

Ernesto Calogero Sferrazza Papa

Identità, differenza e conflitto nel pensiero

*di Martin Heidegger, Carl Schmitt e Massimo Cacciari**

ABSTRACT: *This article aims at interpreting the logical and metaphysical categories of identity and otherness as political constructs. I will start with a discussion of Fichte's identity principle, then I will proceed to explore Massimo Cacciari's interpretation, by showing the inherently discursive character of the aforementioned principle. I will then analyze the political meaning of the conceptual couple identity-otherness through the reflections of Martin Heidegger and Carl Schmitt. The political ontology proposed by these authors serves as a theoretical framework for the revision of some fundamental categories of the contemporary politico-philosophical debate. Within this conceptual framework, which must be embedded in the global space we live in, the concepts of 'enemy' and 'conflict' take on a major role, both from a political and strategic viewpoint.*

KEYWORDS: *Massimo Cacciari, Carl Schmitt, Martin Heidegger, identity, enemy.*

Introduzione

La riflessione intorno alla coppia concettuale identità-alterità attraversa, come una specie di *fil rouge*, l'intera storia della filosofia. Dal *Sofista* di Platone¹ alla

* Ogni parola, se non è utilizzata semplicemente come l'ingrediente necessario di un mero esercizio accademico, deve trovare il suo senso fuori di sé; deve, insomma, letteralmente provenire da un fuori. Queste parole sono dedicate a Benedetta perché, in un modo o nell'altro, è da lei che provengono.

1 Non è questa la sede adeguata per discutere il problema del rapporto fra identità e differenza in Platone. Tuttavia è necessario notare come la fondamentale questione platonica dell'unità nella molteplicità abbia attraversato l'intera storia della filosofia. L'idea del mantenersi dell'identità nella differenza non si esprime nei dialoghi platonici solamente nelle sue implicazioni logiche, ma abbraccia anche le forme della politica e dell'etica. Il principio parmenideo per cui l'essere è e il non essere non è significa, se svolto, che solamente l'identità fra il pensare e l'essere è, mentre la differenza risulta allo stesso impensabile e indicibile. La reazione di Platone alla tesi parmenidea consiste nell'affermare l'apparente paradosso per cui anche ciò che non è, in un certo senso, è (cfr. *Sofista*, 241 d 6). Questo significa, come afferma Werner Beierwaltes in un importante studio, "sciogliere l'identità immobile dell'essere con se stesso e rendere l'essere dialettico in se stesso" (W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980; tr. it di S. Saini, *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 46). L'idea in Platone è definita come identica a se stessa in quanto esclude ogni altra idea: l'essere,

Metafisica di Aristotele, il pensiero antico ha posto le basi per la discussione logica e metafisica a venire sul problema dell'identità. Già Parmenide, come ci informa Heidegger, ha riflettuto sulla categoria dello Stesso, pensandola come identità della differenza di pensiero ed essere: "ai primordi del pensiero, molto prima che si pervenisse a un principio di identità, parla l'identità stessa, e precisamente in un detto che stabilisce: pensiero ed essere coappartengono nello Stesso e in base allo Stesso"². La filosofia, poi, prenderà le strade più diverse, che risulteranno per certi versi quasi 'antagoniste', vere e proprie scelte di campo; ma che sia un esponente qualunque del cosiddetto idealismo tedesco, o il Frege di *Über Sinn und Bedeutung*, o ancora il Quine del motto filosofico *no entity without identity*, non è possibile immaginare una storia della filosofia occidentale che non venga solcata e segnata dalla riflessione sull'identità e sull'alterità. Tuttavia, tale riflessione non si limita al piano logico o a quello metafisico. Identità e alterità, infatti, sono categorie che imperversano nel dibattito politico e culturale. È davvero possibile immaginare un qualsiasi discorso politico che non tocchi il tema dell'identico e dell'altro, ovvero, per utilizzare altri termini, dell'uguale e del diverso? Il florilegio di dibattiti sul multiculturalismo, sul pluralismo, sul relativismo, rappresenta allo stesso tempo la cartina di tornasole del XX secolo e lo specchio della filosofia del Novecento, costantemente impegnata in una vigorosa riflessione intorno alla coppia concettuale identità-alterità. I nomi celebri di Ricoeur, di Levinas, di Buber, di Derrida, e le loro relative prestazioni, vanno letti a partire dall'*humus* culturale nel quale si sono sviluppate. Ovviamente, a ciò bisogna aggiungere l'impatto che l'economia di mercato e le politiche internazionali a essa correlate hanno avuto, in maniera mediata ma significativa, sulla riflessione filosofica. Lo sradicamento territoriale che segna la nostra epoca, la perdita dei confini, la messa in crisi della forma-stato e delle mitologie della sicurezza³ che ne costituiscono la narrazione più diffusa – almeno da Hobbes in poi – rappresentano la condizione di possibilità dell'attuale assetto geo-economico. Ma, oltre a ciò, esse hanno riproposto, in chiave postmoderna, l'atavico problema della paura dell'altro. Intrinsecamente pa-

quindi, si costituisce attraverso la mediazione del non essere. Per Platone quindi "il non essere di un ente è la differenza di questo da ciò che è altro, a sua volta differente da esso stesso" (ivi, p. 48). Questa mediazione fra gli estremi diverrà il cardine dello sviluppo del pensiero platonico, che sfocerà nel cosiddetto neoplatonismo. Plotino svilupperà l'idea dell'Uno come identità assoluta e allo stesso tempo come differenza assoluta, in quanto in esso vengono tolte tutte le determinazioni che caratterizzano l'identità dei molti, ovvero di ciò-che-uno-non-è. Una declinazione particolarmente originale alla dottrina platonica si avrà con Proclo, che interpreterà l'Uno come precedente rispetto all'alterità e alla differenza, favorendo la definizione che Cusano darà nel *De Genesi* di Dio come *idem absolutum*. La riflessione di matrice platonica e neoplatonica assumerà un'importanza fondamentale soprattutto nell'idealismo tedesco, a partire dal Bruno di Schelling sino alla ripresa hegeliana di Proclo (Cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972; tr. it. di E. Marmioli, *Platonismo e idealismo*, Bologna, il Mulino, 1987).

² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta – J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1957; tr. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, p. 33.

³ Cfr. A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Milano, Mondadori, 2005.

tologico, il nostro tempo è stato giustamente definito immunologico: terrorizzato dal contagio, vi è chi ha riesumato, a distanza di secoli, argomenti sull'altro e sul diverso che speravamo dimenticati. Se la filosofia ha ancora un senso e un compito, questo è precisamente fornire adeguati anticorpi per respingere l'avanzata di nuovi razzismi, magari edulcorati (sempre più spesso si parla di razzismo culturale), ma forse, proprio per questo, ancora più pericolosi. Certo, senza cadere nella facile trappola intellettuale, tipica di numerosi circuiti dei cosiddetti *critical thinkers*, di un vuoto irenismo e di un illogico pacifismo. Il punto filosofico da sviluppare è, invece, precisamente la tensione fra il riconoscimento della necessità del bipolo identità-alterità e il rifiuto di una unilaterale prospettiva immunologica.

Vorrei avanzare una tesi: credo che identità e alterità non possano essere affrontate di volta in volta sul versante metafisico, politico, culturale etc. Sono, piuttosto, concetti e categorie con le quali inquadrano la *Welt*; si sottraggono a rigide partizioni disciplinari che trovano probabilmente spazio negli ambienti accademici, ma che non appartengono al mondo che abitiamo. Ritengo, invece, che la visione politica che abbiamo dell'identità e dell'alterità non sia altro che lo sviluppo di una precisa concezione metafisica delle stesse. Quella che dobbiamo provare a costruire, e in vista della quale queste pagine vorrebbero essere un piccolissimo contributo, è una ontologia politica. Nella prospettiva che intendo sviluppare identità e alterità non sono categorie ontologiche e/o categorie politiche, quanto piuttosto una coppia concettuale che definisce la prospettiva e la possibilità di una ontologia politica.

Principio di identità

Il principio di identità $A=A$ afferma che ogni cosa è uguale a se stessa. In realtà sottolineiamo sin da subito come l'identità non si sviluppi logicamente a partire da questa semplice, e apparentemente pacifica, uguaglianza, né le possa essere presupposta. Certamente, da un punto di vista puramente logico, la semplice constatazione dell'uguaglianza di A_1 e A_2 può senza dubbio risultare soddisfacente. Ma se vogliamo provare a pensare in maniera radicale le categorie logiche e metafisiche in termini politici, allora il principio che fonda a tutti gli effetti il pensiero occidentale deve essere ulteriormente sviluppato. Non possiamo, infatti, farci lusingare dalla tentazione di presupporre semplicemente il termine A di cui poniamo l'uguaglianza. Dobbiamo piuttosto riconoscere che $A=A$ nasconde uno svolgimento discorsivo, l'assunzione di una ipotesi: se A è, allora è A . In altri termini, il principio di identità ci permette di postulare l'esistenza di un ente che, nel caso esistesse, allora esisterebbe con le caratteristiche di quell'ente e non di un altro. Affermare $A=A$ equivale a dire che se A esiste, esiste come A in quanto non esiste come non- A . L'identità di A insomma si produce discorsivamente, mediante lo svolgimento di una ipotesi, piuttosto che darsi in maniera immediata. La mediazione del linguaggio permette di riconoscere che A è identico a se stesso in quanto diverso da ciò che non è A , da B . $A=A$ non solo implica coerentemente B , ma la negazione intesa come differenza (B è differente da A in quanto $B=\text{non-}A$), come essere-altro di A ,

è contenuta nel termine stesso dell'uguaglianza. Se è vero che la logica pre-esiste alla sua spiegazione, è altrettanto vero che solo l'evento del linguaggio è in grado di svolgere ed esibire le conseguenze dei principi logici.

L'identità è, insomma, segnata dalla differenza. Essa non è una categoria data, ma un processo che è espresso dalla sua predicazione: l'identità si produce nel momento in cui viene detta, nel momento in cui il linguaggio interviene per svolgere l'uguaglianza $A=A$, riconoscendo A in quanto separato da B . Questa separazione però, mentre definisce l'identità e l'alterità dei termini dell'uguaglianza (esplicito: A ; implicito: B) mediante uno svolgimento discorsivo reso possibile dal linguaggio, allo stesso tempo rappresenta il grado massimo di relazione. Qui separazione e differenza significano contatto e dipendenza. Questo significa che se il principio di identità $A=A$ si costruisce intorno al non detto B , allora l'identità può definirsi unicamente a partire dall'alterità.

Cacciari interprete di Fichte: dire l'identità

Che il principio di identità si basi fundamentalmente intorno al suo esser-detto, ovvero alla sua caratterizzazione linguistica, è evidente nella lettura che Massimo Cacciari ha fornito di Fichte. Nella dottrina fichtiana la possibilità di una filosofia come scienza coincide con la sua costituzione nella forma di sistema. Ogni vera filosofia è sistematica, nel senso che ogni proposizione si collega a tutte le altre proposizioni del sistema, e l'intero sistema di relazioni fra queste ultime si fonda sulla verità dell'enunciato fondatore. Infatti se la verità di ogni proposizione della scienza si basasse solamente sul collegamento, intrinseco o estrinseco, con le altre proposizioni, allora non sarebbe possibile stabilire la fondatezza del sistema stesso, in quanto si avrebbe un regresso all'infinito che inficerebbe la totalità del sistema. Tutta la filosofia di Fichte è volta a dimostrare l'includibilità della proposizione fondante. La sua prima opera teoreticamente fondamentale, una serie di appunti scritti per lezioni private tenute nella sua dimora di Zurigo nel 1794, e poi divenutigli indispensabili ("io ne ho bisogno" afferma Fichte nella prefazione alla seconda edizione del libretto), è *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. "La filosofia è una scienza. [...] Ogni scienza ha forma sistematica; tutte le sue proposizioni si riconnettono ad un unico principio e in questo si unificano in un sol tutto"⁴. Le singole proposizioni di una scienza non sono immediatamente scientifiche, bensì lo divengono in relazione alla totalità del sistema. Tuttavia, ogni proposizione deve essere vera e assolutamente certa: deve, cioè, contenere la verità che esprime ed enuncia. In caso contrario la compagine costituita dalle varie proposizioni non potrebbe essere assolutamente certa, ben fondata e al riparo dagli errori della finta filosofia. La totalità che costituisce la filosofia come sistema non può assumere la sua certezza solamente dall'insieme

4 J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar, Industrie-Comptoirs, 1794; tr. it. di A. Tilgher, *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia*, Bari, Laterza, 1971², p. 13.

delle sue parti, così come un'equazione che dia il risultato corretto ma ottenuto attraverso l'annullarsi di errori opposti non può dirsi ben risolta. Ogni singola termine di questa particolare equazione dovrà avere in sé quella verità che saldamente la configura nella sua certezza. Ma se questa certezza non è derivabile dalla compagine del sistema, allora essa dovrà essere parte costitutiva della proposizione; l'impossibilità del regresso all'infinito, che se ammesso porterebbe allo schellinghiano "dilacerarsi della ragione", presuppone il fondamento che Fichte va ricercando, ovvero quella proposizione che, sola, è assolutamente certa e trasmette la sua certezza ad ogni singola proposizione del sistema che da essa deriva. Essa è il basamento dell'edificio della scienza, ovvero la possibilità della scienza in generale.

La questione proposta è perciò questa: come sono possibili contenuto e forma di una scienza in genere, cioè, com'è possibile la scienza stessa? Prima ancora della ricerca non si può decidere se sarà possibile rispondere a quella domanda, cioè se tutto il nostro sapere abbia un saldo fondamento conoscibile o se esso, per quanto intimamente possano essere concatenate fra loro le sue singole parti, tuttavia alla fine riposi, almeno per noi, sul nulla. Ma se il nostro sapere ha per noi un fondamento, allora a quella domanda deve potersi rispondere e deve esserci una scienza nella quale essa riceve una risposta; se c'è tale scienza, allora il nostro sapere ha un fondamento conoscibile⁵.

Questa scienza che rassicura, che fonda il fondamento del sapere umano, fonderà anche tutte le scienze particolari, che si configureranno come certe solo nella loro dipendenza dalla sua assoluta certezza; questa scienza è la filosofia, intesa come dottrina della scienza, ovvero come "la scienza di una scienza in generale"⁶. Ogni scienza si basa su principi, ed essi 'producono' proposizioni scientifiche. Anche la dottrina della scienza – Fichte avrebbe potuto titolare la sua opera semplicemente *Filosofia* – è una scienza, e come ogni scienza anch'essa ha i suoi principi. Ma se essa è scienza fondatrice della possibilità delle altre scienze, allora da dove deriverà la certezza dei suoi principi? Dove andranno a cercare il loro fondamento i principi, se il concetto di principio contiene in sé l'idea dell'origine di tutto? Fichte indaga la possibilità di un fondamento che non abbia fondamento, che si auto-fondi, che derivi la sua certezza solamente dalla sua auto-evidenza. Assolutamente indimostrabile dunque sarà questo principio, *Satz* del sapere, "certo perché è certo"⁷. I meno addestrati alla disciplina filosofica penseranno a un principio logico, come insegna il pensiero occidentale sin dalle sue origini. Ma la logica stessa è sottomessa alla dottrina della scienza, ne è la formalizzazione, astrazione del contenuto dalla proposizione fondante. Essa è condizionata dalla dottrina della scienza, è un parto dello spirito umano, e non contiene quella necessità che fa di essa la scienza di una scienza in generale. Un 'ipotetico' principio logico sarebbe puramente tautologico: $A=A$ si configurerebbe come una proposizione condizionale del tipo *se pongo A, pongo A; se A è, A è*, ma il contenuto sul quale questa proposizione si applicherebbe non è dato dalla logica, ma dalla filosofia, ossia dalla

5 Ivi, p. 18.

6 Ivi, p. 19.

7 Ivi, p. 22.

dottrina della scienza. I *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* rappresentano la ricerca di Fichte di questo campo di applicazione, dove originariamente vale la proposizione $A=A$, ossia il soggetto assoluto.

“È nostra intenzione indagare l'assolutamente primo, in tutto e per tutto incondizionato principio fondamentale di ogni sapere umano. Se questo principio fondamentale deve essere assolutamente primo, non può essere né dimostrato né determinato”⁸: Fichte apre così il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, vero spartiacque per la filosofia, porta di ingresso per il successivo idealismo tedesco e autentico parricidio del ‘saggio’ di Königsberg. Il principio fondamentale (*Grundsatz*) non può che essere una proposizione indimostrabile, auto-evidente e assolutamente certa: $A=A$; *Tathandlung*, azione-in-atto. Il principio fondamentale è ciò che deve poter fondare l'edificio del sapere umano, ne deve assicurare la verità; per far ciò non deve darsi alla coscienza empirica, ma ne deve essere il trascendentale mai intuibile sensibilmente. Tuttavia, definire certa ed indimostrabile la proposizione $A=A$ significa stabilire la possibilità umana del poter-porre, e in particolare del poter-porre qualcosa in maniera assoluta. Ma $A=A$ dice solo della certezza della proposizione in sé. $A=A$ non contempla assolutamente l'essere di A. Nel caso in cui rinvenissimo un A, allora quell'A sarebbe, dato che $A=A$. Nulla di essenziale è però ancora stato detto, nessun contenuto parla nel *Grundsatz*. Dunque non è l'A che si pone come assoluto e come fondamento del sapere; non è di A che sta parlando il principio, bensì della connessione necessaria fra i due termini identici. Di A nulla possiamo dire al momento, se non che esso è indimostrabilmente congiunto con l'identico. Chi istituisce il kantiano tribunale della ragione nel quale si giudica della necessità di questa connessione originaria? Certamente l'Io, al quale questa legge “deve essere data tramite l'io stesso, poiché è stabilita assolutamente e senza ogni ulteriore ragione e fondamento”⁹. Ma se quella connessione originaria è presente nell'Io giudicante, allora gli stessi termini della proposizione devono essere posti *nell'io* e *dall'io*. Solo nell'Io può darsi il *Grundsatz*, e dunque la proposizione fondamentale si esprime a questo punto nel seguente modo: “se A è posto *nell'io*, allora è *posto*; ovvero, allora A è”¹⁰. Se quell'A si dà solamente nell'Io, lo stesso Io entra nei termini della proposizione, ovvero nell'Io giudicante e ponente si danno due identici: $Io=Io$. L'Io ha già tuttavia espresso la sua facoltà di essere un poter-porre, e di poter-porre i termini della proposizione: la proposizione dunque può essere espressa nella forma “io sono io”¹¹. Ma se $A=A$ si può dare solamente nell'Io, e dunque solo nel caso in cui un A si presenti empiricamente come condizione della proposizione (*se A è, allora A è*), tutt'altro senso ha la proposizione “io sono io”. Essa è identica a quella connessione originaria che si dava nell'ipotesica ‘se...allora’, e dunque contemporaneamente riveste una

8 Idem, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig, Christian Ernst Gabler, 1794, tr. it. di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano, Bompiani, 2003, p. 139.

9 Ivi, p. 143.

10 Ivi, p. 145.

11 *Ibidem*.

funzione formale e contenutistica. Porre nell'Io l'ipotetica 'se...allora' equivale a porre l'Io, a dire il *Grundsatz* 'io sono'. Ivi l'Io si pone assolutamente, si pone perché si pone, ed è perché si è posto. Il suo porre è la condizione della sua esistenza ontologica e non meramente logica, e la sua esistenza coincide con il suo porsi (*Tathandlung*): "ciò il cui essere (essenza) consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso in quanto esistente è l'io quale soggetto assoluto. Così come si pone, è; e così come è, si pone; e pertanto l'io assoluto è necessariamente per l'io. Ciò che non è per se stesso, non è un io"¹².

È particolarmente significativa l'analisi della dottrina fichtiana proposta da Massimo Cacciari. Non c'è da meravigliarsi, come fa notare il filosofo veneziano, che a Kant il tentativo fichtiano di fondare il discorso scientifico sul non dimostrabile apparisse un qualcosa di spettrale, una "mano che cerca di agguantare se stessa". Secondo la dottrina kantiana infatti la forma a priori, regolativa e universale, non è mai incondizionata, ma si applica all'esperienza reale. Viceversa, in Fichte, il principio è il centro di una sfera dal quale si diramano gli infiniti raggi dei problemi umani, raggi che costituiscono un sapere infinito ma "esauribile"¹³ dalla specie¹⁴. Dal punto di vista di Cacciari, che è quello della critica dell'inizio logico, il problema della riflessione fichtiana consiste nel fatto che il principio è un *Satz*, un dire: "ciò che intuisco come il certamente inafferrabile, e perciò base di ogni certezza, si dà, in Fichte, nella forma della proposizione"¹⁵. È vero che il principio nella sua forma logica ($A=A$) e filosofica (L'Io pone se stesso) si dà come indimostrabile e assolutamente certo, ma contemporaneamente esso è principio proposizionale, e dunque niente affatto *ab-solutum*. Il *Grundsatz*, allo stesso tempo proposizione e fondamento di ogni possibile proposizione, sarà sempre intimamente contraddittorio e dovrà risolversi nella forma proposizionale di un continuo porsi e contrapporsi dei distinti, resi armonici nella forma definitiva del principio. La critica di Cacciari è anticipata da una complessa riflessione sul *Parmenide* platonico e sui commenti neoplatonici (Proclo e Damascio ancor più che Plotino), dai quali egli riprende soprattutto l'immagine dell'Uno. Il principio, in quanto *Satz*, non può far altro che esprimere "l'ipotesi dell'uno-che-è"¹⁶. Il *Grundsatz*, l'io auto-ponentesi, dovrebbe poter essere intuito intellettualmente, eppure la sua evidenza non meramente logica necessita di un discorrere, di una forma

12 Ivi, p. 151.

13 Idem, *Sul concetto della dottrina della scienza*, cit., p. 32.

14 La sfera a raggio infinito è un'immagine che l'idealismo tedesco riprende dal linguaggio dei neoplatonici. Essa presenta quella circolarità che accompagna Fichte, Schelling ed Hegel. In Fichte la sfera a raggio infinito rappresenta l'immagine del fondamento, della base non dimostrabile perché assolutamente certa. Heidegger, nel suo studio dedicato alle *Ricerche* di Schelling, riassume l'idealismo definendolo "intuizione intellettuale dell'Assoluto" (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Niemeyer Verlag, 1971; tr. it. di C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli, Guida, 1998, p. 87): il *Grundsatz*, infatti, può essere saputo solo mediante intuizione non empirica, giacché nessuna dimostrazione potrà mai coglierlo nella sua essenza.

15 M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, p. 92.

16 *Ibidem*.

proposizionale che non può ovviamente proclamarsi come assoluta. L'errore di Fichte consiste nel non accorgersi che la sua riflessione porta alla tesi, inaccettabile per chi ricerchi l'assolutamente incondizionato, che non si dà mai il fondamento (*Grund*) e il suo dirsi (*Satz*), ma sempre il dirsi del fondamento che dice se stesso (*Grundsatz*), principio *interamente* discorsivo. È vero che $A=A$ è una proposizione assolutamente certa, ma solo come "il risultato dello svolgimento di un'ipotesi"¹⁷: se A è, allora A è A . Anche in questo caso possiamo essere certi solo della connessione fra i termini, e questa certezza deriva dal loro esprimersi nella proposizione. La salda terraferma sulla quale Fichte intendeva fondare il sistema delle scienze crollerebbe senza la possibilità del loro dimostrarsi attraverso il dirsi. La stessa produzione dell'Io, nell'ipotesi di Cacciari, può essere considerata assolutamente certa solo se limitata alla produzione della connessione fra i termini della proposizione: "ciò che l'Io fa – il proprio inconcusso *verum* – è soltanto la forma della connessione, quella proposizione, cioè, che presuppone la realtà del pensato"¹⁸. E così come l'Io non può essere certo se non di porre la connessione, così lo stesso Non-Io posto contemporaneamente nella medesima *Tathandlung* è "semplicemente il 'ciò' che nei limiti della proposizione possiamo assolutamente opporre all'Io. Ciò che l'Io 'produce' non è affatto la realtà del Non-Io, ma la proposizione che assolutamente oppone Io e Non-Io"¹⁹. Il dire del principio non si rapporta armonicamente con una presunta forma presupposizionistica²⁰. Cacciari mostra come nessun incondizionato venga in realtà presentato dalla filosofia di Fichte, bensì un principio che vuol esprimere il suo stesso esprimersi, ma per farlo necessita di continui svolgimenti di ipotesi, e dunque è fagocitato dall'ineludibilità del discorrere.

La relazione come conflitto: metafisica e politica

La critica di Cacciari all'impianto fichtiano suggerisce, se generalizzata, di intendere l'identità come una necessità che è resa possibile discorsivamente. Oltre a ciò, è importante sottolineare come l'agire discorsivo – che a tutti gli effetti produce l'identità – non si limiti unicamente allo svolgimento ipotetico *se...allora*, ma si ampli sino a convocare istanze culturali e politiche. L'identità non è affare esclusivo della logica: piuttosto, essa è il buco nero che inghiotte, sino a renderle indistinguibili, logica, metafisica e politica. L'identità non è affatto questione naturale, né tantomeno biologica, bensì lo snodo ineludibile nel quale si concreta il riconoscimento politico e culturale dell'altro. L'esistenza di un peculiare modo di agire politicamente, che definisce l'identità della comunità che vi partecipa (il popolo, la cittadinanza), si dà solo nel momento in cui tale modalità si differenzia da altre (le lotte dei richiedenti asilo politico, avulse dal meccanismo delega-

17 Ivi, p. 93.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 95.

20 Cfr. M. Donà, *Aporia del fondamento*, Napoli, La città del sole, 2000, pp. 280-292.

rappresentanza); l'identità culturale si ribalta in "ossessione identitaria"²¹ se non accetta di esistere solamente come differenza rispetto a una alterità che, in linea di principio, è sempre altrettanto degna. L'antropologia culturale, spesso tacciata (a volte con buone ragioni) di relativismo radicale, ha fornito tuttavia ottimi anticorpi contro le degenerazioni più biecamente razziste e xenofobe del discorso identitario. Ciò che, a parere di chi scrive, abbonda nei discorsi antropologici e multiculturalisti²², anche nei più raffinati, è un certo buonismo, un irenismo ingenuo, nei confronti del rapporto con l'alterità. Quest'ultimo è necessario logicamente, come abbiamo mostrato: ma tale rapporto è, per l'appunto, sempre relazione. E la relazione, se correttamente intesa, ha sempre a che fare, in qualche modo, con il conflitto. La relazione fra identità e alterità deve allora essere analizzata nelle due forme a prima vista antipodi, ma i cui confini si presentano decisamente sfumati a una analisi più attenta, che essa può assumere: il rapporto sessuale e la guerra²³. Infatti, mentre il rapporto sessuale rappresenta il tentativo di eliminare la separazione fra l'Io e il Tu mediante l'unione di due o più corpi, la guerra sembra disegnare uno scenario differente: nel parossismo che essa esprime, parrebbe tendere all'eliminazione fisica dell'altro. Se è vero ciò che abbiamo finora sostenuto, bisogna riconoscere lo statuto paradossale sia della sessualità come penetrazione, sia della guerra come eliminazione totale dell'altro: entrambi, infatti, rappresentano il tentativo di eliminare l'alterità. Nel rapporto sessuale l'Io fagocita letteralmente

21 L'espressione è il titolo di un libro dell'antropologo torinese Francesco Remotti, del quale tuttavia non condivido l'impostazione generale, riassunta nel 'motto' "si può fare a meno dell'identità" (F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. XVIII). In particolare, ritengo che affermare la necessità dell'identità non equivalga a pretendere che l'identità esaurisca la dinamica sociale e politica. Piuttosto tale necessità, proprio per non diventare ossessiva, richiede di venire intesa nei termini di processo, di relazione sempre aperta, variabile, soggetta a mutamento; di contro, l'ossessione identitaria ha perlopiù i caratteri di un monolite intoccabile e, in un certo senso, naturalmente prodotto.

22 Aderisco sostanzialmente alla lettura di Carlo Galli: "[...] la tesi dei multiculturalisti che il conflitto di culture sia la nuova cifra del presente, capace di sostituire la lotta di classe marxista e il contratto liberale come momento genetico dell'ordine dello spazio politico, e che la vera questione politica oggi consista nel consentire la coesistenza di una pluralità di identità culturalmente determinate e spazialmente qualificate entro uno spazio politico libero da effetti di monopolizzazione e di esclusione, non tiene abbastanza conto né del fatto che queste 'culture' sono a loro volta per nulla 'naturali', ma pesantemente modificate dalle contraddizioni sociali che le attraversano, né dell'evenienza tutt'altro che rara che l'identità del singolo possa determinarsi contro di esse e non grazie ad esse" (C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 140).

23 "Hegel sembra consapevole, quasi alla maniera di Melanie Klein, che nell'amore è insito un elemento ostile. Il pudore sorge chiaramente proprio come conseguenza della coscienza dell'ostilità presente nell'amore, ostilità che impedisce all'amore di essere assoluto. Ma il modo in cui Hegel espone tutto ciò induce a pensare che sia il corpo stesso ad impedire che l'unificazione sia completa [...]. Il corpo ostacola l'unificazione. È separato; è mortale; può essere percepito come un limite fisso" (J. Butler, *To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love / Fühlen, Was im anderen lebendig ist: Hegel frühe Liebe*, Ostfildern, Hatje Cantz Verlag, 2012; tr. it. di M. Anzalone, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, pp. 98-99).

l'Altro²⁴. L'utopia del due che diventa, o ri-diventa, uno, deve però essere abbandonata immediatamente dopo l'amplesso. È questo, in realtà, il vero significato della massima galenica, erroneamente attribuita ad Aristotele, per cui tutti gli animali dopo il coito sono tristi (*Post coitum omne animal triste*). Ogni rapporto sessuale, in fondo, non è altro che un esperimento destinato a fallire²⁵. Nella guerra totale, di contro, l'alterità si elimina non attraverso l'appropriazione del corpo altrui, bensì mediante l'annientamento. Ma tale annientamento, se radicalmente perseguito, condurrebbe al paradosso dell'esistenza di un Io senza il Tu: ci si potrebbe porre la domanda controfattuale su che cosa sarebbe stato il nazismo una volta igienizzato il mondo dalla presenza dell'Altro dall'ariano.

Come che sia, il rapporto sessuale e la guerra condividono intimamente la necessità di esistere in maniera impossibile: se identità e alterità esistono in quanto relazione, questa non può che essere sempre mantenuta nella sua forma polemica. La relazione struttura il rapporto fra l'identità e alterità: è la relazione fra l'uguale e il differente a permettere che si costituisca qualcosa come una identità. Che la relazione sia sempre e da sempre attraversata da una carica polemica è un antico tema eracliteo, per cui a conferire esistenza a tutte le cose sarebbe precisamente il conflitto. Heidegger nella *Introduzione alla metafisica* ha riconosciuto, meglio di chiunque altro, il carattere originariamente differenziale che Eraclito attribuisce a *polemos* nel famoso frammento 53. Può essere utile, per quanto celebri, riportarlo integralmente: *il conflitto è padre di tutte le cose e di tutte re; gli*

24 Che il rapporto sessuale in quanto incontro-scontro fra corpi abbia intimamente a che fare con la guerra è un tema di matrice freudiana. Freud sottolinea come “i nostri atteggiamenti amorosi anche più teneri e intimi contengono una qualche sia pur lieve componente ostile, suscettibile di provocare un inconscio desiderio di morte” (S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in “Imago”, IV (1915), 1; tr. it. di C. L. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Idem, *Introduzione alla psicanalisi e altri scritti* (Opere, 1915-1917, vol. VIII), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, p. 146). Come è noto, secondo Freud esistono due tipologie di pulsioni: erotiche o sessuali, con tendenza all'unione e alla conservazione; aggressive, con tendenza alla distruzione. Esse, tuttavia, si accompagnano vicendevolmente, in quanto la vita non è altro che il loro continuo scontrarsi e modularsi: “sembra che quasi mai una pulsione di un tipo possa agire isolatamente, essa è sempre connessa – legata, come noi diciamo – con un certo ammontare della controparte, che ne modifica la meta o, talvolta, subordina il raggiungimento di quest'ultima a determinate condizioni” (S. Freud, *Warum Krieg?* (1932); tr. it. di S. Candreva e E. Sagittario, *Perché la guerra?* (Carteggio con Einstein), in Idem, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti* (Opere, 1930-1938, vol. XI), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 298). In *Jenseits des Lustprinzips*, attraverso l'impossibilità di ricondurre la coazione a ripetere al principio di piacere e al principio di realtà, la relazione fra guerra come espressione tanatologica e attività sessuale come espressione vitale viene compiutamente tematizzata: “se non vogliamo abbandonare l'ipotesi delle pulsioni di morte, dobbiamo supporre che fin dall'inizio esse si siano associate alle pulsioni di vita” (Idem, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920, 1921², 1923³; tr. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in Idem, *L'io e l'es e altri scritti* (Opere, 1917-1923, vol. IX), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 242).

25 Meriterebbe senza dubbio considerazione maggiore l'osservazione di Manlio Sgalambro per cui “nell'amore tardo è scomparso ogni conflitto” (M. Sgalambro, *Trattato dell'età*, Milano, Adelphi, p. 53).

uni li ha fatti essere dèi, gli altri uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi. Se è la differenza, ovvero l'alterità, a produrre l'identico (un meccanismo di riconoscimento che ricorda la dialettica hegeliana servo-padrone), è perché *pólemos*, prima di porre in atto il conflitto, "origina i combattenti come tali"²⁶. Certo, il conflitto di cui parla Eraclito non è la risoluzione bellica del politico: "ciò che viene qui denominato *πόλεμος* è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. Non si tratta di una guerra di tipo umano"²⁷. Il conflitto di cui parla Eraclito, banalmente, non coincide con il concetto schmittiano di *Krieg*. Non è cosa di poco conto che nel 1933 Schmitt avesse spedito ad Heidegger la terza edizione del *Concetto di politico*. E, fatto ancora più interessante, Heidegger aveva risposto rivelando di aver già letto (una lettura peraltro entusiasta) la seconda edizione del libro del giurista di Plettenberg. Ma prima di rivolgere lo sguardo a Schmitt, torniamo brevemente alle questioni poste dall'interpretazione heideggeriana del frammento di Eraclito.

L'esplicarsi per via di contrasto costituisce per ogni cosa (per ogni cosa presente) il principio generatore (ciò che produce lo schiudersi) ma (altresi) la predominante custodia. Esso infatti fa apparire gli uni come dei, gli altri come uomini, fa essere gli uni schiavi, gli altri liberi²⁸.

Il conflitto, dunque, non è soltanto posizione originaria dell'identità e dell'alterità, ma è anche ciò che, proprio in quanto originario, mantiene e custodisce la differenza:

la lotta è la potenza di generazione dell'ente, ma non tale che la lotta, dopo che le cose sono divenute attraverso di lei, si ritiri da loro, bensì la lotta salvaguarda e amministra anche e proprio l'ente nella sua sussistenza essenziale. La lotta è certo ciò che genera, ma anche ciò che signoreggia. Dove la lotta, in quanto potenza di salvaguardia, cessa, inizia lo stato di calma, il compromesso, la mediocrità, l'innocuità, l'avvizzimento e lo scadimento. [...] Soltanto la lotta crea la possibilità della decisione su vita e morte²⁹.

Senza conflitto non possono nemmeno darsi i termini della relazione: questo non equivale certo a dire che essi sparirebbero, bensì che uno dei due ricercerebbe le condizioni, anche e soprattutto ideologiche, per l'annientamento dell'altro. L'argine teorico nei confronti della guerra totale – il caso limite, insieme alla guerra civile, della risoluzione bellica del conflitto – è il riconoscimento della necessità del *pólemos* come condizione di possibilità della relazione. Nel pensiero di Carl Schmitt troviamo, a parere di chi scrive, la migliore prestazione intellettuale in questa

26 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 72.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Idem, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1980; tr. it. di G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, Milano, Bompiani, 2005, pp. 131-132.

direzione. Abbiamo già accennato alla possibile relazione intellettuale, peraltro documentata, che lega Heidegger e Schmitt. Un'affinità elettiva che, se teoreticamente si esprime in una comunanza ermeneutica intorno al frammento 53 di Eraclito – interpretato da Schmitt 'heideggerianamente'³⁰, o da Heidegger 'schmittianamente' –, e dunque nel riconoscimento dell'ineludibilità del conflitto, storicamente e politicamente si realizza nell'ampiamente discusso interesse di entrambi i filosofi per il regime nazista. Non è questa la sede per prendere partito intorno al dibattito sulla colpevolezza di due intellettuali che appoggiarono, in maniera certo differente e ognuno dalla propria prospettiva scientifica, il delirio nazionalsocialista tedesco. I punti fermi che bisogna sempre tenere a mente per non liquidare semplicemente la questione sono noti a chiunque: Heidegger fu nazista, Schmitt fu nazista. Se del primo abbiamo dovuto avere una conferma, tardiva quanto inutile, dalla pubblicazione degli *Schwarze Hefte*, del secondo bastava leggere, peraltro con moderata attenzione, gli scritti che vanno all'incirca dalla fine degli anni Trenta agli inizi degli anni Quaranta o, per i più interni alle categorie schmittiane, l'importante saggio del 1938 dedicato a Hobbes. Davvero sinistra, dunque, sembra essere la solidarietà intellettuale che ha legato due fra i più importanti intellettuali del Novecento tedesco e non solo. Tuttavia, ritengo sia utile tentare di astrarre, ovviamente armandosi di consapevolezza storica, il nucleo più genuinamente teorico della riflessione schmittiana, in modo da far emergere la parte da salvare dello Schmitt 'politico'. Che il lettore decida sulla legittimità o meno di questa operazione.

Nel celebre saggio *Begriff des Politischen*, pubblicato per la prima volta nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* nel 1927, e poi riedito nella versione definitiva nel 1932 dopo una parentesi presso l'editore Walter Rothschild nel 1928, Schmitt individua, a partire dall'esigenza di emancipare la definizione del 'politico' dalla sua contrapposizione negativa rispetto ad altri ambiti, la sua specificità nella distinzione di amico e nemico. L'incipit del saggio, per il quale "il concetto di Stato

30 La *vis* risolutamente nazista con la quale Schmitt interpreta il frammento 53 è particolarmente evidente, ad esempio, nella prolusione tenuta all'Università di Colonia il 20 giugno 1933, dove il concetto di guerra eracliteo viene paragonato alla 'lotta scientifica': "se essa [la scienza] adempie al suo dovere verso la verità scientifica, allora vale anche per la lotta scientifica ciò che Eraclito ha detto della guerra: che essa è padre e re del tutto. Ma vale anche la continuazione meno spesso citata della guerra come padre di tutte le cose. Poi questa lotta scientifica avrà in sé la sua verità e giustizia interna e produrrà qualcosa che in altro modo con mezzi umani non è producibile. Dopo infatti essa mostra come Eraclito prosegue: gli uni come dei, gli altri come uomini, gli uni essa rende liberi, gli altri schiavi. Questa è la suprema gloria anche della nostra scienza. Essa ci rende liberi, se noi superiamo la lotta. Questa libertà non è la libertà fittizia degli schiavi, che ragionano nelle loro catene, essa è la libertà di uomini politicamente liberi e di un popolo libero. Non c'è nessuna libertà scientifica in un popolo dominato dallo straniero e nessuna lotta scientifica senza questa libertà politica. Restiamo quindi anche qui consapevoli del fatto che ci troviamo nell'immediato presente del politico, cioè della vita politica intensa! Mettiamocela tutta per superare anche scientificamente la grande lotta, per non essere schiavi ma tedeschi liberi" (C. Schmitt, *Reich-Stato-Federazione*, in Idem, *Posizioni e concetti: in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles (1923-1939)*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 2007, pp. 325-326.)

presuppone quello di ‘politico’³¹, individua immediatamente il riferimento polemico della riflessione di Schmitt, ovvero l’equiparazione fra il politico e lo statuale. Per quanto lo Stato rappresenti un efficace modello di unità politica, l’epoca della statualità è, proprio in quanto espressa nella forma di ‘epoca’, un momento storico prodotto da condizioni economiche, politiche, sociali, religiose e geografiche: di contro il ‘politico’, in quanto categoria concettuale, deve poter valere astoricamente. È riscontrabile, infatti, uno sviluppo storico-concettuale nella definizione del politico rispetto all’ambito statuale, nei tre momenti dello Stato assoluto (XVIII secolo), dello Stato neutrale (XIX secolo) e dello Stato totale (XX secolo). A tale sviluppo fanno riferimento antitesi polemiche che impediscono l’emergere di una caratterizzazione autonoma del politico, che viene di volta in volta contrapposto all’ambito religioso, culturale, economico, giuridico e scientifico. Di contro a tale struttura, che individua il politico solo come momento antitetico, il bipolo amico-nemico innerva in maniera autonoma “tutto l’agire politico in senso specifico”³². La coppia *Freund-Feind* permette così, secondo Schmitt, di individuare un criterio che non deriva da altri criteri, così come la morale e l’estetica, ad esempio, si individuano attraverso le antitesi buono-cattivo e brutto-bello. La peculiarità che contraddistingue il bipolo amico-nemico e ne fa una categoria specificamente politica consiste nell’“indicare l’estremo grado di intensità di un’unione o di una separazione, di un’associazione o di una dissociazione”³³. Amico-nemico è, insomma, una categoria che si qualifica mediante l’antitesi fra un’identità e un’alterità ineliminabili, pena la neutralizzazione stessa del ‘politico’ e la sua riduzione ad altri ambiti, come ad esempio quello economico, dove il nemico diviene un concorrente che può, in alcuni casi, perfino risultare vantaggioso. Il nemico come categoria politica è, viceversa, il massimo grado di separazione rispetto all’amico, ossia un’alterità conflittuale non sintetizzabile in una identità. Il nemico, come afferma Schmitt, “è semplicemente l’altro, lo straniero, e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d’altro e di straniero”³⁴. Il termine stesso amico (*Freund*) è, nella etimologia della lingua tedesca, riconducibile al significato di ‘compagno di stirpe’, una connotazione che ha una forte carica identitaria, fino alla coincidenza perfetta dell’amico con il consanguineo. “Amico – scrive Schmitt – è quindi originariamente solo l’amico di sangue, il parente di sangue o ‘colui che è stato fatto parente’, per mezzo di matrimonio, di fratellanza giurata, di adozione o di istituti del genere”³⁵. Il termine ‘nemico’, di contro, è etimologicamente riconducibile a colui che odia (*fjjan-bassen*) o a colui che è esposto alla faida (*Fehde*). I termini amico e nemico non sono semplicemen-

31 C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932³; tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di ‘politico’*, in Idem, *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2013², p. 101.

32 Ivi, p. 108.

33 Ivi, p. 109.

34 *Ibidem*.

35 Idem, *Corollario 2. Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in Idem, *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 195.

te simboli, analogie o metafore, bensì figure che devono essere assunte nel loro significato esistenziale. Il significato implicito nell'agire politico di questa polarità dialettica è, più specificamente, la guerra come possibilità concreta e reale, come corpo a corpo fra due raggruppamenti umani. Infatti, prosegue Schmitt, solo presupponendo la possibilità di un conflitto nel quale la dissociazione amico-nemico raggiunga il parossismo (la distruzione della vita dei componenti di una delle fazioni per mano dell'altra) le due categorie possono essere mantenute nella forma di criterio: "i concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica"³⁶. Come ha sottolineato Fabio Vander, all'interno del pensiero schmittiano la guerra riveste una "precisa funzione trascendentale"³⁷; essa, infatti, garantisce "il continuo residuare della differenza a ogni sintesi"³⁸. Questa intuizione antidialettica, ovvero la sopravvivenza della differenza (amico-nemico) sull'identità (annessione del nemico all'amico), "è probabilmente il frutto migliore della riflessione politica del primo Schmitt"³⁹. Assunta come trascendentale, infatti, la guerra rappresenta la condizione di possibilità reale dell'agire politico. Essa è una situazione concreta che presenta il conflitto fra un'identità (amico) e un'alterità (nemico) non sintetizzabili: il nemico sconfitto, infatti, non diviene amico, bensì viene bollato come vinto. Di conseguenza il nemico, nella guerra intesa non come azione ma come stato (*status*), permane nonostante la cessazione delle ostilità⁴⁰. L'esistenza del nemico rappresenta l'unica possibilità di riconoscere l'amico, il che equivale a dire che, secondo Schmitt, l'identità passa necessariamente attraverso il riconoscimento dell'altro come nemico⁴¹. Già in uno scritto giovanile, appartenente a un periodo fervidamente cattolico, Schmitt aveva sottolineato come il riconoscimento della propria identità non fosse altro che la rinuncia della *reductio ad unum*: "l'uo-

36 Idem, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 116.

37 F. Vander, *Metafisica della guerra. Confronto fra la filosofia italiana e la filosofia tedesca del Novecento*, Guerini, Napoli, 1995, p. 64.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*. Non concordo tuttavia totalmente con il Vander, il quale identifica la produzione della fine degli anni Venti di Schmitt con il suo 'primo' periodo. Il 'primo' Schmitt va rintracciato soprattutto nel saggio del 1921 *Die Diktatur* e, ancor prima, nel breve ma significativo scritto del 1914 *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.

40 "La guerra trova il suo senso nell'inimicizia. Dal momento che essa è la continuazione della politica, anche quest'ultima contiene sempre in sé, almeno in potenza, un elemento di inimicizia; e se la pace reca in sé la possibilità della guerra – e l'esperienza ha insegnato che purtroppo è davvero così –, allora contiene anche un momento di potenziale inimicizia" (C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 2002; tr. it. di A. De Martinis, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Milano, Adelphi, 2012³, pp. 83-84).

41 Jacques Derrida, se pur in una prospettiva fortemente polemica, ha richiamato questa possibile lettura del concetto di 'politico': "l'identificazione pratica di sé – e di sé con sé –, l'identificazione pratica dell'altro – e dell'altro con l'altro –, sembrano essere tanto delle conseguenze dell'identificazione dell'amico e del nemico" (J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 140).

mo o è solo o è nel mondo”⁴², giacché “il suo rapporto *ad se ipsum* non è possibile senza un rapporto *ad alterum*”⁴³.

Una lettura superficiale potrebbe appiattire il pensiero di Schmitt, facendolo aderire a un bellicismo ampiamente diffuso in Germania nella prima metà del XX secolo. L’adesione al regime nazista del *letze Vertreter des Jus publicum europaeum*, come lui stesso si definisce nel suo diario di prigionia *Ex captivitate salus*, ha favorito senza dubbio tale interpretazione del suo pensiero. Mi sembra tuttavia che questa lettura, eccessivamente semplificante, vada sostanzialmente corretta. La guerra secondo Schmitt “non è scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il *presupposto* (*Voraussetzung*) sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l’azione dell’uomo provocando così uno specifico comportamento politico”⁴⁴. Una simile concezione del conflitto viene avanzata per impedire che il nemico sia identificato con una serie di caratteristiche extrapolitiche che lo squalifichino “sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformino in un mostro disumano che non può essere sconfitto ma dev’essere definitivamente distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini”⁴⁵. Annientare il nemico per il suo disvalore sarebbe una mostruosità concettuale. Il nemico, in altre parole, non è tale da un punto di vista morale. Se così fosse l’eliminazione dell’inimicizia condurrebbe a un mondo interamente pacificato. Tale mondo, tuttavia, non solo sarebbe totalmente spoliticizzato ma, in maniera ancora più radicale, in esso risulterebbe impossibile distinguere il sé dall’altro: un mondo depauperato della dialettica amico-nemico sarebbe, insomma, un mondo al quale verrebbero sottratte le categorie dell’identità e dell’alterità. Il rischio di una tale spoliticizzazione, ovvero di una ‘guerra’ contro la guerra equivale, agli occhi di Schmitt, al pericolo della squalifica del nemico sotto ogni profilo. Schmitt intravede un tale rischio nella dottrina del pensiero liberale, il quale ha mutato e snaturato tutte le concezioni politiche, riconducendole a categorie puramente economiche, trasformando la lotta in concorrenza e il nemico in concorrente. Il mondo agognato dal pensiero liberale è un mondo dove vige “l’imperialismo fondato su basi economiche”⁴⁶. In un universo tale “l’avversario non si chiama più nemico, ma perciò egli viene posto, come violatore e disturbatore della pace, *hors-la-loi* e *hors l’humanité*, e una guerra condotta per il mantenimento o l’allargamento di posizioni economicistiche di potere deve essere trasformata, con il ricorso alla propaganda, nella ‘crociata’ e nell’‘ultima guerra dell’umanità’”⁴⁷.

42 C. Schmitt, *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, in Idem, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1986, p. 74.

43 Ivi, p. 77.

44 Idem, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 117.

45 Ivi, p. 120. Condivido pienamente l’interpretazione proposta da Claudio Minca e Rory Rowan: “il fine di Schmitt non è di celebrare il conflitto ma di riconoscerlo come una realtà che deve essere ‘contenuta’, in quanto fa parte della condizione umana” (C. Minca – R. Rowan, *The Question of space in Carl Schmitt*, in “Progress in Human Geography”, 2014, p. 6).

46 C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 164.

47 Ivi, p. 165.

In un mondo spolticizzato il nemico – usando in maniera impropria il termine *Feind* – risulterebbe essere nemico dell'umanità; ma la guerra in nome di quest'ultima non è giustificabile mediante criteri politici, bensì etici, morali o addirittura, come nel caso della conquista dell'America, biologici. Se “il concetto di umanità esclude quello di nemico, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo”⁴⁸, allora “nel momento in cui uno Stato combatte in nome dell'umanità è inevitabile che agli avversari sia negata la qualifica di uomini”⁴⁹. L'errore teorico, ma con gravi ricadute politiche, della Società delle Nazioni⁵⁰, per come si configura nel saggio *Il concetto discriminatorio di guerra*, consiste precisamente nell'esigere “determinati processi di ‘positivizzazione’ giuridica o morale”⁵¹. Questa tendenza, intrinsecamente universalistica e aggravata dalla istituzionalizzazione e legalizzazione della Società, impedisce secondo Schmitt una corretta trattazione del problema della guerra giusta. Di nuovo: la guerra va mantenuta come la possibilità sempre presente del ‘politico’ che, potendosi esprimere unicamente nella dialettica amico-nemico, impedisce la disumanizzazione dello *hostis*. Di contro la guerra discriminatoria, improntata alla giustizia, si abbevera alla vuota fontana del pacifismo universalista. La Società delle Nazioni, combattendo *in nome* dell'umanità, “si appropria di un concetto universale al fine di qualificare l'avversario come un essere non-umano oppure come uno Stato-canaglia (*Räuberstaat*), contro il quale ogni Stato ha un diritto di ‘intervento umanitario’ (*humanitäre Intervention*) che legittima l'uso di qualsiasi mezzo per ‘ristabilire la pace’”⁵². Se la guerra è discriminatoria, tutto è possibile.

Il bipolo amico-nemico e la guerra come presupposto dell'agire politico, sia interno che esterno, rappresentano insomma l'unico argine contro l'assenza di limite nei confronti dell'altro. Se ne cogliamo la vena antropologica e, in un certo senso, metafisica, la prestazione specifica della filosofia politica schmittiana consiste nell'impedire che il nemico appaia come il totalmente altro: esso, piuttosto, “si situa sul mio stesso piano”⁵³. L'identificazione del nemico, ossia il riconoscimento dell'identità dell'altro, permette allo stesso tempo il riconoscimento di quella dell'amico. La contrapposizione amico-nemico, insomma, è necessaria al fine di “acquisire la mia misura, il mio limite, la mia figura”⁵⁴.

Il nemico oggi

A questo punto posso ricapitolare i risultati della ricerca compiuta in queste pagine. Astruendo dalle argomentazioni dei singoli autori presi in esame (la mia è

48 Ivi, p. 139.

49 S. Pietropaoli, *Schmitt*, Roma, Carocci, 2012, p. 85.

50 Cfr. S. Legg, *Interwar spatial chaos? Imperialism, internationalism and the League of Nations*, in *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, a cura di S. Legg, New York, Routledge, 2011, pp. 106-124.

51 C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 4.

52 S. Pietropaoli, *op. cit.*, p. 120.

53 C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, cit., p. 119.

54 *Ibidem*.

stata una scelta di campo, per nulla assoluta: perché Heidegger e non Hegel? Perché Schmitt e non *Il libro del Gentile e dei tre Savi* di Raimondo Lullo?), suggerisco di riconoscere tre punti principali sui quali ho focalizzato la mia attenzione. In primo luogo, l'identità è una necessità, ma una necessità pur sempre soggetta a variazioni, a modulazioni, a interpretazioni: l'identità non è una fortezza inespugnabile, ma un campo di battaglia⁵⁵. In secondo luogo, il conflitto rappresenta la relazione fra identità e alterità all'interno di un quadro di riferimento ontologico-politico. In terzo luogo, il mantenimento della relazione, ovvero la guerra intesa come trascendente dell'agire politico, rappresenta un argine nei confronti dell'annientamento dell'altro. Su quest'ultimo punto intendo spendere ancora qualche considerazione. La relazione bellica amico-nemico ha avuto, almeno fino all'introduzione di un certo apparato tecnico durante la Seconda Guerra Mondiale, un significato spaziale ben preciso: fra i contendenti esisteva una certa condivisione spaziale, che poteva addirittura in certi casi tradursi in un incontro fra corpi. I progressi della tecnologia militare hanno portato a risoluzioni belliche che determinano una distanza spaziale-ontologica fondamentale fra i partecipanti allo scontro, le cui implicazioni etiche erano già state colte da Schmitt in *Teoria del partigiano*. Le guerre alle quali la nostra epoca assiste sono sempre più spesso guerre combattute attraverso droni, in cui lo stravolgimento radicale dei rapporti spaziali fra le fazioni beligeranti si accompagna – per quanto la retorica sui droni venga spesso ammantata di un dubbio umanitarismo – a uno sconquassamento delle relazioni etico-militari. Oltre a ciò, è da notare come il crollo delle strutture spaziali moderne, condannate all'estinzione dall'avvento delle *potestates indirectae* dell'economia di mercato, abbia prodotto la fine della possibilità di una *guerre en forme*. L'ontologia politica moderna, per come l'ha intesa Schmitt, è definitivamente venuta meno con l'epoca dei totalitarismi, i quali hanno fatto collassare la categorie di *justus hostis*, sia che esso fosse interno, sia che esso fosse esterno, dando vita a tutte le conseguenze biopolitiche e tanato-politiche del caso. Il nemico degli Stati totalitari tocca in ogni punto, fino a confondersi con essa, la categoria del criminale, riconsegnando al diritto il problema moderno del pirata: come normare ciò che agisce su uno spazio, per così dire, giuridicamente vuoto? Il diritto ha risposto in modo significativo a questa sfida, sospendendosi nel momento stesso in cui qualcosa eccedeva il suo dominio. Il nemico-criminale è stato, in questo modo, abbandonato non più al diritto quanto alla sua forza-di-legge, venendo in questo modo classificato senza

55 “[...] L'identità è sempre un *processo* incompleto. A volte, allo scopo di dare senso ad un particolare momento in un particolare luogo [...] questo processo viene fermato per rivelare un'identità che assomiglia al fotofinish di una corsa di cavalli al galoppo. Potrebbe trattarsi di una 'vera' rappresentazione di quel momento, ma per il fatto di aver congelato, appunto, un momento, essa rinnega la presenza stessa del movimento. Quella fotografia quindi rappresenta un momentaneo stop del galoppo, al tempo stesso reale e irreale, è un momento di *chiusura*. Perciò, [...] l'atto di rappresentare l'incessante processo di formazione dell'identità si basa su un momento di *chiusura arbitraria* che è simultaneamente vero e falso” (M. Keith – S. Pile, *Introduction part 2: the place of politics*, in *Place and the Politics of Identity*, a cura di M. Keith – S. Pile, London, Routledge, 1993, p. 28, citato in *Introduzione alla geografia postmoderna*, a cura di C. Minca, Padova, CEDAM, 2011, p. 67).

posa come fuori-dalla-legge. Sul pirata moderno, così come ad esempio sull'ebreo nei campi di concentramento, non è il diritto ad agire ma un'operazione puntuale di polizia, che subentra nel momento in cui il diritto, sospendendosi, viene meno. La Guerra Fredda ha certamente contribuito a uno sviluppo ulteriore dal punto di vista spaziale della relazione amico-nemico: cessata la divisione del mondo in due blocchi, con la sconfitta di quello sovietico, ogni residuo dello spazio moderno si è definitivamente frantumato, cedendo il passo a uno spazio globale. Anche in esso assistiamo a relazioni amico-nemico strutturate con un'eco ancora moderna, ma esse rappresentano casi eccezionali e, la maggior parte delle volte, assolutamente asimmetrici fra i contendenti: si pensi, fra tutti, al conflitto israelo-palestinese. Adirittura possiamo parlare di uno slittamento teorico-pratico dalla guerra asimmetrica alla guerra unilaterale: solo una delle due parti muore.

Nello spazio globale il conflitto esplode in due forme particolari: come violenza subitanea nel *riot* e come diffusione sistemica del pericolo nel terrorismo. Che queste due forme di conflitto rappresentino una sfida per il lessico politico e giuridico contemporaneo è cosa nota. Nel caso della maggior parte dei *riots* appare estremamente complicato tracciare la segmentazione politica del blocco conflittuale, per cui è necessario fare a meno di tutta una serie di categorie che avevano definito il vocabolario politico novecentesco, fra tutte la nozione di classe. Allo stesso tempo, terrorista è una nozione giuridicamente vaga e politicamente dubbia: abbiamo assistito, negli ultimi anni, alla sussunzione sotto la categoria di terrorismo di una serie davvero straordinariamente molteplice di azioni, ed è istruttivo vedere come alcune riviste di *intelligence* non affermino la necessità di una definizione stringente del fenomeno, bensì ne invocino una sempre più adeguata flessibilità. Tutto ciò ha comportato una serie di conseguenze politiche inquietanti, dai fatti tristemente noti di Guantanamo, alla recente carcerazione di alcuni esponenti del movimento No-Tav accusati di terrorismo (accusa in seguito caduta). Questa confusione giuridica deriva dalla difficoltà di tracciare le nuove coordinate ontologiche con le quali il nemico si presenta nello spazio globale. Il terrorista è presentato il più delle volte come nemico dell'umanità, come ciò che sta al di fuori dell'umanità. La macchina antropologica è perfettamente funzionante nel momento in cui il terrorista, venendo escluso dal consorzio umano in quanto non catturabile in forme giuridiche (se non, per l'appunto, nella forma della sospensione del diritto), definisce e rafforza l'identità dell'umano, ossia del non terrorista. Lo spazio globale, perfettamente liscio e per questo non adatto a generare forme moderne del rapporto politico, può creare identità solo mediante una continua e capillare procedura escludente. La catastrofica conseguenza bio-politica di tutto ciò è che le guerre che si combattono contro il terrorismo, proprio in quanto guerre per la salvaguardia dell'umanità, si presentano dinanzi all'opinione pubblica come legittime guerre di sterminio. Quella che si presenta come una guerra giusta, 'santa', contro il nemico di tutti altro non è che la forma paradigmatica di uno stallo bio-politico. Che non sia più possibile identificare un nemico reale non significa che non esista più la categoria di nemico, ma che essa viene ricondotta a quella di criminale, in modo da permettere quella squalifica morale che l'impianto teorico schmittiano voleva allontanare. Escluso dall'uma-

nità in nome di una lotta per l'umanità e per i valori⁵⁶ dell'umanità, il nemico è ricondotto al puro elemento biologico e assume, in questa tragica riduzione all'organico, l'inquietante maschera dell'*homo sacer*, proprietario unicamente di una nuda vita "uccidibile e insacrificabile"⁵⁷. L'antagonista dell'umanità non può, logicamente, essere un essere umano: un simile individuo non deve venire sconfitto, ma annientato. "L'antiterrorismo – scrive Grégoire Chamayou – è fondamentalmente poliziesco. [...] Etichettando i combattenti come 'terroristi', li si definisce innanzitutto come 'individui aberranti', personalità pericolose o pure incarnazioni del male. Così ricategorizzati, è chiaro che i bersagli non sono più concepiti come avversari politici da combattere, ma come criminali da catturare ed eliminare"⁵⁸.

Conclusioni

Ho utilizzato, sin dall'inizio, alterità e differenza come sinonimi. Probabilmente, all'interno del pensiero occidentale, la 'differenza' è il termine deputato per eccellenza a segnalare e a segnare il versante ontologico sempre immanente alla riflessione politica⁵⁹. Si pensi al valore politico del pensiero della differenza, soprattutto in autrici come Luce Irigaray o Adriana Cavarero e, più in generale, al cosiddetto pensiero della differenza sessuale. Nonostante questo complesso panorama, che senza dubbio meriterebbe di essere problematizzato e approfondito, mi sembra pacifico affermare che il 'semplice' apparire dell'ente nel catalogo dei fenomeni del mondo si dia sotto il segno della differenza: riconosciamo qualcosa in quanto lo intendiamo differente da qualcos'altro. Possiamo discutere all'infinito, ad esempio, del valore ontologico del confine o di quanto sia vago il concetto di montagna: tuttavia, quando ci muoviamo nel mondo, ovvero quando agiamo politicamente (nel senso più ampio possibile del termine), assumiamo un'ontologia, per così dire, ingenua, un atteggiamento che Bertrand Russell avrebbe chiamato *naive*⁶⁰. Viviamo, insomma, in un mondo segnato dalla differenza, ed è precisamente questa fondamentale differenza che ci permette di riconoscere qualcosa come l'identità.

56 "La conversione in valore non è altro che una trasposizione in un sistema di valori di posizione. Essa rende possibili continui cambiamenti di valore, sia dei sistemi di valori sia all'interno di uno stesso sistema di valori, mediante continui spostamenti nella scala dei valori. Si presentano così fantastiche possibilità di valorizzazione di ciò che non ha valore e di eliminazione del non-valore" (C. Schmitt, *Die Tyrannie der Werte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; tr. it. di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori*, Milano, Adelphi, 2013³, p. 26).

57 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005², p. 11.

58 G. Chamayou, *Théorie du drone*, Paris, La Fabrique, 2013; tr. it. di M. Tarì, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, Roma, DeriveApprodi, 2014, p. 60.

59 Cfr. M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, AlboVersorio, 2007².

60 Cfr. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth: the William James Lectures for 1940 delivered at Harvard University*, Harmondsworth, Penguin Books, 1962; tr. it. di L. Pavolini, *Significato e verità*, Milano, Longanesi, 1963.

Il compito ontologico e politico che dobbiamo assumere è, allora, precisamente vivere immersi in questa differenza, sapendo che essa è ineliminabile, sapendo che essa è relazione conflittuale e polemica. Quello che dobbiamo immaginare non è, allora, il mondo perfettamente, e falsamente, spoliticizzato che ci raccontano le utopie pacifiste, oramai appannaggio di organizzazioni simbolo di poteri costituiti (Nato, Onu, fantomatiche Agenzie per la Pace); piuttosto, è un mondo in cui non ci fossero altro che differenze⁶¹, in modo che differenziarsi non fosse più escludersi.

61 È questo, in fondo, il progetto dell'etica 'spinozista' di Gilles Deleuze: "in un'etica tutti gli enti, tutti gli essenti, sono disposti in una scala quantitativa di potenza: se ne può avere di più o di meno. La potenza è una quantità differenziale. Il discorso etico non riguarda le essenze, non crede alle essenze, ma prende in considerazione solo la potenza, ossia le azioni e le passioni di cui si è capaci: non: 'Cos'è?', ma: 'Cosa è capace di fare o sostenere?'. Niente più essenze generali, solo singolarizzazioni. E un'etica non ci dice niente in anticipo, non possiamo sapere, non è possibile sapere nulla a priori. Un pesce non può avere le specifiche possibilità di un altro pesce. Tutto qui. La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti. Le cose si distinguono quantitativamente in quanto assumono posizioni differenti nella scala di misurazione del gradiente di potenza" (G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Verona, ombre corte, 2007, p. 73).