigliato il suo cammino sul piano ontologico, gnoseologico ed etico-politico, nella consapevolezza che, sia pure con problematiche ogni giorno più complesse ed eterogenee, l'uomo realizza il proprio progetto di vita solo col superamento della chiusura nel proprio particolare e nella costante e ininterrotta aspirazione all'universale (Semerari, 1966, p. 129) (Masullo, 2012, pp. 18-58).

La sola condizione di progresso è quella in cui ogni individuo sia in grado di agire a livello morale e in conformità ad un sistema giuridico che si preoccupi di garantire e tutelare i diritti umani nella loro molteplicità (Avitabile, 2013, passim).

In senso praxeologico è possibile cogliere le due dimensioni fondamentali dell'esistere e del coesistere degli individui, non solo in ciò che le differenzia ma anche in ciò che le identifica. La soluzione del problema consiste, precisamente, nell'inquadrare il diritto che regola il coesistere e la morale che plasma l'esistere, in una prospettiva di identità e di differenza. Diritto e morale sono, secondo Capozzi, un'identità che si differenzia e una differenza che si identifica in un rapporto di correlazione per il quale si costituiscono come sistemi autonomi e interagenti del fare.

Si può definire la morale come *lex in interiore homine* o come legge non scritta della coscienza e del dovere, mentre il diritto è *lex in exterior homine* o legge scritta e prescritta che deve vincolare il comportamento dei suoi destinatari, assicurando la sua efficacia mediante la coattività.

La *lex in interiore homine*, che germoglia nell'interiorità dell'individuo come atto di coscienza o del dovere percepito come fare che si deve, è contenuto di essenza morale, e costituisce, nello stesso tempo, l'origine della *lex in exterior homine*, ovvero il fondamento del diritto come ordinamento normativo e norma ordinamentale degli Stati. Dunque la moralità deve riflettersi nella giuridicità e la giuridicità deve riflettersi sulla moralità senza che né l'una né l'altra disperdano la propria differenza o frantumino l'identità.

Ogni atto umano, come determinazione del fare nelle possibilità del comportamento, è da ricondurre universalmente, in sé, alla moralità, ma deve conservare, nel suo compimento, il per sé della specificità giuridica. La morale,

come legge non scritta della coscienza e del dovere, non sarebbe concepibile se non si appropriasse della positività del diritto come prescrizione dell'obbligo a tutela e garanzia dei fini da perseguire e delle esigenze da soddisfare per il coesistere dell'uomo nel mondo. La positività del diritto come prescrizione dell'obbligo, non sarebbe giustificabile se non implicasse un perseguimento di fini e una soddisfazione di bisogni che non fosse l'indice dell'impegno morale per l'esistere dell'uomo nel mondo (Cfr. Capozzi, 2006, p. 141ss).

Ciascuno dunque esiste e coesiste, essendo una individualità che vive singolarmente ma in relazione con il mondo delle cose, delle persone e delle istituzioni, e che si tutela contro i pericoli "della sua manomissione o, addirittura, della sua cancellazione che possono derivare proprio da quella apertura in relazione con il mondo delle cose, delle persone e delle istituzioni" (Semerari, 1995, p. 21); - pericoli di manomissione e di cancellazione oggi sempre più incombenti sul suo destino (Natoli, 2008, p. 136) (Bilotta, 2008, passim).

La sfida attuale della Mondialisation

A rendere ancora più complessa la crisi della modernità, a causa dell'accelerazione dello sviluppo tecnologico e telematico, è la sfida della cosiddetta globalizzazione, che viene affermata nelle varie lingue con i termini di globalisation, globalización, Globalisierung, assumendo nella lingua francese -probabilmente- un accento e un richiamo universale più espressivo: Mondialisation.

La condizione dell'umanità è sempre più paradossale e disordinata, rivoluzionata rispetto alle generazioni precedenti, perché trascinata e quasi travolta dalla mondialità del "pianeta-villaggio" che offre l'opportunità di spostare persone e beni da continente a continente nel giro di poche ore. Ma la Mondialisation ha la sua caratteristica più evidente nello trasferimento in tempo reale, grazie alle tecnologie delle autostrade informatiche, di una notevole mole di dati, informazioni e notizie.

Nel diventare cittadini del mondo, tuttavia, anziché scoprire le ragioni dell'unità, si fanno più acute le contraddizioni delle civiltà umane, nelle culture, nelle diversità geografiche, nei costumi di vita, nei principi religiosi e politici diversi. Contraddizioni che erano circoscritte e inoffensive quando le comunità rimanevano separate - distinte e distanti - grazie alla lontananza, non lo sono più nel pianeta-villaggio dove finiscono col ritrovarsi quotidianamente, sempre di più, gomito a gomito.

Le contraddizioni mondiali stanno assumendo una dimensione inquietante e hanno quanto mai bisogno di essere governate. Il tentativo più riuscito di costruire una comunità globale attraverso un'efficiente istituzione sovranazionale dotata di forte autorevolezza è quello dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, l'ONU, riconosciuta da tutte le nazioni e costituita a tutela della pace, giustizia, libertà e solidale progresso di benessere, basata sulla Carta dei Diritti dell'Uomo.

Ma l'autorevolezza unanimemente riconosciuta all'ONU non sempre è sufficiente a governare le contraddizioni. Le sue risoluzioni prese a maggioranza non hanno valore assoluto, quando addirittura non vengano bloccate da un diritto di veto spettante a ciascuna dello stretto numero di nazioni eitarie, quali sono i membri permanenti del Consiglio di Sicurezza. Per tale motivo l'ONU risulta essere ancora un costoso organismo di facciata, non del tutto idoneo a risolvere crisi e problemi che sorgono tra Stato e Stato o all'interno di ciascuno Stato. Lo stesso accade per i problemi generali a tutela dell'ambiente o di assistenza alle popolazioni in devastante bisogno alimentare e sanitario, oppure per la riabilitazione economica, agricola e industriale delle zone arretrate.

L'erosione dello Stato-nazione

Nell'altamodernità, come la definisce Giddens, oltre ai problemi particolari della Comunità e del Paese e Continente in cui ci si trova a vivere, si deve riuscire a fronteggiare un'ulteriore, grande insicurezza di vita. Tutti abbiamo vissuto l'esperienza di affrontare la serie infinita e per certi versi rassicurante di routine quotidiane che ci danno l'illusione che le nostre vite appaiano sicure, ma ci accorgiamo ormai, con consapevolezza e dolore, del rischio che ci circonda. Si tratta di un rischio che ha una natura e una dimensione globale, come la crescita dell'interdipendenza economica, la quale implica la probabilità che una crisi economica che si sviluppa in una parte del pianeta possa portare al tracollo del sistema economico del mondo intero (Ritzer, 2012, p. 177-179) (Cfr. Giddens, 2003; 2006) (Palombella, 2012) (Omaggio 2014, pp. 65-75).

Il fatto è che la sovranità dello Stato-nazione è stata in gran parte erosa, come osserva Baumann, ed è sempre più difficile proteggersi da fenomeni quali il terrorismo extraterritoriale o il terrorismo globalizzato, in quanto non solo le forze militari, economiche, commerciali, ma anche quelle criminali, stanno assumendo una valenza mondiale e riescono a valicare sia gli interessi locali che il potere dei singoli Paesi (Baumann, 2004a, p. 39); (Amato Mangiameli, 2004, passim). Secondo Bauman, oggi come oggi, non sarebbe più possibile assalire il Palazzo per salvare il mondo, visto che il potere non è più concentrato in un luogo preciso, ma è sparso, diffuso nell'intero globo.

Non possono esserci nemmeno più rivoluzioni -dal punto di vista tradizionale - poiché esse sono un fenomeno storico, risalente ad un tempo in cui il potere era concentrato in un luogo ben preciso. "Quando i bolscevichi hanno fatto la rivoluzione hanno preso d'assalto il Palazzo d'inverno, perché lì c'era il potere, e pensavano 'prendiamo il Palazzo e il potere sarà nostro'. I rivoluzionari francesi hanno assaltato la Bastiglia perché quello era il simbolo del potere in cui si concentravano tutte le ingiustizie, hanno assaltato Versailles e arrestato il re. C'era un 'indirizzo' del potere, un vero e proprio indirizzo: si sapeva esattamente dove si trovasse il potere. Non è più così, oggi il potere è sparso, diffuso nel globo, nel pianeta. Cosa dovrebbero fare i rivoluzionari? Quale edificio dovrebbero assalire?"

(Baumann, 2004a, p. 55-56).

E così, mentre ci illudiamo che la politica decisionale sia circoscritta al livello dello Stato-nazione, il potere si trova già oltre le frontiere nazionali. “Ciò che stiamo sperimentando è uno statalismo ereditato per inerzia dai manuali del passato, un governo che finge di tenere sotto controllo la situazione, quando ad avere in mano il potere sono i mercati finanziari, gli speculatori che muovono i capitali, spostandoli altrove, mentre la gente soffre per la mancanza di occupazione, dei mezzi di sussistenza” (Ibid, p. 54-55).

Ripensare al cosmopolitismo

Così, la Mondialisation, o “il mostro senza volto”, potrebbe rappresentare, senza che ce ne rendiamo quasi conto, *il cambiamento - da verificare se in peggio o in meglio- più importante dell'interistoria umana. È un fenomeno inedito che si realizza come un processo o con un insieme di processi a livello transplanetario, che da un lato cataloga un crescente numero di flussi multidirezionali, di individui, di oggetti, di luoghi, di informazioni sempre più liquide, dall'altro crea strutture che tendono ad arginare oppure ad accelerare questi flussi* (Ritzer, 2012, p. 374). Diventa allora indispensabile, come sostiene Yves Charke Zarka (2014), “ripensare al cosmopolitismo”, indurre le genti che popolano il pianeta alla consapevolezza che il fenomeno della globalizzazione è ormai inarrestabile, e non ci sono barriere, confini, “filo spinato”, leggi e divieti che potranno arginarlo.

Del resto, come diceva già Kant nel XVIII secolo, la sfericità della Terra determina il fatto che gli uomini non possano disperdersi isolandosi, ma che debbano infine rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere, trovando, per la legge della sopravvivenza, le capacità di farlo nel migliore dei modi (Cfr. Kant, 1985; 1974).

Roland Robertson prospetta l'avanzata del fenomeno della “glocalizzazione” in cui il globale potrebbe cominciare ad interagire con il locale dando vita, appunto, al “glocale”, che è qualcosa di completamente nuovo rispetto alle nostre tradizioni (Robertson, 1999). L'evoluzione della storia dell'umanità, sia culturalmente che dal punto di vista economico e politico-istituzionale, è pertanto sollecitata da mutamenti che si configurano nel senso di una maggiore omogeneità, sia nel senso di una progressiva eterogeneità.

La diffusione oltre i confini geografici e culturali di codici e di usanze è sempre più rapida e frequente, ma l'interazione di stimoli insieme globali e locali danno vita, contemporaneamente, a una sorta di miscela, di combinazione, di meticcio culturale. Intanto la propensione verso l'omogeneità, si associa sovente al fenomeno dell'*imperialismo culturale*, ovvero al tentativo di una particolare cultura di esercitare la sua influenza su un ampio numero di altre culture. “Ci sono diversi tipi di imperialismo culturale, inclusi quelli che sottolineano il ruolo giocato dalla cultura americana, dall'Occidente o dalle nazioni principali” (Ritzer, 2012, p. 376ss).

Secondo Huntington, un conflitto può scoppiare a causa del modo in cui l'Occidente - sebbene rispetto al passato, e specialmente nel periodo recente, sia ridotta la sua capacità di imporsi sul resto del mondo e di frenare l'immigrazione di popoli ostili - presume di essere detentore di modelli di "cultura universale" quali la Democrazia. Ma altre civiltà, soprattutto la civiltà islamica, avversano in modo totale e sempre più spesso violento tale modello, così che la risolutezza occidentale di imporlo sul resto del mondo come un emblema di "imperialismo tout-court" non può che essere destinata al fallimento. Su questo argomento, già nel 1998, tre anni prima dell'attentato alle Twin Towers, si parlava di Aree declaratorie dei Diritti dell'Uomo, veniva avvertita e riconosciuta, nonché analizzata acutamente, la massima tensione non più tra Impero d'Oriente e Impero d'Occidente, ma tra Occidente ed Islam, sensibile in tutto il Pianeta dopo la caduta del Muro di Berlino (Capozzi, 2005, pp. 417-430) (Acocella, 2010, passim).

La lenta ma inevitabile decadenza dell'Occidente, in particolar modo degli Stati Uniti, potrebbe essere prodotta anche dalla loro crescente connotazione multiculturale (Cfr. Huntington, 2000) (Baccelli, 2009). La fine della guerra fredda e il corrente scenario mondiale hanno dato origine all'ordinamento di un mondo che, da un modello differenziato su basi politico-economiche, si contraddistingue soprattutto, se non esclusivamente, per le sue importanti differenze culturali.

I diversi valori umani, culturali e religiosi, le relazioni sociali, gli usi e i costumi mettono in evidenza contrasti sempre più drastici tra le civiltà a livello mondiale con linee di rottura e di intolleranza estremamente pericolose. Huntington sostiene che, mentre l'Occidente sembra avviato sulla via del declino, così come preconizzava Nietzsche già nel XIX secolo, assumono sempre più importanza vitalità culturale ed economica società dapprima un po' in ombra, come quelle asiatiche e cinesi.

La crescita straordinaria e dinamica delle civiltà orientali si manifesta in modo quasi improvviso con un'influenza crescente di tutto l'Oriente sull'Occidente, ormai quasi incapace di imporre in modo adeguato e convincente i propri modelli di vita. Il conflitto tra la civiltà occidentale e quella islamica, subentrato alla guerra fredda tra capitalismo e comunismo, potrebbe ulteriormente complicarsi per il propagarsi infiltrante della civiltà cinese. Non è detto che non si assista, secondo Huntington, nell'immediato futuro, a scontri terribili tra l'Occidente, e quella che definisce la sua "arroganza", l'Islam e la sua "intolleranza" e la Cina con la sua "assertività" (Ritzer, 2012, p. 386-387)¹⁷.

¹⁷ Huntington distingue più di sette civiltà a livello mondiale: cinese, giapponese che, unita a quella cinese, viene definita come la civiltà del lontano Oriente; induista, islamica, cristiano ortodossa, che ha la sua sede principale in Russia; occidentale o più precisamente dell'Europa occidentale, nordamericana. Insieme a queste vengono schierate anche l'Australia, la Nuova Zelanda, l'America Latina e l'Africa.

La spinta totalizzante della Mondialisation

In uno scacchiere mondiale che presentatale allarmante criticità, la culturaproprià di ogni territorio - pur arrivando a convivere, per forza di cose, con i flussi migratori che si spingono sempre più dal Sud e dall'Est del mondo verso il Nord e l'Ovest del mondo - rimarrà fundamentalmente chiusa in se stessa. La Terrasarà allora descrivibile, in una versione metaforica e minacciosa, come un mosaico di culture, o come un tavolo da biliardo in cui le palle, che rappresentano le culture mondiali, rimbalzeranno le une sulle altre con il rischio di collisioni potenzialmente catastrofiche.

Sarebbero due gravissimi episodi a confermare l'attendibilità di questa teoria inquietante: l'attacco terroristico dell'11 settembre a New York e la guerra successiva, prima in Afghanistan e poi in Iraq, ma anche il crescente multiculturalismo presente sia negli Stati Uniti, dove vi è un incremento di cittadini d'origine ispanica, sia nelle nazioni dell'Europa occidentale, dove sono sempre più numerosi i gruppi di origine e cultura musulmana. L'arrivo di musulmani in Europa aumentadifferenze e avversioni drastiche, difficili da superare tra le popolazioni di maggioranza e quelle di minoranza, oggidrasticamente esasperate dai gravissimi atti di terrore e di morte perpetrati dall'ISIS.

Arendere ancora più complesso il quadro della condizione globale, al mondo dell'alta modernità, generalmente disincantato rispetto alla schiettezza del mondo primitivo, si è sostituito il mondo della simulazione, chesarà sempre più dominato dai luoghi del "cyberspazio". Ciò che è vero verrà soppiantato da ciò che è virtuale con simulazioni straordinarie, ma pervasive (Ritzer, 2012, p. 353-354)¹⁸.

Baudrillard, che ritienegli Stati Uniti all'avanguardia di questo sviluppo, è convinto che, essendo questa Istituzione americana un esempio per tutti gli altri Paesi, verranno seguiti a ruota in un campo controllato dall'immaginario anziché dal reale, generando e accrescendo una sorta di illusione collettiva che potrebbe solo aiutare a sopravvivere, in un'epoca in cui l'esclusione costituisce una delle principali paure psicologiche (Baumann, 2004b, p. 34).

Ma sarà sempre più difficoltoso riuscire a trovare la stella polare, un punto di riferimento fisso necessario per mantenere salda la rotta del mondo. La fine di

¹⁸Specie negli Stati Uniti, nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, "la produzione è dapprima cresciuta e poi ha iniziato a declinare (per quanto riguarda l'acciaio, i pneumatici e, più recentemente, le automobili). Sulle sue ceneri è sorta invece una società sempre più dominata dal consumo (basti pensare alla nascita dell'idea di 'shopping'), in inglese *consumption*, e dai consumatori, i *consumer*. Tuttavia, nel tardo 20° e agli albori del 21° secolo siamo entrati in una nuova era in cui è diventata preminente la 'prosumption' al posto della produzione (*production*) e del consumo (*consumption*). Il termine *prosumption* deriva dalla fusione di *production* ('pro') con *consumption* ('sumption'), cioè, sempre più spesso produciamo e consumiamo più o meno contemporaneamente. Inoltre, giungiamo a realizzare che non solo è sempre più probabile essere *prosumers*, ma addirittura che, di fondo, gli individui lo sono *sempre stati*" (Cfr. Ritzer, 2012, p. 347-350; pp. 362-364).

confini certi è già avvenuta, causata da una serie di mutamenti tecnologici apparsi nel settore dei trasporti, della comunicazione e delle telecomunicazioni, e nella rete computerizzata. Questi cambiamenti, secondo Virilio, hanno prodotto mutamenti fondamentali nelle disposizioni spaziali provocando la rottura della tradizionale dimensione fisica. La tematica del tempo è divenuta più importante di quella dello spazio nel mondo dell'alta modernità: l'aumento della velocità delle tecnologie più avanzate, sia che siano inserite nei nostri apparecchi televisivi o che siano collegate ai nostri Personalcomputer, contribuisce ad accorciare sempre più le distanze spaziali. Il cambiamento della società potrebbe suscitare variazioni anche nella natura della guerra per la crescente velocità delle innovazioni tecnologiche. “

La velocità porta con sé, in tutti gli ambiti, l'azzeramento del tempo dedicato alla riflessione e la conseguente rapidità con cui, invece, gli armamenti possono essere dispiegati. Ciò rende impossibile agli ufficiali militari la riflessione sulle proprie azioni; il lancio di missili nemici, per esempio, porta automaticamente al lancio di razzi di rappresaglia dando il via ad una guerra completamente involontaria che trova a sua disposizione un'interfaccia istantanea mediata dagli schermi dei computer e della televisione” (Cfr. Baudrillard, (1999; 2008; 2009)¹⁹.

La “guerra pura” diventa così un'ulteriore temibile eventualità della realtà contemporanea.

La spinta evolutiva e totalizzante della Mondialisation diviene allora paragonabile alla spinta di un autotreno che inesorabilmente spinge in avanti l'umanità schiacciando qualsiasi cosa si trovi sul suo passaggio, come un camion a rimorchio dal tonnellaggio smisurato che cominci la sua corsa in un'affollata strada di città. La macchina imponente, a causa della sua mole e della sua potenza, sebbene possa apportare memorabili novità positive, è probabile che finisca con il travolgere ogni cosa o che prenda una strada sbagliata per l'eccessiva velocità, e, anziché proseguire il suo cammino, rischi di distruggere e trascinare tutto e tutti nella completa rovina²⁰.

¹⁹Sebbene Paul Virilio (1994; 2005) sia meno conosciuto di Baudrillard, le sue riflessioni sono molto originali e meritano di essere analizzate per la loro singolarità. “Il termine più adatto per descrivere il suo lavoro è *dromologia* (un concetto derivante dal suffisso *drome*, che si riferisce alla corsa a piedi o in automobile) ed è legato all'interesse centrale di questo autore per la velocità”. (Ritzer, 2012, p. 362-364).

²⁰Alcune invenzioni umane degne di nota che, tuttavia, “poi si rivelano disastrose includono la tecnologia nucleare (le centrali per la produzione di energia) e la ricerca genetica: la creatività umana appare costantemente in controllo di questi suoi prodotti, ma, come molti esempi di cronaca hanno avuto modo di dimostrare, questo controllo è debole e c'è sempre la possibilità di veri e propri disastri, come la fusione del nucleo del reattore (come successo a Chernobyl, parzialmente a Fukushima), o la distribuzione incontrollata di mutazioni genetiche che minacciano il futuro della umanità”. (Ritzer, 2012, p. 175-176). Per un approfondimento di queste interessanti tematiche (cfr. Stones, 2005, pp. 321-327) (Bryant e Jary, 2000, p. 670-695) (Mestrovic, 1998), che è un'opera interessante per le sue critiche rivolte alle tesi di Giddens, sebbene siano sviluppate ai limiti dell'oltraggio.

La grande opportunità della società frammentata

Secondo Baumann, il mondo attuale è contraddistinto soprattutto dalla maniera in cui i singoli individui godono di una piena e ampia possibilità di scelta sotto il profilo morale, essendo stato via via smantellato, come sostiene Nietzsche, il Codice etico dominante dell'era moderna, e non sussistendo altro Codice idoneo che serva da guida e sostituisca quello perduto. La sfida più complessa del mondo postmoderno, afferma Baumann, è allora quella di riuscire a vivere moralmente in assenza di un codice morale generalmente riconosciuto e in presenza di una molteplice quantità di morali eterogenee che, convivendo, hanno diritto ad uguale considerazione ed uguale dignità. "Viviamo tutti in una società frammentata, ma i frammenti al suo interno non sono irrimediabilmente divisi e definiti, bensì fluidi ed effimeri. I frammenti si modificano all'interno della società. Per questo motivo, è naturale che le persone non sappiano quale sia il modo corretto di procedere e provino ora questa, ora quella strada. Sperimentando" (Baumann, 2004b, p. 39-40).

Di conseguenza, sperimentando - si potrebbe aggiungere alla cieca - l'umanità sarebbe destinata ad una vita di ambiguità morale con il coinvolgimento di ambiguità giuridiche che diverrebbero irresolubili e che aprirebbero la strada ad un totale disfacimento. Ma benché la legge morale e, conseguentemente, la legge giuridica, si possano così osservare come trasgredire, in una modalità che impegna la responsabilità degli esseri viventi razionali, si può confidare che all'origine l'uomo sia sorretto da un Codice etico che si rinnova col mutare delle sue esigenze nel tempo (Rensi, 2010) (Capozzi, 2010, p. 151-180).

L'essere proprio dell'uomo allora divergerebbe dalla sua apparenza, in cui sembra che gli individui si particolarizzino sempre più e irrimediabilmente nelle proprie singole moralità, che è un modo improprio per designare e giustificare l'egoismo con cui ognuno in realtà si chiude in se stesso e non ascolta le ragioni degli altri nella gestione degli interessi, delle posizioni sociali e dei beni.

Il Codice etico rimarrebbe comunque la speranza che mai si spegne dell'umanità, perché artefice di modelli esistenziali che propongono e rendono vincente la regola del Recte vivere et abesse a delictis dall'interno dell'individuo, suscettibile di un rinvio ad un noto aforisma kantiano, anche se da questo autonomo. "Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente sopporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza" (Kant, 1974, p. 197-198).

Referencias bibliográficas

Acocella, Giuseppe (2010). **Etica, diritto, democrazia. La grande**

trasformazione. Il Mulino. Italia.

Avitabile, Luisa (2013). **Modernità e pensiero giuridico. Persona sistema.** Giappichelli. Italia.

Amato Mangiameli, Agata (2004). **Stati post-moderni e diritto dei popoli.** Giappichelli. Italia.

Baccelli, Luca (2009). **I diritti dei popoli. Universalismo e differenze cultural.** Laterza. Italia.

Ballarini, Adriano (2007). **Il teorema di Hobbes. Interpretazione del diritto moderno.** Giappichelli. Italia.

Baudrillard, Jean (2009). **La scomparsa della realtà.** Fausto Lupetti Editore. Italia.

Baudrillard, Jean (2008). **L'agonia del potere.** Mimesis. Italia.

Baudrillard, Jean (1999). **Cyberfilosofie. Fantascienza, antropologia e nuove tecnologie.** Mimesis. Italia.

Baumann, Zygmunt (2004a). **Il buio del postmoderno.** Aliberti Editore. Italia.

Baumann, Zygmunt (2004b). **Communitas. Uguali e diversi nella società liquida.** A cura di C. Bordoni, Aliberti editore. Italia.

Bilotta, Bruno Maria (2008). **Forme di giustizia tra mutamento e conflitto sociale,** Giuffrè. Italia.

Bryant, Christopher Gordon Alastair e Jary, David (2000). "Anthony Giddens", in: Ritzer, George (a cura di) (2000). **The Blackwell Companion to Major Social Theorists,** MA, Blackwell, England and Malden, Inghilterra.

Capozzi, Gino (2010). **La ragione giuridica nei sistemi del fare.** Semeja. Italia.

Capozzi, Gino (2006). **Diritto e morale come leggi del fare,** Satura. Italia.

Capozzi, Gino (2005). **Forze, leggi e poteri.** Satura. Italia.

Fassò, Guido (2001). **Storia della filosofia del diritto.** Vol. II, "L'età moderna", ed. a cura di C. Faralli, Laterza. Italia.

Fuller, Lon Luvois (1986). **La moralità del diritto,** a cura di A. Dal Brollo,

La visione moderna del diritto e dello Stato da Hobbes e Nietzsche alla sfida della mondialisation.

Giuffrè. Italia.

Giddens, Anthony (2003). **Cogliere l'occasione. Le sfide di un mondo che cambia.** Carocci. Italia.

Giddens, Anthony (2006). **Fondamenti di sociologia.** Il Mulino. Italia.

Guicciardini, Francesco (1988). **La Storia d'Italia.** Introd. di Emilio Pasquini, Presentazione e note di Ettore Mazzali (Ed. or., **La Historia d'Italia**, Firenze 1561). 3 voll. Italia.

Hart, Herbert (1965). **Il concetto di diritto.** Introduzione e trad. it. di M.A. (Ed. or. **The Concept of Law**, Clarendon Press, Oxford 1961). Cattaneo, Einaudi. Italia.

Hobbes, Thomas (2002). **Leviatano.** Trad. it. a cura di T. Magri, cap. XVII, (Ed. or., **Leviathan**, Andrew Crook, London 1651). Editori Riuniti. Italia.

Hobbes, Thomas (1976). **Leviatano.** Trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, (Ed. or., **Leviathan, Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil**, London 1886, p. 110) . Italia.

Hobbes, Thomas (1974). **Leviatano.** Biblioteca filosofica Laterza. Italia.

Hobbes, Thomas (1968). **Elementi di legge naturale e politica.** A cura di A. Pacchi, La Nuova Italia. Italia.

Hume, David (1739-1740). **Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects**, vol. III, parte 2, **Of Justice and Injustice**, Thomas Longman, Londra 1739/40, tratto da Digireads.com Publishing, Londres.

Hume, David (1947). **Dialoghi sulla religione naturale.** A cura di M. Dal Pra, Bocca. Italia.

Husserl, Edmund (1975). **La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.** Trad. it. di E. Filippini, (Ed. or., **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**, M. Nijhoff, Haag 1954). Il Saggiatore. Italia.

Huntington, Samuel Philips. (2000). **Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale.** Trad. it. di S. Minucci, Garzanti. Italia.

Jaspers, Karl (1996). **Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo**

filosofare. Trad. it. a cura di L. Rustichelli, (Ed. or., **Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens**, Berlin-New York 1974). Mursia. Italia.

Kant, Immanuel (1985). **Per pace perpetua. Un progetto filosofico.** A cura di Nicolao Merker, introduzione di Norberto Bobbio, Editori Riuniti. Italia.

Kant, Immanuel (1974). **Critica della ragion pratica.** Laterza. Italia.

Machiavelli, Niccolò (2013). **Il Principe.** Introduzione di N. Borsellino, a cura di A. Capata, (Ed. or., **Il Principe. Al Magnifico Lorenzo di Piero De Medici**, Firenze 1532). Newton Compton. Italia.

Masullo, Aldo (2012). “Insicurezza e responsabilità. Giuseppe Semerari e il paradosso della filosofia”, in: Semerari, Giuseppe (a cura di) (2012). **La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore.** Guerini e Associati. Italia.

Mestrovic, Stjepan (1998). **Anthony Giddens: The Last Modernist.** Routledge, London and USA.

Natoli, Salvatore (2008). “To deinotaton. Strategie di salvezza di fronte all'imponderabile”, in: Semerari, Giuseppe (a cura di) (2008). **La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore.** Guerini e Associati. Italia.

Nietzsche, Friedrich (2003). “Genealogia della morale”, in: **Opere filosofiche di F.W. Nietzsche**, a cura di S. Giannetta, collezione fondata da N. Abbagnano, diretta da T. Gregory, vol. II, Utet. Italia.

Nietzsche, Friedrich (1993). “Umano, troppo umano I”, in: **Opere 1870-1881**, Introduzione di F. Desideri, Newton Compton. Italia.

Nietzsche, Friedrich (1986). **Così parlò Zarathustra.** Trad. it. A.M. Carpi, Gruppo Ed. Fabbri, Bompiani. Italia.

Omaggio, Vincenzo (2014). “Il rule of law e la legalità globale”, **Rivista di filosofia del diritto.** Vol. 1, Italia.

Palombella, Gianluigi (2012). **È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo.** Il Mulino. Italia.

Palombella, Gianluigi (2008). “Da dove pensare la guerra?”, in: Ferrari, Vincenzo (a cura di) (2008). **Filosofia giuridica della guerra e della pace**,

Franco Angeli. Italia.

Pevereda, Stefano (2003). **Nietzsche e il naufragio della verità: critica nichilismo e volontà di potenza**, Mimesis. Italia.

Pomarici, Ulderico (2015). “Crisi e conflitti nella democrazia contemporanea. “Variazioni” sui beni comuni”, **Rivista di filosofia del diritto**, Volumen 1. Italia. (Pp. 171-195).

Ritzer, George (2012). **Teoria sociologica. Radici classiche e sfide contemporanee**. Apogeo. Italia.

Rensi, Giuseppe (2010). **Il Genio etico e altri saggi**. Laterza. Italia.

Robertson, Roland (1999). **Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale**. Asterios. Italia.

Semerari, Giuseppe (1995). “L’idea di persona nella fenomenologia di Husserl”, **Paradigmi. Rivista di critica filosofica**, Gennaio-April, Anno XIII, n. 37, Italia. (Pp. 19-35).

Semerari, Giuseppe (1979). **Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini**. Bertani Editore. Italia.

Semerari, Giuseppe (1966). **Responsabilità e comunità umana. Ricerche etiche**, Lacaita. Italia.

Stones, Rob (2005). “Anthony Giddens”, in: Ritzer, G (a cura di) (2005). **The Encyclopedia of Social Theory**, 2 voll., CA, Sage, Thousand Oaks. USA.

Vattimo, Gianni (2007). **Introduzione a Nietzsche**, Editori Laterza. Italia.

Vattimo, Gianni (1991). **La fine della modernità**, Garzanti. Italia.

Virilio, Paul (1994). **La deriva di un continente. Conflitti e territorio nella modernità**. Mimesis. Italia.

Virilio, Paul (2005). **L’orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia**. Costa & Nolan. Italia.

Zarka, Yves Chrales (2014). **Refonder le cosmopolitisme**. PUF. Francia.

Zucchello, Dario (1997). **La filosofia di Hobbes**, Polaris. Italia.