

Lotte, riconoscimento, diritti

a cura di
Antonio Carnevale e Irene Strazzeri

Morlacchi Editore

Prima edizione: 2011

ISBN/EAN: 978-88-6074-388-6

copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di aprile 2011 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Indice

Introduzione ANTONIO CARNEVALE - IRENE STRAZZERI

La teoria del riconoscimento è una teoria politica? 9

PARTE PRIMA

Lotte, riconoscimento e diritti umani:
Hegel e Weber, due tradizioni a confronto

I. COSTAS DOUZINAS

Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci
Hegel sui diritti umani? 35

II. HANS JOAS

Max Weber e l'origine dei diritti umani.
Uno studio di innovazione culturale 79

PARTE SECONDA

Sfide al liberalismo. Lotte e riconoscimento:
una questione aperta di giustizia

I. AXEL HONNETH - JOEL ANDERSON

Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia 107

II. ANTONIO DE SIMONE

Dialettica della prossimità e riconoscimento.
*Tra logiche della singolarità, forme della relazione
sociale e universalismo* 143

| | |
|--|-----|
| <u>III. ALESSANDRO FERRARA</u> | |
| Il multiculturalismo come compimento del liberalismo | 177 |
| <u>IV. ANNA LORETONI</u> | |
| Tra identità e appartenenza. La critica di genere alla tradizione liberale | 203 |
| <u>V. ALBERTO PIRNI</u> | |
| Cosa riconosce il riconoscimento? Il difficile guado tra teoria e prassi politica | 219 |

PARTE TERZA
Sfide al riconoscimento.
Genere, religione e diritti culturali

| | |
|---|-----|
| <u>I. NANCY FRASER</u> | |
| La mappatura dell'immaginario femminista: dalla redistribuzione al riconoscimento alla rappresentazione | 249 |
| <u>II. BARBARA HENRY</u> | |
| Identità, minoranze e simboli <i>cross-border</i> | 273 |
| <u>III. ZAINAH ANWAR</u> | |
| Negoziare i diritti delle donne nelle leggi religiose della Malesia | 291 |
| <u>IV. BRYAN S. TURNER</u> | |
| Diritti culturali, vulnerabilità e riconoscimento critico | 315 |

PARTE QUARTA
Processi di democratizzazione
tra deliberazione e lotte di gruppo

I. BASHIR BASHIR

Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente
oppresses: la democrazia deliberativa e le politiche
di riconciliazione 353

II. GAIL M. PRESBEY

La lotta per il riconoscimento applicata alla situazione
sudafricana come appello per una “*African Renaissance*” 385

III. BAOGANG HE

Cittadinanza mondiale e attivismo transnazionale 421

IV. AZZURRA CARPO

Popoli indigeni americani, cittadinanza e interculturalità 455

PARTE QUINTA
Riconoscimento tra sociologia morale
e ordine mondiale

I. EMMANUEL RENAULT

Il discorso del rispetto 483

II. ALEXANDER WENDT

Perché uno stato mondiale è inevitabile 509

ROBERTO FINELLI

Postfazione 557

Gli autori 573

Nota dei curatori 585

Indice dei nomi 587

Perché uno stato mondiale è inevitabile*

In questo articolo, partendo da una interpretazione teleologica della ‘*logica dell’anarchia*’¹, discuto dell’inevitabilità della formazione di uno stato mondiale, come se essa fosse una tendenza strutturale. Come accade per ogni tendenza strutturale, la velocità con la quale questa andrà a realizzarsi è storicamente contingente: al micro-livello il suo procedere non è né deterministico né lineare, potendo il suo progresso rimanere bloccato per lunghi periodi di tempo. Ci sono perciò percorsi molto differenti attraverso cui si può raggiungere uno stato mondiale e l’agire umano è una faccenda che riguarda ognuno di questi diversi cammini. Ancora una volta, l’*‘anarchia è ciò che gli stati decidono di farne’* (*‘anarchy is what states make of it’*)². In questo scritto non mi occuperò delle particolari contingenze storiche che possono condurre al verificarsi di uno stato mondiale, e nemmeno della sua tempistica. Sebbene sia personalmente convinto che nel giro dei prossimi 100-200 anni potremmo assistere alla formazione di uno stato mondiale, ciò di cui mi occuperò in questa sede non ha nulla a che vedere con tale previsione. Mi interessa, invece, l’analisi di quelle macro-strutture attraverso

* Il saggio qui presentato costituisce un estratto del noto lavoro dell’autore “Why a World State is Inevitable”, pubblicato in versione originale nella rivista *European Journal of International Relations*, vol. 9, n. 4, 2003, pp. 491-542.

[Traduzione dall’inglese di Antonio Carnevale].

1. B. BUZAN, C. JONES, R. LITTLE, *The Logic of Anarchy*, Columbia University Press, New York 1993.

2. A. WENDT, “Anarchy is What States Make of It”, in *International Organization*, vol. 3, n. 46, 1992, pp. 391-425.

cui lo sviluppo del sistema internazionale si incanala verso un inevitabile *stato finale* (*end-state*).

1. *La definizione dello stato*

Il primo passo da compiere è quello di specificare le parti che costituiscono il sistema internazionale. Fondamentalmente si tratta di individui; è anche vero, però, che sin dall'inizio della loro storia, gli individui si sono sempre organizzati in comunità politiche autonome, attraverso le quali hanno avuto modo di interagire con il sistema mondiale nel suo insieme. Ci sono dunque due livelli di parti del sistema: gli individui e i gruppi. In questa sezione vado a illustrare quali sono i maggiori gruppi politici che agiscono nel sistema odierno (gli stati), mentre nella prossima sezione ritornerò sugli individui.

Politicamente e storicamente, l'autonomia dei gruppi ha assunto molte forme – tribù, città-stato, imperi, leghe e così via – ma con il tempo questa varietà si è consistentemente ridotta, fino ad arrivare oggi a una singola forma: lo stato territoriale. Questo potrebbe far pensare che la convergenza verso la forma dello stato sia qualcosa di inevitabile in se stesso; non intendo però argomentare la mia tesi in tal senso³, poiché essa prescinde dal fatto che gli stati siano i soli gruppi autonomi nel sistema. È sufficiente dire che gli stati hanno una posizione dominante, che ci permette di focalizzare la nostra attenzione su di loro, considerandoli come gruppi rilevanti⁴. Seguendo Max

3. H. SPRUYT, *The Sovereign State and its Competitors*, Princeton University Press, Princeton 1994.

4. Questo tipo di assunzione non pregiudica il fatto che esistono lotte di gruppi all'interno degli stati che coinvolgono anche gruppi non statali. Infatti, data la posizione dominante degli stati a livello sistemico, questi gruppi o hanno bisogno degli stati per conto loro, oppure vogliono risolvere i loro conflitti all'interno dei confini dello stato.

Weber⁵, definisco lo stato come un'organizzazione che possiede il monopolio sull'uso legittimo della forza⁶. Questa definizione pone quattro aspetti interessanti. Il primo è il monopolio della forza: ciò significa che la potenza che organizza la forza è unificata, nel senso che coloro che controllano l'esercizio della forza non possono prendere decisioni indipendentemente da ogni altro, ma operano sempre come un 'team'⁷. Con Hobbes, possiamo chiamarlo '*potere comune*'.

Il secondo aspetto è quello della legittimità. Gli individui soggetti al potere comune devono percepirne esistenza e funzionamento come qualcosa di giusto. La legittimità è una struttura dell'autorità politica che conferisce ad alcune persone il potere di far rispettare le regole, mentre obbliga altri a osservarle⁸. Perciò, essa è conferita non dallo stato in quanto tale, ma dai membri che costituiscono la società, i quali 'abbandonano il giudizio privato' (*surrender private judgment*) per dare attuazione all'ordine sociale dello stato⁹. Benché questo tipo di legittimità precluda la possibilità di essere uno stato a tutti quei gruppi che detengono un monopolio della forza grazie all'uso esclusivo della violenza, all'interno di tali restrizioni, le basi

5. M. WEBER, *Economia e società*, introduzione di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1995, trad. it.: *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

6. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, trad. it.: *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

7. Si veda R. SUGDEN, "Thinking as a Team: Towards an Explanation for Nonselfish Behavior", in *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, n. 10, 1993, pp. 69-89. Notare che lo stato inteso come 'team' potrebbe non avere un unico capo, come avviene in un sistema federale o in un sistema democratico.

8. R. BENJAMIN, R. DUVALL, *The Capitalist State in Context*, in R. BENJAMIN (a cura di), *The Democratic State*, University of Kansas Press, Lawrence 1985, pp. 19-57, qui in particolare pp. 25-26.

9. P. BLAU, "Critical Remarks on Weber's Theory of Authority", in *American Political Science Review*, vol. 2, n. 57, 1963, pp. 305-316. Qui p. 307.

della legittimità statale possono comunque variare: monarchie, stati comunisti, come anche dittature carismatiche, sono state tutte, in determinate circostanze storiche, viste dai rispettivi soggetti come forme legittime di potere¹⁰.

Il potere comune assieme alla legittimità formano il terzo aspetto, la sovranità, che si definisce come il diritto esclusivo di far rispettare la legge dello stato. Si tratta in primo luogo di un diritto interno conferito dalla società, e anche se la sovranità interna dello stato potrebbe essere riconosciuta da altri stati in una società di stati (sovranità esterna), esso non è essenziale ai fini della statualità. Nella visione di Carl Schmitt¹¹, la sovranità si riduce al potere di decidere unilateralmente che certi individui o gruppi non sono parte della comunità e che perciò possono, se necessario, essere uccisi. La non-responsabilità di tali decisioni, vedremo in seguito, emergerà come un elemento chiave nella prospettiva della formazione dello stato mondiale.

Infine, quarto aspetto è lo stato in quanto persona collettiva (*corporate actor*). Questo attore è composto da molti individui e, come tale, esso ha una struttura le cui particolari caratteristiche rimandano a una intenzionalità collettiva, vale a dire all'abilità dei propri membri di agire in maniera coerente come se si trattasse di un agente singolo¹². Ma cosa rende uno stato una persona collettiva? Chiaramente l'interesse personale e la coercizione giocano un certo ruolo. Infatti, come lo stato non durebbe a lungo se gli individui non lo percepissero vicino ai loro interessi, allo stesso modo, se per caso gli individui dovessero impugnare le armi contro lo stato, quest'ultimo interverrebbe

10. Come vedremo tra poco, quanto detto qui ci consentirà di dire che il bisogno di uno 'stato weberiano' non soddisfa appieno i requisiti, più spessi, dello 'stato hegeliano', quelli cioè di un eguale riconoscimento tra tutti i membri.

11. C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

12. Per un ulteriore approfondimento di questo aspetto rimando a A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit.

in maniera coercitiva. Interesse personale e coercizione tuttavia non bastano; perché ci sia una struttura stabile dell'intenzionalità collettiva, si richiede anche una convinzione (*belief*) condivisa tra i suoi membri, che permetta loro di costituire una identità collettiva, un 'noi', verso la quale essi si dispongono per sottomettere il loro giudizio privato. Il risultato è una '*mentalità di gruppo*' (*'group mind'*) con cui gli individui (identità e interessi) si definiscono in termini di appartenenza di gruppo¹³ e che consente loro di partecipare nella collettività istituzionalizzata. In breve, le azioni dello stato non sono riducibili ai propri membri: gli stati sono pertanto in grado di perseguire obiettivi da essi stessi identificati.

Rimanendo fermi a questa definizione, siamo ancora certamente lontani dallo stato mondiale ed è necessario che avvengano tre importanti cambiamenti nell'attuale sistema internazionale¹⁴. Il primo riguarda l'emergere di una comunità di sicurezza universale: i membri del sistema non devono più considerarsi come minacce l'uno per l'altro e devono aspettarsi di poter risolvere le loro contese in modo pacifico¹⁵. Ciò non vuol dire rendere superfluo qualsiasi meccanismo di imposizione, dal momento che esiste sempre la possibilità del "crimine"; significa, invece, eliminare il "dilemma della sicurezza". Il secondo cambiamento riguarda la sicurezza collettiva universale:

13. Cfr. D.S. WILSON, *Incorporating Group Selection into the Adaptationist Program: A Case Study Involving Human Decision Making*, in J.A. SIMPSON, D.T. KENDRICK (a cura di), *Evolutionary Social Psychology*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 1997, pp. 345-386; e inoltre R. WILSON, "Causal Depth, Theoretical Appropriateness, and Individualism in Psychology", in *Philosophy of Science*, vol. 1, n. 61, 1994, pp. 55-75.

14. Qui c'è un parallelo con ciò che Fichte aveva sostenuto a proposito di tre tipi di contratti che costituiscono lo stato come un organismo, argomentazione dalla quale Hegel più tardi prese spunto (cfr. R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997, pp. 296-297).

15. E. ADLER, M. BARNETT (a cura di), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

quando si verifica un crimine, gli altri membri del sistema devono agire come se la minaccia riguardasse tutti. La combinazione di questi due elementi creerebbe un potere comune di tipo globale. Il terzo cambiamento riguarda un'autorità sovranazionale universale, vale a dire una procedura tale da costruire rapporti vincolanti per prendere decisioni legittime circa l'esercizio di questo potere comune. Così facendo, si richiederebbe agli stati territoriali di cedere la propria sovranità in cambio di una soggettività globale nel campo della sicurezza, andando al di là della sicurezza collettiva o della federazione pacifica kantiana, nelle quali gli stati conservano ancora la propria sovranità. Rispetto a questo terzo mutamento, poiché ho definito lo stato territoriale anche in termini di sovranità, gli elementi che andranno a formare uno stato mondiale non saranno più 'stati' *stricto sensu*, ma piuttosto realizzazioni locali di una forma di stato più ampia.

Data l'imponenza di questi cambiamenti, sostenere qui che l'inevitabilità di uno stato mondiale debba passare per il criterio weberiano del monopolio della forza, costituisce da un punto di vista metodologico un '*hard case*'¹⁶. Un approccio non-weberiano, specialmente mitigando l'esigenza del monopolio della forza, potrebbe farci pensare che in realtà uno stato mondiale esista già (l'ONU?), o che sia solo dietro l'angolo¹⁷. Tuttavia, alla luce dell'internazionalizzazione dell'autorità politica – av-

16. A dire il vero lo stato weberiano è già un '*hard case*' anche rimanendo a livello di stato territoriale, dal momento che molti degli stati moderni trovano difficoltà a soddisfarne appieno tutti i criteri. Ad ogni modo, questo non costituisce un problema per il tipo di argomentazione che faccio in questa sede; quest'ultima in primo luogo non dipende da tutte le unità del sistema degli stati in generale, né tanto meno *de facto* da quelli weberiani. Il fallimento di alcuni stati territoriali nel soddisfare l'ideale weberiano significa semplicemente che in alcune aree il processo che conduce alla formazione di uno stato mondiale ha ancora molta strada da fare.

17. M. SHAW, *Theory of the Global State*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

venuta senza una centralizzazione della forza (come nel caso dell'ONU, UE, WTO, ICC, ecc.) – si è aperta inoltre la questione se per caso un approccio weberiano non limiti inutilmente la nostra immaginazione sulla forma finale del sistema. Forse non si tratterà affatto di uno 'stato', forse sarà una 'federazione pacifica', o una 'istituzione'¹⁸, oppure un sistema 'neo-medioevale'¹⁹, o qualche altra cosa non ancora immaginabile, in cui il monopolio della forza è eliminato. Forse, ma dal mio punto di vista credo che queste non siano che forme di transizione e che lo sviluppo politico del sistema non finirà sino a che la soggettività di tutti gli individui e i gruppi non sarà riconosciuta e protetta da uno stato weberiano di tipo globale.

Prima però di essere accusato di scarsa immaginazione, vorrei comunque sottolineare il fatto che i cambiamenti sistemici che servono per arrivare a uno stato mondiale, si possono realizzare in vari modi, tanto che lo stato mondiale potrebbe apparire qualcosa di molto diverso dagli stati attuali, in particolare più decentralizzato da tre punti di vista. Primo, non sarebbero necessari i suoi elementi per cedere autonomia locale: collettivizzare la forza non vuol dire che la cultura, l'economia, o le politiche locali debbano essere collettivizzate; la sussidiarietà potrebbe esserne il principio operativo. Secondo, non sarebbe necessario disporre di un unico esercito ONU: finché esiste una struttura che comanda e impone risposte collettive contro le minacce, uno stato mondiale potrebbe essere compatibile con l'esistenza di eserciti nazionali, a cui imporre operazioni che possono essere subappaltate (magari nel frattempo alla NATO). Infine, non sarebbe necessario l'istituzione di un '*governo*' mondiale, se con questo intendiamo un corpo unitario con un lea-

18. M. OUGAARD, R. HIGGOTT (a cura di), *Towards a Global Polity*, Routledge, London 2002.

19. J. FRIEDRICHS, "The Meaning of New Medievalism", in *European Journal of International Relations*, vol. 4, n. 7, 2001, pp. 475-502.

der le cui decisioni sono da considerarsi finali²⁰. Infatti, stante il fatto che deve essere possibile poter fare scelte vincolanti, il processo decisionale in uno stato mondiale potrebbe comportare ampiezza di deliberazione in una sfera pubblica molto *forte*, cosa diversa dal farsi comandare da una persona sola²¹. In breve, purché ci siano un potere comune, una legittimità, una sovranità e una possibilità di agire, non si dovrebbero formulare in anticipo giudizi sul tipo di forma che uno stato mondiale potrà assumere. Ad esempio, a livello regionale, l'UE non è poi così lontana dall'avere questi requisiti; se essa fosse più completa e globalizzata, sarebbe uno stato mondiale.

A questo punto è opportuno sintetizzare la visione dello stato in termini teleologici. Gli stati sono creati e sostenuti mediante un processo di interazione auto-organizzantesi dei propri membri, un processo che ha una tendenza causale che spinge verso l'alto. Questa stessa interazione è strutturata da condizioni limite – internamente nella forma di regole impositive, esternamente in forme di chiusure del territorio. Tali condizioni, con un movimento causale questa volta verso il basso, costituiscono gli stati come sistemi distinti: infatti, come sistemi che si auto-organizzano gli stati almeno a livello locale hanno raggiunto, nel loro sviluppo, lo stadio di uno *stato finale*.

2. *La lotta per il riconoscimento*

Storicamente gli stati sono sempre esistiti al plurale e dunque l'emergere di uno stato mondiale richiede la trasformazione delle loro identità su base globale. Questo è un compi-

20. A questo proposito si confronti quanto detto per la '*domestic analogy*' in H. BULL, *The Anarchical Society*, Columbia University Press, New York 1977.

21. J. MITZEN, "Toward a Visible Hand: The International Public Sphere in Theory and Practice", Tesi di dottorato (PhD dissertation), University of Chicago, Chicago 2001.

to complicato dal fatto che gli stati territoriali sono *attrattori* (*attractors*) locali. Difatti, pur essendo sempre in un continuo processo, essi si mantengono grazie a pratiche ‘domestiche’ e di ‘politica estera’, che, se da una parte li rendono unità distinte²², dall’altra alimentano logiche omeostatiche che si oppongono al mutamento²³. Nonostante questa resistenza, sostengo che gli stati territoriali, nel lungo periodo, non siano stabili: essi possono costituire “equilibri locali”, ma sono comunque collocati in un sistema che non è in equilibrio, perciò i tentativi di risolvere questi squilibri conducono gli stati verso una forma di stato mondiale. A generare questo risultato è un meccanismo di interazione tra le lotte per il riconoscimento a un micro-livello e le culture dell’anarchia a un macro-livello. In questa sezione mi soffermerò sul primo livello dell’interazione e nella prossima sul secondo.

La lotta per il riconoscimento riguarda la costituzione delle identità sia dell’individuo che del gruppo; quindi essenzialmente riguarda forme ideali, ma non bisogna dimenticare che in essa si giocano anche aspetti materiali di competizione²⁴.

22. D. CAMPBELL, *Writing Security*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1992; e anche P. JACKSON, D. NEXON, “Relations Before States”, in *European Journal of International Relations*, vol. 3, n. 5, 1999, pp. 291-332.

23. Sullo specifico di sistemi che si auto-organizzano e che hanno qualità per essere simultaneamente processuali e omeostatici, si veda F. VARELA, “Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition”, in *Brain and Cognition*, vol. 1, n. 34, 1997, pp. 72-87; e inoltre A. JUAREZ, *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*, MIT Press, Cambridge 1999.

24. Sebbene l’aspetto materiale sia stato in parte già affrontato da Daniel Deudney ed è stato considerato come un elemento sufficiente per generare uno stato mondiale, io ricomincio da qui, cercando di mostrare la necessità di riconsiderare gli aspetti identitari. Lo faccio sempre nel presupposto che questi aspetti assieme andranno a formare un tutto integrato. Cfr. D. DEUDNEY, *Geopolitics and Change*, in M. DOYLE, G.J. IKENBERRY (a cura di), *New Thinking in International Relations Theory*, Westview Press, Boulder 1999, pp. 91-123.

2.1. *La competizione materiale*

L'aspetto materiale della lotta per il riconoscimento ci riporta alla giustificazione hobbesiana degli stati territoriali²⁵. Nella visione di Hobbes e della maggior parte dei teorici realisti, questa tesi prevede la continuità dell'anarchia, piuttosto che la realizzazione dello stato mondiale. È solo nel lavoro di John Herz²⁶ che troviamo un esplicito argomento realista su un eventuale superamento dello stato, che Daniel Deudney ha sintetizzato nella sua tesi dell'«uni-mondismo nucleare» (*nuclear one-worldism*)²⁷. Sebbene né Herz né Deudney prendano in considerazione l'inevitabilità dello stato mondiale, e di per sé le loro argomentazioni non siano sufficienti a suffragare questa tesi, essi forniscono comunque una parte essenziale della logica qui discussa.

Hobbes giustificava lo stato sostenendo che solo attraverso l'obbedienza a un potere comune gli individui sarebbero in grado di sfuggire alla vita 'miserevole, brutale e breve' dello stato di natura. Un potere comune si rende necessario perché gli individui hanno costituzioni fisiche eguali e sono similmente vulnerabili: dal momento che anche il debole può uccidere il forte, è nell'interesse di tutti accettare la sicurezza che lo stato mette a disposizione. L'argomento, come noto, è di tipo razionalistico: l'essere mortale rappresenta un costo supremo, dunque attendersi un'utilità dall'obbedire allo stato è cosa più valente del sopportare lo stato di natura. Tuttavia, conclude Hobbes, questo ragionamento non si applica alla relazione tra stati. Questi ultimi non sono infatti tanto vulnerabili da poter essere 'uccisi'

25. Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR, Milano 2003. Fukuyama enfatizza un aspetto materiale differente delle lotte per il riconoscimento, l'economia.

26. J. HERZ, "Rise and Demise of the Territorial State", in *World Politics*, vol. 4, n. 9, 1957, pp. 473-493.

27. D. DEUDNEY, "Regrounding Realism", in *Security Studies*, vol. 1, n. 10, 2000, pp. 1-45; qui pp. 18-20. Si consideri inoltre E.H. Carr quale precursore di questo tipo di argomentazione.

quanto gli individui: lo stato di natura in cui vivono è una situazione molto più tollerabile.

Deudney ha messo in dubbio tale conclusione, suggerendo che la razionalità di provvedere alla propria sicurezza da parte degli stati dipende dalla distruttività della tecnologia bellica. Quanto più l'evoluzione della 'forza distruttiva' fa aumentare la 'capacità di interazione violenta' nel sistema, tanto più costoso diventa combattere, rendendo così più efficiente l'organizzazione della sicurezza degli stati su basi comuni²⁸. Gli sforzi reiterati per creare un sistema di sicurezza collettivo che hanno fatto seguito alle "grandi guerre" – 1815, 1918 e 1945 – sono serviti da incentivo. Per lo stesso motivo, quando lo sviluppo della tecnologia militare è asimmetrico, diventa più facile per gli stati più forti espandere i propri territori a spese di quelli più deboli, come è accaduto grazie alla polvere da sparo e all'artiglieria, con l'espansione degli stati europei nel tardo Medioevo e con il colonialismo. Se per molti secoli il tasso di sopravvivenza degli stati ha dimostrato l'efficienza della loro organizzazione, oggi i missili balistici e le armi nucleari hanno reso questi stessi stati obsoleti. I missili possono facilmente penetrare i confini territoriali e, combinati con gli armamenti nucleari, rendono un aggressore capace di 'uccidere' uno stato in un solo colpo. Comparato alle 'palle di biliardo', analogia con cui vengono spesso descritti gli stati pre-nucleari, gli stati nell'era atomica sono più simili a delle 'uova', i cui gusci possono essere facilmente frantumati sotto il peso di un attacco determinato²⁹. In queste condizioni gli stati non sono più in grado di provvedere alla sicurezza dei loro membri e diventano vulnerabili tanto quanto gli individui nello stato di natura. Ecco che arriviamo così all'*uni-mondismo*: proprio come i rischi dello stato di natura convincono gli individui a sottomettersi a un potere comune,

28. *Ibidem*.

29. D. DEUDNEY, "Nuclear Weapons and the Waning of the Real-State", in *Daedalus*, vol. 2, n. 124, 1995, pp. 209-231; qui in particolare p. 228.

così i mutamenti nelle capacità distruttive inducono gli stati a compiere il medesimo passo³⁰.

Malgrado la teoria di Deudney possa dapprima apparire teleologica, in realtà la causa primaria di integrazione si trova al di fuori del sistema di stati, ovvero nei mutamenti esogeni della tecnologia³¹. Questi cambiamenti sono contingenti e trasmessi al sistema in maniera efficiente per vie causali. Di conseguenza, a fronte di una sempre maggiore funzionalità nell'organizzare la sicurezza su scala globale, secondo Deudney ciò non implica che il sistema abbia come *telos* quello di un'inevitabile integrazione, ma più semplicemente che quest'ultima diventa 'probabile'³².

Tuttavia, il dilemma della sicurezza suggerisce che (anche) lo sviluppo tecnologico è una questione endogena al sistema, fornendo in questo modo una motivazione teleologica al suo elemento materiale. Gli stati non si fidano l'uno delle intenzioni dell'altro e, poiché nello stato di anarchia non esiste una terza parte sulla quale poter fare affidamento per la sicurezza, essi sono costretti a fare affidamento sulle proprie risorse per affrontare le minacce. Il risultato che ne consegue è la corsa agli armamenti: anche se uno stato non ha intenzioni aggressive, quando è spaventato, è più propenso ad armarsi, costringendo gli stati limitrofi a rispondere armandosi a loro volta, aumentando così i timori del primo stato, e così via. Cosa importante è che questa logica funge da stimolo per la qualità della competizione, perché in guerra avere un vantaggio tecnologico può essere determinante per la vittoria. Non tutti gli stati agiranno sulla base di questo stimolo, ma quelli che lo faranno otterranno un vantaggio che gli altri saranno portati a imitare, pena la

30. Il fatto che gli armamenti nucleari sono posseduti da relativamente pochi stati limita oggi la forza di questo argomento, ma diventerà di sempre maggiore attualità e importanza se queste e altri tipi di armi di distruzione di massa dovessero diffondersi.

31. D. DEUDNEY, *Geopolitics and Change*, op. cit., p. 108.

32. Ivi, p. 102.

morte, andando a creare così una dinamica che farà sollevare la soglia minima di tecnologia necessaria alla sicurezza.

Si potrebbe pensare che questo dinamismo della competizione materiale basti a rendere uno stato mondiale inevitabile, ma non è così, per due ragioni. Primo perché, come Gregory Kavka ha chiarito, la condizione degli stati in un mondo nucleare differisce in maniera rilevante dagli individui nello stato di natura (infatti, nell'ipotesi bellica della *distruzione mutua assicurata* (MAD) un aggressore nucleare non può aspettarsi di sopravvivere alla guerra³³). Dunque, anche se gli stati sono vulnerabili e possono essere 'uccisi' da attacchi nucleari, è probabile però – a meno che essi non siano disposti al 'suicidio' – che credibili minacce di ritorsione o rappresaglia agiscano da deterrente. La MAD assicura che in anarchia la vulnerabilità degli stati non sia così disperata come quella degli individui nelle stesse condizioni; ciò vuol dire che gli stati possono arrivare a preferire una situazione nucleare di stallo, piuttosto che rinunciare alla loro sovranità per uno stato mondiale – così come abbiamo visto accadere durante la Guerra Fredda.

La seconda ragione è collegata da Kavka a una sottostimata peculiarità del discorso hobbesiano. Hobbes aveva usato la propria teoria per giustificare l'obbedienza a uno stato esistente (avvertendo minacciosamente gli individui di cosa sarebbe successo loro in caso contrario), non per giustificare la creazione di uno nuovo, quindi la sua teoria aveva una natura retrospettiva. Anche se accettassimo la teoria hobbesiana dell'obbedienza a uno stato esistente, e la usassimo in prospettiva futura – al fine di generare una teoria della formazione dello stato mondiale – essa risulterebbe vulnerabile al problema dell'azione collettiva. Il fatto che sia collettivamente razionale sottomettersi a un potere comune non significa certo che tale decisione sia anche individualmente razionale. In anarchia gli individui potrebbero non fidarsi a sufficienza per creare uno stato, anche se ciò doves-

33. G. KAVKA, "Nuclear Weapons and World Government", in *The Monist*, vol. 3, n. 70, pp. 298-315; qui p. 304.

se generare un risultato sub-ottimale. Per soggetti così insicuri è solo dopo la creazione dello stato che diventerà ragionevole un contratto sociale: solo allora la loro fiducia potrà essere posta in essere. Se le cose stessero così, cosa garantirebbe sicurezza a queste persone che si sono sottomesse a un potere comune? Esse si troverebbero ancora una volta a fronteggiare uno nuovo stato di natura: tutti armati e, come tali, ognuno diverrebbe una potenziale minaccia verso gli altri, e per di più senza un potere superiore in grado di proteggerli. Infatti, appellarsi all'autorità del sovrano non potrà comunque funzionare, visto che per Hobbes l'autorità dipende in definitiva dal monopolio della forza, la possibilità del quale è proprio ciò che è qui in questione. Usato in prospettiva futura, in altre parole, il ragionamento di Hobbes ci conduce a un regresso all'infinito.

Ciò che manca alla teoria materialistica della formazione di uno stato mondiale è una spiegazione di come possono cambiare le identità. Infatti, essa presume che gli attori nella situazione pre-statale siano i medesimi di quella post-statale – soggetti razionali che massimizzano i propri interessi. Hobbesianamente, ciò che cambia con la creazione di uno stato sono solamente costi e benefici, non le identità dei loro abitanti. La stessa assunzione è alla base del rifiuto kantiano di uno stato mondiale. Benché gli stati repubblicani si fidino gli uni degli altri al punto da avere realizzato una pace perpetua, la loro identità egoistica nell'affrontare la logica del contratto non muta³⁴. Perciò, per sostenere l'inevitabilità dello stato mondiale, è necessario spiegare perché i confini dell'identità di uno stato si debbano espandere fino a includere tutte le genti, e non più solo i membri originari.

34. Sull'idea che la pace perpetua di Kant costituisca un equilibrio instabile si veda T. CARSON, "Perpetual Peace: What Kant Should Have Said", in *Social Theory and Practice*, vol. 2, n. 14, 1988, pp. 173-214; inoltre si veda P. GUYER, *Nature, Morality, and the Possibility of Peace*, in ID., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 408-434; in particolare p. 417.

2.2. *La lotta per il riconoscimento*

La trattazione hegeliana della lotta per il riconoscimento è oggetto di una letteratura sconfinata nella teoria politica contemporanea, in cui emergono punti di vista assai diversi non solo sul suo statuto normativo, ma anche sul suo significato generale. La maggior parte della letteratura si è concentrata soprattutto nel trattare le lotte per il riconoscimento all'interno degli stati, un contesto decisamente diverso da quello delle relazioni internazionali, dove la violenza è una opzione legittima. Dal momento che in questa sede non si può dar conto del dibattito tra le varie scuole di pensiero, né tanto meno offrire una lettura di Hegel, in ciò che segue tenterò una interpretazione forse personale della lotta per il riconoscimento³⁵ nel contesto dell'anarchia internazionale, rivolgendo la mia attenzione a tre questioni: il desiderio di riconoscimento e la sua relazione all'identità collettiva o solidarietà; l'instabilità di un riconoscimento asimmetrico; i due livelli nei quali la lotta per il riconoscimento si esprime nella politica mondiale.

Riconoscimento e solidarietà. Come il neorealismo, anche la mia tesi è strutturale; per generare un qualsiasi movimento in una teoria strutturale, dobbiamo presupporre che gli attori desiderino qualcosa, che ci sia al micro-livello la volontà di ricercare degli obiettivi (quindi teleologica). I neorealisti pensano che gli individui desiderino sopra ogni cosa la propria sicurezza fisica, ovvero che la logica dell'anarchia abbia a che fare con la lotta per la sicurezza. Sebbene gli individui vogliano di certo si-

35. Le principali fonti contemporanee dalle quali ho preso spunto sono: F. FUKUYAMA, op. cit.; R. WILLIAMS, op. cit.; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002; R. PIPPIN, "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?", in *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n. 8, 2000, pp. 155-172; K. BAYNES, "Freedom and Recognition in Hegel and Habermas", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 1, n. 28, 2002, pp. 1-17.

curezza, essi desiderano inoltre riconoscimento, dunque la logica dell'anarchia implica anche lotta per il riconoscimento. Visto che i neorealisti sono convinti che si continuerà con l'anarchia, piuttosto che con uno stato mondiale, questi due tipi di lotte dovrebbero prendere direzioni diverse³⁶.

Il presupposto del riconoscimento è un semplice fatto di differenza o alterità. Gli individui sono differenti in virtù dei loro corpi; gli stati sono differenti in virtù dei confini che li dividono dagli altri stati³⁷. Questi fatti possono o meno essere riconosciuti da altri attori; riconoscersi è perciò un atto sociale che investe le differenze con un significato particolare: un altro attore (l'«Altro») si costituisce come un soggetto che ha una sua posizione sociale solo se si legittima nella relazione con un Sé. Questa posizione dell'Altro implica per il Sé sia l'accettazione di restrizioni normative sul modo di trattare l'Altro, sia l'accettazione di un obbligo a fornire ragioni se tali restrizioni dovessero essere violate. È così che l'Altro comincia a «contare»³⁸. Gli attori che non sono riconosciuti (come lo schiavo o il nemico nel caso dello stato di natura) non contano e possono perciò essere uccisi o subire violenza, se qualcuno lo credesse opportuno.

Quest'ultima eventualità è solo una delle ragioni per cui gli attori desiderano essere riconosciuti (come avviene nel conflitto israelo-palestinese), ma nel desiderio di riconoscimento c'è molto di più che la semplice sicurezza fisica: è mediante il riconoscimento dell'Altro che uno si costituisce come un Sé;

36. Ci sarebbe poi anche l'intrigante possibilità che la lotta per il riconoscimento possa realmente spiegare gran parte della *realpolitik*, incluso la guerra, che i neorealisti sono soliti attribuire alla lotta per la sicurezza (Cfr. FUKUYAMA, op. cit., p. 255). Questa ipotesi merita ulteriori ricerche (cfr. E. RINGMAR, "The Recognition Game: Soviet Russia against the West", in *Cooperation and Conflict*, vol. 2, n. 37, 2002, pp. 115-136).

37. Nell'ultimo caso la differenza è una costruzione sociale, tuttavia, essa può presentarsi agli occhi di quelli che sono stati esclusi dal gruppo come un «fatto brutto».

38. R. WILLIAMS, op. cit., p. 199.

questa dipendenza del Sé dall'Altro la possiamo osservare nella nostra quotidianità – non si può essere un insegnante senza il riconoscimento degli studenti, un marito senza il riconoscimento di una moglie, un cittadino senza il riconoscimento di altri cittadini. Ma la questione è più generale e arriva fino alla stessa costituzione della soggettività. Nello stato di natura non esiste infatti una soggettività genuina, ma solo il 'solipsismo naturale' dello stato animale³⁹. Dunque, solo attraverso il riconoscimento le persone possono acquisire e mantenere una distinta identità, oppure, detto altrimenti, la soggettività dipende dall'intersoggettività.

I desideri di riconoscimento possono assumere diverse forme, che raggrupperò qui in forme 'sottili' ('*thin*') e forme 'spesse' ('*thick*'), entrambe le quali sono potenzialmente rilevanti per la formazione di uno stato mondiale⁴⁰. Il riconoscimento sottile è quello di essere considerati (*acknowledged*) come soggetti indipendenti all'interno di una comunità giuridica. Per essere riconosciuto in questo modo, è necessario avere lo *status* giuridico di persona sovrana, ovvero non il semplice prolungamento di qualche altro *status* (come il bambino o lo schiavo), bensì di essere il legittimo portatore di bisogni, diritti e capacità d'azione: un soggetto piuttosto che un oggetto. Questi diritti sono 'sottili', perché della particolarità di un attore non accettano nulla che non sia la semplice differenza; ogni individuo con questo *status* è essenzialmente lo stesso, una 'persona universale'. Al contrario, le forme *spesse* di riconoscimento riguardano l'essere rispettato in ciò che rende una persona speciale o unica. Come per il riconoscimento sottile, anche qui si costituisce una modalità della soggettività, e con essa anche una legittima differenza, ma qui la differenza è particolare piuttosto che universale: potendo assumere forme diverse, non c'è limite per coloro

39. Ivi, p. 50.

40. Queste corrispondono all'incirca alle categorie del riconoscimento che Honneth usa per definire la legalità e la stima sociale (cfr. A. HONNETH, op. cit.).

che domandano un riconoscimento *spesso*. Ciò significa che, diversamente dalle lotte per un riconoscimento *sottile*, quelle *spesse* hanno un esito aperto e sono senza fine. È pur vero che questo tipo di lotte sarà rilevante per la formazione di uno stato solo se si trasformeranno in richieste fattibili di diritti legali (*legal rights*) (o, in caso contrario, se costituiranno ragioni per una secessione), ma per la stessa ragione sembra impossibile determinare *ex ante* quali saranno i contenuti che assumeranno le forme *spesse* di riconoscimento. Fortunatamente, questa mancanza di contenuti specifici non è il problema che si discute qui. Ciò che ci interessa per la formazione di uno stato mondiale è il fatto che le forme *spesse* di riconoscimento possono essere ‘addomesticate’ – ovvero accettare la non-violenza e l’autorità dello stato – a prescindere dal suo particolare obiettivo.

Forse, paradossalmente, se il desiderio di riconoscimento riguarda l’essere accettato in quanto diverso, l’effetto del mutuo riconoscimento è di costituire una identità collettiva o solidarietà: riconoscere lo *status* dell’Altro e accettare le restrizioni normative da parte del Sé, comporta che l’Altro sta diventando parte dello stesso Sé – l’altro non è più solamente Altro. Quando il riconoscimento è reciproco, i due Sé diventano qualcosa di unico, un ‘Noi’ o una identità collettiva⁴¹ – non certo nella loro interezza, ma solo per quanto riguarda lo *status* in gioco nel loro mutuo riconoscimento. Consideriamo, ad esempio, il mutuo riconoscimento della sovranità degli stati europei nel 1648. Ogni stato si costituiva come un soggetto distinto con certi diritti, ma nel loro insieme essi si costituivano come membri di una ‘società di stati’, legati da regole precise e disposti a difenderle collettivamente contro i soggetti non membri, come ad esempio contro l’Impero Ottomano⁴². Per intenderci: questa struttura potrebbe essere stata creata per un tornaconto degli

41. R. WILLIAMS, op. cit., p. 293.

42. Cfr. I. NEUMANN, J. WELSH, “The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society”, in *Review of International Studies*, vol. 4, n. 17, 1991, pp. 327-348.

stati; perciò, quando dico che il mutuo riconoscimento costituisce una identità collettiva, non intendo dire che quest'ultima forma di riconoscimento sarà necessariamente quella avvertita come giusta, bensì che una identità collettiva è sempre immanente nel mutuo riconoscimento, dal momento che i modi della soggettività che esso costituisce dipendono dall'Altro – gli stati westfaliani non avrebbero avuto i diritti che hanno se non fossero appartenuti a una società di stati.

L'instabilità del riconoscimento asimmetrico. Il desiderio di riconoscimento riguarda il ricevere riconoscimento dall'Altro, non l'offrirgliene uno. Pertanto, in linea di principio, il desiderio può essere soddisfatto sia in maniera simmetrica che asimmetrica – riconoscendo l'uguaglianza dell'Altro, oppure assicurandosi il suo riconoscimento senza contraccambiare. Per Hegel, uno stato correttamente formato si deve costituire tramite il mutuo riconoscimento dell'uguaglianza, che va oltre il mero monopolio della forza legittima di cui ha parlato Weber. Ciò riflette la visione teleologica di Hegel, secondo la quale il compito dello stato non è semplicemente quello di proteggere la sicurezza fisica dei suoi membri, ma soprattutto quello di favorirne la soggettività, che non potrà essere realizzata nella sua interezza sino a che tutti i membri non saranno riconosciuti come equi e finché un giudice imparziale non farà rispettare questo *status* contro i trasgressori, garantendo così una certa stabilità al sistema.

Il riconoscimento asimmetrico è invece meno stabile. Esso può prendere varie forme, dall'estremo della schiavitù, in cui per una parte della relazione non si dà nessun riconoscimento (gli schiavi sono mere appendici dei padroni), fino a forme più subdole come nell'*ancien régime* in Francia, in cui il riconoscimento era mutuo ma non eguale (i contadini avevano una qualche soggettività, ma non come quella dei nobili). Ciò che tutte queste gerarchie condividono è il fatto che un attore soddisfi il suo desiderio di riconoscimento negando il pieno riconosci-

mento dell'altro⁴³. In un ipotetico mondo dove tutto fosse possibile, essere la parte dominante di una simile relazione asimmetrica sarebbe la scelta preferita dall'attore. Per quanto riguarda la teoria del riconoscimento, ciò fornisce una base alla tesi realista, secondo cui gli esseri umani sono guidati dalla *volontà di potenza* (Nietzsche) o dall'*animus dominandi* (Morgenthau). Proprio per la stessa ragione, però, coloro che non sono pienamente riconosciuti lotteranno al massimo delle loro possibilità, rendendo instabile, nel lungo periodo, l'ordine sociale fondato su questo tipo di riconoscimento.

Le fonti dell'instabilità sono sia materiali che ideali. Sopprimere materialmente i desideri di riconoscimento può essere molto costoso: se agli individui è negato qualcosa di fondamentale importanza per la loro vita, è probabile che la loro stessa accettazione di un regime ne risenta, diventando apatica (*half-hearted*) e forzata, fino a rendere meno efficiente e stabile l'ordine sociale, come persino Hobbes aveva riconosciuto. Se questo vale per le fonti materiali, per quelle ideali esiste anche un'ulteriore minaccia, radicata nella stessa logica del riconoscimento. Benché il desiderio di A di essere riconosciuto da B non è per A di per sé una ragione di reciprocità, Hegel considerava il riconoscimento basato sulla coercizione – la nota relazione servo-padrone – una relazione non del tutto soddisfacente, perché il fallimento del riconoscimento dello schiavo chiama in questione la stessa soggettività del padrone⁴⁴. Il riconoscimento ha valore solamente quando viene offerto da chi è percepito come qualcuno che ha un valore e una dignità. Perciò, alla lunga, l'unica maniera per assicurarsi uno stabile riconoscimento dell'Altro, è quella di ricambiarlo. Dal punto di vista di Hegel questa è una precondizione della libertà. Qualcuno può essere

43. F. FUKUYAMA, op. cit., pp. 163 e 182.

44. R. WILLIAMS, op. cit., p. 63; E. RINGMAR, op. cit., pp. 120-121; si veda inoltre F. FUKUYAMA, op. cit., p.193.

libero solo se riconosciuto come tale, e quel riconoscimento è valutabile solo se offerto in maniera libera⁴⁵.

A livello micro, però, il riconoscimento non è l'unico desiderio in funzione nel sistema. Vi è anche il desiderio di sicurezza fisica, che può indurre gli attori ad anteporre le proprie vite a qualsiasi forma di riconoscimento⁴⁶. Si potrebbe pensare, perciò, che la sicurezza è molto più importante, anche solo costatando il fatto che nessuno potrebbe godere di riconoscimento da morto; ma non è proprio così. In quanto preconditione della soggettività, il riconoscimento è già parte di ciò che crea il valore della sicurezza e per esso le persone spesso sacrificano la loro vita. I 'kamikaze' (*suicide bombers*) sono un caso estremo, che non può essere compreso fino in fondo, se non si considera la volontà di chi combatte una guerra, o di chi partecipa a una rivoluzione, facendo appello al desiderio di riconoscimento. Dall'altra parte, non nego che gli individui spesso non abbiano voglia di rischiare la vita in nome del riconoscimento. Secondo Nietzsche⁴⁷, questo è il tipo di scelta che fa lo schiavo, che si caratterizza per una propria '*morale dello schiavo*'⁴⁸. Ciò che intendo dire, è che il desiderio di riconoscimento è alla pari con quello di sicurezza. A sostenerlo, per di più, ci sono fattori come l'egemonia e la falsa coscienza. Gli individui possono essere stati abituati a pensare che loro non meritino di essere riconosciuti, o che sia qualcosa di impensabile per qualcuno nella loro posizione. Questo non significa che queste persone vogliano veramente non essere riconosciute. Il bisogno di riconoscimento potrebbe non essere soggettivamente percepito,

45. R. WILLIAMS, op. cit., p. 57; R. PIPPIN, op. cit., p. 163; si veda anche K. BAYNES, op. cit.

46. Ai quali volendo potremmo anche aggiungere un desiderio 'ontologico' di sicurezza; cfr. J. MITZEN, op. cit.

47. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, con nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1984.

48. Dal momento che concepisce la sicurezza come il fine più alto, potremmo dire che anche il neorealismo è una *morale dello schiavo*.

ma comunque rappresentare ancora un oggetto di interesse⁴⁹ che, una volta attivato, potrebbe spingere gli attori a lottare per essere riconosciuti. Per quel che concerne l'egemonia, al macro-livello essa sta a dimostrare il ruolo che hanno strutture di potere coercitive e sociali nello stabilizzare le forme di riconoscimento non egualitario. Gli stati sono sistemi omeostatici che esercitano sui loro membri pressioni di causalità verso il basso. Ciò disciplina gli individui all'obbedienza spontanea verso lo stato, nel contempo autorizza gli agenti statali a usare la forza contro chi non obbedisce. Se a questo aggiungiamo le difficoltà di azione collettiva di cui si è parlato, è chiaro che, se anche gli individui dovessero spontaneamente volere un riconoscimento, in una data congiuntura storica potrebbero non essere capaci di sfidare la solidità di un sistema diseguale. Quindi, ciò che devo dimostrare non è che il desiderio di riconoscimento non incontra mai resistenza o che esso si afferma in ogni caso, quanto che nel lungo periodo esso mina quei sistemi che non ne soddisfano i criteri.

Riconoscimento individuale e riconoscimento di gruppo. Dato che storicamente gli essere umani si sono sempre organizzati in gruppi autonomi, la lotta per il riconoscimento non riguarda il semplice riconoscimento di individui in astratto, ma di individui intesi come membri di particolari gruppi. Come tale è un aspetto costitutivo dell'identità individuale, perché attraverso i gruppi gli individui acquisiscono soggettività. La gente non abbandona molto facilmente la fiducia che ripone in un gruppo, anche quando ci sono altri gruppi disponibili come alternative. Questo essere 'incorporati' ('*embeddedness*') degli individui dentro i gruppi è uno dei *principi* guida del comunitarismo⁵⁰. I teorici liberali invece hanno assunto diverse posizioni su questo

49. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., qui pp. 231-233.

50. M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

tema: per alcuni l'attaccamento ai gruppi è irrazionale⁵¹, mentre altri hanno collocato il ruolo del gruppo all'interno dell'identità individuale⁵².

Il fatto che gli esseri umani abbiano legami con differenti gruppi ha due importanti risvolti per la lotta per il riconoscimento. In primo luogo, nella complessità del sistema, gli individui si confrontano tra di loro non solo in quanto individui, ma anche come membri di gruppi, cosicché la lotta per il riconoscimento è mediata dai *confini del gruppo*. Questo è vero sia all'interno dello stesso gruppo, sia tra gruppi diversi. Internamente, per limiti del gruppo si intende che coloro che chiedono riconoscimento, almeno inizialmente, sono altri membri del gruppo stesso, e non individui qualunque. Difatti, una distinzione tra membri e non-membri è spesso alla base di lotte *domestiche*: partecipare a un confronto *vis-à-vis* con chi sta fuori può rappresentare una delle prime ragioni che spinge chi sta dentro a ricercare riconoscimento. All'esterno, invece, per limiti del gruppo si intende che i membri di un gruppo, una volta finita la lotta interna, dovranno affrontare gli individui appartenenti ad altri gruppi che non li hanno ancora riconosciuti. Detto diversamente: la sovranità degli stati territoriali è per sua natura una struttura fatta di riconoscimenti diseguali. Il risultato è che chi sta fuori, non solo non ha diritti, ma potrebbe essere addirittura 'ucciso', non tanto per quello che fa in quanto individuo, ma semplicemente perché è membro di un altro gruppo.

Secondo risvolto interessante: come per gli individui, anche per i gruppi esiste un desiderio di riconoscimento, in questo caso un riconoscimento di tipo collettivo. Questo desiderio esiste solo allo scopo di assicurare ai membri del gruppo le condizioni della loro soggettività. Poiché, però, queste condizioni

51. F. FUKUYAMA, op. cit., p. 201.

52. Y. TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993; W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 2002; A. LINKLATER, *The Transformation of Political Community*, University of South Carolina Press, Columbia 1998.

includono un *'destino comune'*⁵³, se la soggettività del gruppo non è riconosciuta dagli altri gruppi, neanche i suoi membri saranno riconosciuti, da cui discende che il desiderio del gruppo è irriducibile al desiderio di riconoscimento individuale⁵⁴. Vale la pena ripetere che ciò non equivale a sostenere che i gruppi vogliano uno stato mondiale. Essi pretendono di essere riconosciuti dagli Altri, e non necessariamente di riconoscere Altri. Non significa neanche che i gruppi rimangono sempre gli stessi. L'identità di gruppo è un processo, non un oggetto: la sua trasformazione attraverso identità collettive sempre più larghe è precisamente ciò che si attiva con il mutuo riconoscimento. Così come la disponibilità degli individui a partecipare a identità collettive dipende da come essi saranno riconosciuti in quanto esseri distinti, allo stesso modo i gruppi che si affacciano a identità più ampie chiedono che le proprie differenze vengano riconosciute: l'universalismo dipende così dal particolarismo⁵⁵. La formazione di uno stato mondiale non è solo un processo cosmopolitico, ma anche uno comunitario.

La lotta per il riconoscimento, dunque, opera simultaneamente su due livelli, tra individui e tra gruppi. Se a ciò aggiungiamo che oggi forme di lotte tra gruppi stanno prendendo piede all'interno dello stato (come nel caso di nazionalismi sub-statali), oppure che a livello mondiale si diffondono tipi di conflitti tra individui (come nel caso di una società civile globale), allora ciò che avremo sarà un'immagine estremamente complessa. Diversamente, qui vorrei discutere del fatto che tutte queste non sono che parti di una singola logica sistemica, che cercherò

53. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., pp. 349-353.

54. A. WENDT., "The state as person in international theory", in *Review of International Studies*, vol. 2, n. 30, 2004, pp. 289-316.

55. Si vedano: A. LINKLATER, op. cit.; C. TAYLOR, *Living with Difference*, in A. ALLEN, M. REGAN (a cura di), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 212-226; e L. ZERILLI, "This Universalism Which is Not One", in *Diacritics*, vol. 2, n. 28, 1998, pp. 3-20.

di mostrare sintetizzandola in due particolari postulati: (1) le lotte per il riconoscimento, sia di individui che di gruppi, all'interno degli stati possono essere accomunate (*bracketed*); (2) gli attori in lotta per il riconoscimento, a livello del sistema, sono inizialmente gli stati.

La prima considerazione non implica che le lotte domestiche per il riconoscimento siano finite, o che esse non influenzeranno il processo attraverso il quale si svolge la lotta globale per il riconoscimento – ad esempio la demolizioni degli stati esistenti⁵⁶. Il punto semmai è che, dato che il *telos* del sistema si realizza nel micro-livello in molteplici modi, i dettagli delle lotte domestiche non influenzano il suo eventuale stato finale. La seconda considerazione è giustificata dal fatto che il sistema è sempre stato composto da gruppi autonomi che costringono le lotte tra individui ad andare oltre i confini del gruppo, e quei gruppi oggi sono gli stati. Malgrado questo che può sembrare un punto di partenza stato-centrico, i desideri individuali di riconoscimento emergeranno comunque e giocheranno un ruolo cruciale nello sviluppo del sistema.

3. *La logica dell'anarchia*

Finora mi sono occupato dell'aspetto ascendente della mia argomentazione; ora tratterò di quello discendente. Spiegherò che il processo della formazione di uno stato mondiale procede attraverso cinque stadi di riconoscimento, di cui i primi quattro costituiscono distinte culture dell'anarchia⁵⁷. Ogni tipo di anarchia impone condizioni limite che costringono le parti del sistema a interagire in maniera crescente; così facendo, si rende possibile il crescere della soggettività e della libertà a livello

56. M. WALZER, *The Reform of the International System*, in Ø. ØSTERUD (a cura di), *Studies of War and Peace*, Norwegian University, Oslo 1986, pp. 227-240.

57. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit.

globale. Il sistema è sospinto in avanti dalla logica dell'anarchia la quale, mediante condizioni di causalità che dall'alto vanno verso il basso, condiziona le lotte per il riconoscimento in due modi: da una parte, facendo il possibile per ricercare il riconoscimento attraverso la violenza e, dall'altra, generando miglioramenti della tecnologia militare, che rendano tale violenza sempre più intollerabile. Questo genera un aumento dei costi, che porta allo scardinamento dell'autosufficienza delle identità statali postulata da Hegel e allo sviluppo tra gli stati di un *sensimento del noi* (*Wefeeling*) sovranazionale, che supera il carattere tragico della lotta hegeliana per il riconoscimento⁵⁸. Ogni cultura dell'anarchia costituisce uno stadio parzialmente stabile di questo processo, che funziona come attrattore locale nello sviluppo del sistema. Ogni nuovo stadio al di sotto dello stato mondiale è, tuttavia, instabile: nuove fasi emergono portando condizioni limite sempre più esigenti, che sono la soluzione all'instabilità dello stadio precedente⁵⁹; anche questo nuovo stadio, a sua volta, apporta nuove instabilità che richiedono una elaborazione della soluzione precedente, costringendo la logica a trasformare le strutture del riconoscimento da una base territoriale a una globale.

L'argomentazione che segue è più concettuale che storica, nel senso che lo sviluppo a stadi che discuto non si riferisce a una sequenza necessariamente temporale, ma a problemi di logica del riconoscimento che devono essere risolti, affinché emerga uno stato mondiale. Ho ordinato questi problemi in maniera cronologica perché le soluzioni ai problemi più 'vecchi' sembrano avere meno presupposti rispetto a quelli più recenti e, come tali, probabilmente esse sono scoperte dal sistema per prime. Ciò però non preclude la possibilità di saltare da

58. R. WILLIAMS, op. cit., qui pp. 257-263.

59. Questo potrebbe essere anche interpretato come un processo di 'epigenesi'; a questo proposito si veda: A. ETZIONI, "The Epigenesis of Political Communities at the International Level", in *American Journal of Sociology*, vol. 4, n. 68, 1963, pp. 407-421.

uno stadio all'altro, oppure di risolvere più problemi alla volta. Inoltre, la progressione a stadi che propongo è compatibile con il fatto che in un dato momento storico si possa tornare indietro. L'argomento, infatti, non è lineare; esso esige solamente che ogni passo all'indietro sia bilanciato alla fine da due passi in avanti.

3.1. *Primo stadio: il sistema degli stati*

Questo stadio è di completo non-riconoscimento, ciò che Hobbes chiamava 'la guerra di tutti contro tutti' e Hedley Bull un '*sistema*' di stati⁶⁰. Il sistema è costituito da tre condizioni limite: una interazione di fatto molteplice tra stati; l'assenza di ogni meccanismo che obblighi alla cooperazione tra gli stati stessi; la reciproca convinzione di essere 'nemici'⁶¹. Senza alcun tipo di riconoscimento, non si può percepire il sistema come un'identità collettiva. Anche quando gli stati prendono man mano coscienza della loro collocazione in un sistema hobbesiano e si costituisce una implicita identità collettiva, questa non può che essere 'inibita'⁶².

Lo stadio hobbesiano nel lungo periodo è instabile, perché non riesce a risolvere i bisogni di riconoscimento. Nel caso di una coppia di stati, possiamo rilevare questa instabilità e le sue conseguenze se consideriamo i due risultati possibili della lotta per il riconoscimento. La prima eventualità possibile è che lo stato più debole sia conquistato dall'altro più forte. La coppia si trasforma in una singola unità e l'autorganizzazione cambia luogo, spostando l'interazione verso altri stati⁶³. Se dal succes-

60. H. BULL, *The Anarchical Society*, op. cit.

61. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., qui pp. 260-263.

62. Ivi, p. 278.

63. Storicamente molto del consolidamento dell'autonomia politica a livello globale avviene in questo modo; cfr. S. KAUFMAN, "The

so verrà altro successo e le conquiste continueranno, alla fine rimarrà uno stato solo e il sistema non sarà più anarchico. Tale esito potrebbe anche essere visto come legittimo da parte dei suoi soggetti e, quindi, per qualche tempo essere stabile, ma se il conquistatore non riconoscerà le sue vittime, queste cercheranno di separarsi, ricreando di conseguenza un sistema anarchico. In altre parole, uno stato mondiale di tipo weberiano che non sia anche uno stato di tipo hegeliano – un ‘impero’ – sarà instabile nel lungo periodo.

La seconda eventualità possibile è quella di due stati che siano uguali per potenza. In tal caso, nessuno potrà conquistare l'altro. È questa una situazione che non comporta un costante stato di belligeranza, però richiede una continua preparazione alla guerra, che drena le risorse della società rendendo la guerra sempre molto probabile. Come per la prima, anche qui non c'è stabilità: o uno degli stati raggiungerà una superiorità di mezzi e conquisterà l'altro, oppure continueranno a lottare ‘consumandosi l'un l'altro’⁶⁴, fino a rendersi conto dell'inutilità di portare avanti la battaglia, per cui si accorderanno. È importante qui l'effetto dell'anarchia sulla tecnologia militare: il tempo fa aumentare i costi della guerra e con essi cresce anche una retroazione negativa alla politica di non-riconoscimento – all'opposto, un mutuo riconoscimento crea una retroazione positiva, perché consente ai competitori di dedicare molte più risorse ad altre finalità, inclusa la battaglia contro terze parti. Questa potrebbe essere la descrizione stilizzata del processo che ha portato alla Pace di Westfalia e possiamo oggi aspettarci un risultato simile, per esempio, nel conflitto israelo-palestinese. Ma come si è visto nelle due eventualità, si tratta di un sistema instabile,

Fragmentation and Consolidation of International Systems”, in *International Organization*, vol. 2, n. 51, 1997, pp. 173-208.

64. J. BURBIDGE, *The Cunning of Reason*, in R. HASSING (a cura di), *Final Causality in Nature and Human Affairs*, Catholic University of America Press, Washington 1997, pp. 151-162, qui p. 157.

che perciò si muoverà in avanti cercando un tipo di attrattore non hobbesiano.

3.2. *Secondo stadio: la società degli stati*

Le instabilità della cultura hobbesiana possono essere risolte muovendo il sistema verso una ‘società di stati’ (Hedley Bull) o verso una cultura lockiana dell’anarchia⁶⁵. Qui gli stati si riconoscono una sovranità legale, in quanto soggetti indipendenti. Ciò comporta accettare alcune limitazioni all’azione statale, che però consentono un guadagno di libertà positiva e di soggettività, che non esisteva nel mondo hobbesiano. Emerge anche una prima forma di solidarietà tra gli stati – essi si vedono come un ‘Noi’ vincolato da certe regole – che provvede a fornire risorse per una prima limitata cooperazione. D’altra parte, la profondità di questa identità collettiva rimane superficiale; in particolare, guerre limitate nel tempo rimangono un’ipotesi tollerata: la guerra non è utilizzata per conquistare altri stati, bensì è intesa legittima per obiettivi territoriali o per altre forme di guadagno – ciò che John Ruggie ha definito con i termini di guerra ‘*di posizione*’ e guerra ‘*costitutiva*’⁶⁶. Benché gli stati non costituiscano più un ‘nemico’ gli uni per gli altri, essi si comportano ancora da ‘rivali’⁶⁷. È proprio questo tipo di guerra che genera instabilità.

Gli individui non amano morire in guerra, soprattutto in un tipo di sistema come questo. Infatti, mentre nell’anarchia hobbesiana il sacrificio in guerra aveva più senso, giacché gli individui lottavano anche per un riconoscimento individuale, nell’anarchia lockiana, dove gli stati tra di loro hanno ottenuto

65. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit.

66. J. RUGGIE, “What Makes the World Hang Together?”, in *International Organization*, vol. 4, n. 52, 1998, pp. 855-885.

67. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., qui pp. 162-163.

un qualche riconoscimento, non si capisce come il sacrificio per lo stato possa incontrare i bisogni degli individui. Con il tempo, è molto probabile che gli individui faranno presente questi loro bisogni ai rispettivi leader – inducendo quest’ultimi a una maggiore prudenza nell’utilizzare la forza come strumento di politica estera – esercitando infine una pressione dal basso, grazie alla quale gli stati impareranno a desistere del tutto dalla guerra e a trovare mezzi non-violenti per risolvere le controversie (almeno tra stati che sono ugualmente riluttanti ad andare in guerra). Ciò che è importante osservare qui, è l’emergere di lotte individuali per il riconoscimento fianco a fianco con quelle degli stati, come fosse una forza a livello sistemico.

Questa instabilità ricorda la logica della teoria della ‘*pace democratica*’, nella quale la riluttanza degli individui a morire per i loro paesi contribuisce a rendere pacifiche le relazioni tra gli stati democratici. Non è detto, tuttavia, che la mia analisi dipenda dalla democrazia: gli stati democratici sono forse sufficienti a trasformare i desideri individuali di riconoscimento nella pace tra stati, ma non sappiamo se questi regimi sono necessari⁶⁸. Poiché ciò che ci interessa in questa sede è che si realizzi proprio il desiderio individuale di farsi riconoscere da chi sta fuori, mi sembra saggio lasciare aperta la possibilità che questo possa verificarsi a livello domestico.

Se dunque una cultura lockiana non ha come esito finale quello di uno stato stabile, verso quale direzione si muoverà allora il sistema? Una possibile risposta è il ritorno alla cultura hobbesiana, come è accaduto nella seconda guerra mondiale. Qualora l’Asse avesse conquistato il mondo, questo stadio avrebbe costituito motivo per passare a uno successivo: o le popolazioni conquistate si sarebbero ribellate perché non riconosciute, smembrando così l’impero dell’Asse e restaurando la logica dell’anarchia, oppure l’Asse le avrebbe riconosciute,

68. Potrebbe essere sufficiente, per esempio, che gli stati fossero ‘decenti’, nel senso sostenuto da J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.

gettando le basi per uno stato mondiale. Questo significa che, anche nel caso in cui vi fosse un temporaneo passo indietro lungo il percorso di sviluppo, l'instabilità della cultura hobbesiana lo respingerebbe in avanti verso una cultura lockiana.

3.3 *Terzo stadio: la società mondiale*

Il problema immediato della guerra è risolto dalla creazione di una comunità pluralistica per la sicurezza universale, che aggiunge alle condizioni limite del sistema l'esigenza della risoluzione non-violenta delle dispute. Il mutuo riconoscimento a livello sistemico ora comincia a estendersi anche agli individui, oltre che agli stati, facendosi analogo al tipo di riconoscimento che si ritrova negli stati territoriali; pertanto, la potremmo chiamare una società cosmopolitica o società mondiale. Il sistema adesso forza sempre più la libertà delle parti di cui è composto (non più libere di farsi la guerra) e, così facendo, sviluppa una forma più consistente di solidarietà rispetto a quella della società degli stati, una solidarietà che estende la libertà positiva sia agli individui che agli stati.

Eppure, anche questo stadio di sviluppo non raggiunge la stabilità di uno stato-finale, poiché manca di una protezione collettiva contro l'aggressione: anche se al momento ognuno si è impegnato in una risoluzione pacifica delle dispute, in futuro c'è sempre la possibilità che emerga uno stato 'canaglia' – o uno criminale tramite una rivoluzione interna – che rifiuti la non-violenza, attaccando gli altri membri del sistema⁶⁹. In linea di principio vi sarebbero due modi possibili di affrontare questo problema, nessuno dei quali però è disponibile in questo tipo di cultura. Il primo sarebbe quello di una coercizione centralizzata, che in una società mondiale di stati non può realizzarsi perché altrimenti gli stati perderebbero la sovranità. La seconda solu-

69. Cfr. J. MEARSHEIMER, *The Tragedy of Great Power Politics*, Norton, New York 2001.

zione consisterebbe in un'imposizione decentralizzata operata da un sistema collettivo per la sicurezza. Come la precedente, anche questa non è disponibile, poiché una comunità di sicurezza è compatibile con l'esistenza di stati che sono indifferenti gli uni al destino degli altri, cioè che non si impongono la necessità di un reciproco aiuto. Perciò, uno stato che sia minacciato da uno stato 'canaglia', non avrebbe la certezza di essere difeso dagli altri stati. Per sostenere una società mondiale, gli attori hanno bisogno di una maggiore domanda di riconoscimento, un riconoscimento che imponga non solo doveri negativi (la non-violenza) ma anche quelli positivi (reciproco aiuto).

In che direzione si muoverà il sistema a questo punto? C'è sempre la possibilità della degenerazione regressiva verso il primo e il secondo stadio, ma come abbiamo già visto, anche questi alla lunga risultano instabili, e ciò ci riporterebbe alla situazione del terzo stadio. Ci sono al contrario buone ragioni per avanzare a uno stadio successivo. Proviamo a considerare un sistema composto da tre stati: A, B, e C.

A e B formano una comunità di sicurezza ed entrambi ne ottengono riscontri positivi sia per loro – niente più paura della guerra, meno bisogno di eserciti costosi – sia per gruppi e individui. A e B saranno riluttanti ad abbandonare questi benefici, quindi, una volta ottenuta la pace, essi avranno tutto l'interesse a mantenerla. Ora poniamo il caso che C diventi una effettiva minaccia solo per B. Ciò per A potrebbe significare che un suo confine, precedentemente pacifico, possa essere ora occupato da un vicino ostile, ricreando una situazione di guerra e fornendo quindi ad A un interesse per aiutare B, sebbene A non sia direttamente minacciato⁷⁰. Anticipando l'eventualità di una conseguenza negativa dovuta alla fine di uno stato vicino, A si assicura le conseguenze positive che vengono dal conservare

70. L.-E. CEDERMAN, *Emergent Actors in World Politics*, Princeton University Press, Princeton 1997. Cederman mette in evidenza l'importanza della conformità territoriale per rendere sicura la pace di alcune zone.

con quel vicino relazioni pacifiche. Dato che questi incentivi sono reciproci, esiste sia una ragione a preoccuparsi delle sorti comuni, sia la forma di una alleanza permanente. Ciò non significa che gli stati continueranno a riconoscersi reciproci vantaggi, ma solo che quelli che intensificheranno i propri rapporti di solidarietà avranno più probabilità di sopravvivere, ipotizzando nel lungo periodo l'eventualità che essi possano "colonizzare" il sistema. Una volta che il sistema raggiunge lo stadio di società mondiale, il desiderio di riprodurla induce a un ulteriore sviluppo.

3.4 Quarto stadio: la sicurezza collettiva

A questo stadio il sistema acquista una ulteriore condizione limite: i suoi membri – che adesso sono sia individui che stati – non solo devono riconoscere la sovranità l'uno dell'altro e praticare un tipo di risoluzione non-violenta delle dispute, ma da essi ci si aspetta anche che si difendano reciprocamente dalle minacce, sulla base del principio *'tutti per uno, uno per tutti'*. Il sistema ha adesso raggiunto ciò che potremmo chiamare una 'cultura kantiana', vale a dire di sicurezza collettiva o di 'amicizia'⁷¹. Esiste un senso di identità collettiva ben sviluppato, costruito attorno alla questione della sicurezza, che crea una percezione di destino comune. Sebbene oggi siamo lontani da una identità del genere, tuttavia a livello regionale abbiamo avuto già alcune dimostrazioni. La facilità con la quale gli USA hanno messo assieme le coalizioni per combattere la prima Guerra del Golfo e la guerra al terrorismo, la persistenza della NATO anche dopo la fine della Guerra Fredda, come anche il cosiddetto Concerto europeo⁷², sono tutti esempi che spiegano bene

71. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., qui pp. 298-299.

72. P. SCHROEDER, *The Transformation of Political Thinking, 1787-1848*, in R. JERVIS (a cura di), *Coping with Complexity in the Interna-*

la percezione di un destino comune. Tuttavia, un sistema di sicurezza collettiva universale non è ancora uno stato mondiale. Gli stati territoriali mantengono la loro sovranità, e come tale il funzionamento del sistema dipende dal loro consenso; ma un sistema di sicurezza collettiva non può continuare a richiedere a suoi elementi di riconoscersi l'un l'altro nel senso di imporre un monopolio legittimo della forza per cercare di farlo rispettare. Il sistema è spontaneo in un modo che uno stato non lo è. Detto in senso stretto, esso rimane anarchico. Può apparire che, però, dato che la sicurezza collettiva sembra soddisfare le esigenze di riconoscimento degli individui e dei gruppi e dispone anche di una certa capacità di far rispettare tale riconoscimento, non sia necessario fare un ulteriore passo in avanti.

La difficoltà era già stata avvertita da Kant, la cui teleologia si è fermata alla federazione pacifica. Nell'importante *Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico*, egli sembra sostenere che alla federazione vadano attribuiti poteri coercitivi, che avrebbero qualificato in maniera significativa la sovranità dei suoi membri. Nella successiva opera *Per la pace perpetua*, egli limita in modo netto la sua proposta a livello di sistema puramente consensuale, senza alcun potere coercitivo a livello sovranazionale. Lo scetticismo di Kant circa la possibilità di uno stato mondiale è triplice: esso non è così flessibile da dare attuazione a una autorità politica su scala globale; gli stati non abbandoneranno mai la loro sovranità in cambio di un ordine mondiale; uno stato mondiale sarebbe dispotico. Prendendo spunto da Deudney, ho già discusso del primo motivo: i cambiamenti tecnologici dal XVIII secolo a oggi hanno reso possibile il progetto di un potere coercitivo a livello globale.

Per quanto riguarda gli altri motivi di scetticismo, essi sembrano imporre uno sviluppo del sistema che si deve fermare allo stadio di sicurezza collettiva universale e non può proseguire. Per sostenere, invece, che è inevitabile pensare a un altro stadio

tional System, Westview, Boulder 1993, pp. 47-70; J. MITZEN, "Toward a Visible Hand", op. cit.

di sviluppo dopo quello kantiano, bisogna cominciare discutendo dell'instabilità della sicurezza collettiva quale soluzione alla lotta per il riconoscimento. L'argomento sull'instabilità maggiormente addotto, comunemente enfatizzato dai realisti, è quello secondo cui i problemi connessi all'azione collettiva non fanno della sicurezza collettiva un adeguato deterrente contro l'aggressione; più se ne sente il bisogno, più è probabile che fallisca. Pur avendo forza, questa argomentazione presuppone che gli stati siano soggetti egoisticamente interessati, quindi conduce non alla creazione di uno stato mondiale, bensì alla degenerazione nello stato di anarchia, riportando la situazione nella cultura lockiana, se non addirittura all'ipotesi della guerra di tutti contro tutti. Come ho già dimostrato, questa tesi è minata alle fondamenta dal tipo di identità collettiva che accompagna lo sviluppo di un sistema di sicurezza collettiva. Tuttavia, vi sono due ulteriori fonti di instabilità.

In primo luogo, poiché la sicurezza collettiva è basata su un sistema di consenso nel quale gli stati conservano la propria sovranità, non vi sarebbe modo per impedire a uno stato di staccarsi e di armarsi per scopi aggressivi⁷³. Kant ha tentato di affrontare questo problema appellandosi a un volontario disarmo. Tuttavia, anche se ciò accadesse, non risolverebbe il problema di un possibile futuro riarmo⁷⁴. In secondo luogo e ancora più importante, la sicurezza collettiva non soddisfa pienamente i desideri di riconoscimento. In altre parole, a che cosa serve il mantenimento della sovranità, se non a mantenere il diritto di decidere unilateralmente, il diritto di revocare a un attore riconosciuto il suo *status* e dunque a mantenere la possibilità di ucciderlo? Uno stato può promettere di non esercitare questo diritto, e persino mantenere questa promessa per un lungo periodo; ma se il diritto di uccidere non è attribuito in modo

73. T. CARSON, "Perpetual Peace: What Kant Should Have Said", op. cit., qui pp. 179-180.

74. Cfr. J. MEARSHEIMER, *The Tragedy of Great Power Politics*, op. cit.

permanente a una autorità capace di imporre il riconoscimento, allora gli Altri rimarranno vulnerabili a un cambiamento delle politiche del Sé.

Le fonti dell'instabilità appena discusse, chiariscono cosa rende un sistema di sicurezza collettiva instabile. Ci resta però da capire perché la soluzione a queste instabilità potrebbe portarci in direzione di uno stato mondiale, piuttosto che regredire verso forme più primitive di anarchia. Per comprenderne i motivi, si devono fare tre considerazioni. La prima riguarda l'esistenza di una memoria collettiva che ci ricorda le conseguenze dell'anarchia rispetto alla sicurezza collettiva, memoria che dopo l'esperienza della prima e della seconda guerra mondiale ha giocato un importante ruolo nel processo di integrazione europea⁷⁵. È vero che i ricordi collettivi implicano un 'collettivo', come pure è vero che oggi le identità collettive sono molto più forti a livello regionale che non a livello globale. Ma la crescente interdipendenza sta potenziando l'identità collettiva a livello sistemico e quando essa si associa alla rapida ascesa di una sfera pubblica (*publicity*) transnazionale, ecco che sono esattamente memorie e ricordi globali, come l'11 settembre, quelli che cominciano a divenire possibili per la prima volta. Ulteriori testimonianze di sofferenza a livello globale – una guerra nucleare regionale? – potrebbero essere perciò una fonte di integrazione universale. In modo simile al ragionamento retrospettivo che Hobbes utilizzava per giustificare lo stato, queste memorie potrebbero tenere a freno le degenerazioni del sistema, facendo del regresso verso l'anarchia una possibilità meno attraente rispetto allo stato mondiale.

La seconda considerazione è che, se gli stati hanno creato una identità collettiva abbastanza solida da difendersi a vicenda (anche quando non sono direttamente minacciati), allora *de facto* essi stanno attuando effettive forme di obblighi tra di essi e

75. O. WAEVER, *Securitization and Desecuritization*, in R. LIPSCHUTZ (a cura di), *On Security*, Columbia University Press, New York 1995, pp. 46-86.

tra i loro cittadini, a prescindere dalla questione *de jure*: la sola ragione per cui non si dovrebbero costruire vincoli di riconoscimento – costituzionalizzandoli – sarebbe quella di lasciare aperta la possibilità a un cambiamento, cosa che sembra però non compatibile con un genuino impegno al riconoscimento universale. Qui il ragionamento hegeliano, secondo cui il desiderio di riconoscimento che non è reciproco in sostanza non è soddisfatto, può giocare un certo ruolo. Infatti, i tipi di attori che molto probabilmente rimangono più esposti a tale insoddisfazione, sono proprio quelli che si incontrano in questo stadio di sviluppo – individui la cui auto-percezione è quella di attori civili che rispettano le leggi, che credono che tutti gli individui e tutti i gruppi dovrebbero essere riconosciuti. Molti tra questi attori potrebbero essere suscettibili di ‘forza civilizzatrice dell’ipocrisia’⁷⁶ (*‘civilizing force of hypocrisy’*), tanto da rendere difficile, nel lungo periodo, giustificare la mancata costituzionalizzazione del riconoscimento di chi sta fuori.

Benché queste prime due considerazioni favoriscano la formazione dello stato mondiale, esse tuttavia sono ancora “negative”. Diventa a questo punto cruciale la terza considerazione, che riguarda la lotta stessa per il riconoscimento. Il riconoscimento che non si attua non è realmente un riconoscimento, poiché dipenderebbe solamente dalla buona volontà di chi riconosce. Per riconoscimento genuino si intende che chi è riconosciuto ha il diritto al riconoscimento e il Sé ha un dovere nei confronti dell’Altro. Un riconoscimento genuino ha a che fare con una forma di obbligazione, non con la carità.

La lotta per il riconoscimento, così intesa, diventa particolarmente importante per le ‘grandi potenze’, che sono probabilmente il più grosso ostacolo alla formazione di uno stato mondiale. Per quel che concerne le lotte degli individui e delle

76. J. ELSTER, *Strategic Uses of Argument*, in K. ARROW, R.H. MNOOKIN, L. ROSS, A. TVERSKY, R. WILSON (a cura di), *Barriers to Conflict Resolution*, W.W. Norton and Company, New York 1995, pp. 236-257.

piccole potenze il discorso è semplice: essi lottano perché la loro debolezza li rende vulnerabili nei confronti del più forte. Hanno poco da perdere nell'impegnarsi reciprocamente alla costruzione di uno stato mondiale e così ne diventano il principale motore di sviluppo. Le grandi potenze sono invece in una posizione assai diversa – meno vulnerabili degli altri attori, in grado di godere delle ricchezze derivanti dalle restrizioni imposte all'immigrazione in base alla loro sovranità, capaci di relazionarsi con gli altri stati in maniera opportunistica. In effetti, essere una grande potenza significa che si può fare a meno di imparare, almeno nel breve periodo, che il miglior modo di garantire la propria soggettività è costituzionalizzare gli obblighi verso gli Altri⁷⁷. Cosa avrebbero da guadagnare le grandi potenze dal fondersi in uno stato mondiale?

Questa è di certo una buona domanda, ma proviamo a pensare a cosa potrebbe accadere se le grandi potenze continuassero a mantenere la propria sovranità. Per quel che abbiamo visto, un sistema di sicurezza collettiva non conduce a uno stabile stato finale. È probabile che ci saranno individui e piccole potenze che continueranno a fare pressione per ottenere riconoscimento; quanto più il loro potenziale di violenza aumenterà, grazie alla diffusione di armamenti sempre più distruttivi, tanto più saranno in grado di elevare la minaccia nei confronti delle grandi potenze (si pensi alla Corea del Nord, o ad al-Qaeda). Le piccole e medie potenze avranno anche buone ragioni per federarsi, creando nuove grandi potenze che potranno 'bilanciare' quelle già esistenti e forse iniziare anche corse agli armamenti. In tali condizioni, l'abilità delle grandi potenze di tenersi a distanza dalla domanda di riconoscimento del resto del mondo sarà destinata a sparire, rendendo sempre più difficile sostenere un sistema nel quale il loro potere e i loro privilegi non siano

77. A. WENDT, *Social Theory of International Politics*, op. cit., qui p. 331; si veda inoltre L. GRUBER, *Ruling the World: Power Politics and the Rise of Supranational Institutions*, Princeton University Press, Princeton 2000.

legati alle applicazioni di regole e di leggi. Occorrerà tempo alle grandi potenze – e forse ancora di più alle *iper-potenze* come gli Stati Uniti – per vedere la luce. Ma se la scelta che si pone è tra un mondo di minacce crescenti dovute al rifiuto di un pieno riconoscimento degli Altri *versus* un mondo nel quale i loro desideri di riconoscimento sono soddisfatti, sembra sin d'ora chiaro quale sarà la decisione razionale che le grandi potenze dovranno prendere.

3.5 Quinto stadio: lo stato mondiale

Siamo giunti allo stato mondiale. Con il trasferimento di sovranità statale a livello globale, le forme di riconoscimento individuale non vogliono più essere mediate dai confini dello stato, sebbene ancora gli stessi stati conservino una qualche individualità (particolarismo dentro universalismo). Gli individui e gli stati in ugual misura hanno perso la libertà negativa dell'uso unilaterale della forza, guadagnando contemporaneamente la libertà positiva di una soggettività pienamente riconosciuta. Il sistema a questo punto potrà avere in se stesso un che di 'individuale'⁷⁸.

Rimane tuttavia ancora aperta la questione se uno stato mondiale abbia raggiunto una stabilità finale, o se sia ancora soggetto a squilibri che lo portino alla fine a sfaldarsi. In altre parole, avendo presupposto che la logica dell'anarchia è teleologica, come facciamo a sapere che essa comporterà un tipo di attrattore che si fissi in un punto, piuttosto, per esempio, di un attrattore periodico, che potrebbe causare cicli di anarchia e stati mondiali?

Una risposta parziale è che uno stato mondiale può avere la capacità di prevenire secessioni, poiché è dotato di una logica omeostatica più vigorosa rispetto a ogni altra cultura dell'anar-

78. L. BUSS, *The Evolution of Individuality*, Princeton University Press, Princeton 1987.

chia. Ciò però non basta: la coercizione da sola non è sufficiente, dato che gli individui e i gruppi continuano a evolversi e possono decidere che ciò che aveva soddisfatto i loro desideri di riconoscimento nel passato potrebbe non soddisfarli più. Gli sforzi di frantumare queste aspirazioni con l'uso della forza non hanno impedito la disgregazione di alcuni degli stati esistenti e, comunque, l'imporre il riconoscimento con la forza cozza, in ogni caso, con il principio che il riconoscimento non offerto liberamente non è affatto una forma di riconoscimento. Nel caso migliore, pertanto, la capacità di prevenire secessioni assicurerebbe una forma di sicurezza temporanea, ma non il riconoscimento.

Riflettendo sulla questione se la logica dell'anarchia abbia un punto di attrazione stabile, diventa importante sottolineare che questo non significa che uno stato mondiale debba sopravvivere per sempre. Gli equilibri sono sempre esposti a rischi di scosse esogene e, poiché uno stato mondiale è un sistema aperto, tali scosse potrebbero causarne il collasso. La logica dell'anarchia può raggiungere uno stato finale diverso da un punto di attrazione stabile solo se esiste qualcosa all'interno del sistema che induce necessariamente al collasso finale, modificandone la traiettoria di sviluppo. Rivolgendoci a tale questione, emergono tre obiezioni che possono essere avanzate al tipo di argomentazione che ho proposto fin qui; ognuna di esse mette in evidenza una potenziale fonte endogena di instabilità dello stato mondiale⁷⁹.

79. I conflitti per la distribuzione costituiscono un quarto potenziale di instabilità. Per una critica delle politiche di riconoscimento da questa prospettiva rimando a N. FRASER, "Rethinking Recognition", in *New Left Review*, n. 3, 2000, pp. 107-120; e inoltre a: Z. BAUMAN, "The Great War of Recognition", in *Theory, Culture and Society*, vol. 2-3, n. 18, 2001, pp. 137-150. Tale questione merita di essere trattata in maniera più sostanziosa di quello che posso fare io qui. Mi limito a dire che, mentre i conflitti distributivi possono complicare e ritardare la formazione di uno stato mondiale, dal mio punto di vista in una

La prima è la preoccupazione di Kant sul dispotismo: potrebbe uno stato mondiale essere uno stato dispotico? Se uno stato mondiale soddisfacesse solo il “sottile” criterio weberiano del monopolio legittimo della forza, allora in linea di principio esso potrebbe essere dispotico (un ‘impero’); ma comunque non costituirebbe uno stabile stato finale, poiché non soddisferebbe i criteri hegeliani, più spessi, di un reciproco riconoscimento tra eguali. In uno stato siffatto la lotta per il riconoscimento continuerebbe ad andare avanti. Dunque, a questo punto, sostenendo che uno stato mondiale di tipo weberiano potrà essere raggiunto solo attraverso la creazione di uno hegeliano, la questione centrale diventa se quest’ultimo possa mai essere dispotico. La minaccia più ovvia è quella del ‘deficit democratico’⁸⁰: la dimensione dello stato mondiale e la corrispondente diluizione della voce (*voice*) dei suoi membri, creerebbero una notevole distanza tra loro e lo stato stesso⁸¹. Le preoccupazioni odierne circa un deficit democratico, sebbene provengano primariamente dalla quasi totale assenza di strumenti formali che possano rendere giustificabili le strutture del potere transnazionale, costituiscono però già una fonte di resistenza all’integrazione politica, una resistenza che potrebbe intensificarsi man mano che l’integrazione cresce.

Dall’altra parte, invece, democrazie consolidate che già oggi affrontano questo problema, non vengono per questo considerate instabili. La tecnologia delle moderne comunicazioni e compromessi istituzionali come la democrazia rappresentativa e il principio di sussidiarietà, possono sostanzialmente mitigare le preoccupazioni democratiche; ma la vera lezione degli stati

economia globalizzata essi forniscono un fondamento razionale non molto convincente per la conservazione della sovranità territoriale.

80. K.-D. WOLF, “The New Raison d’Etat as a Problem for Democracy in World Society”, in *European Journal of International Relations*, vol. 3, n. 5, 1999, pp. 333-363.

81. R. DAHL, “A Democratic Dilemma: System Effectiveness Versus Citizen Participation”, in *Political Science Quarterly*, vol. 1, n. 109, 1994, pp. 23-34.

moderni è che la democrazia non è l'unica base della legittimità politica. L'attuazione di un mutuo riconoscimento tra eguali, il benessere economico e l'efficienza possono essere egualmente importanti, e potrebbero esserlo ancora di più in uno stato mondiale. Inoltre, se si considera come alternativa a uno stato mondiale l'anarchia di un mondo in cui gli stati territoriali conservino la propria sovranità, l'essenza della sovranità consentirà ancora al potere e alla forza di potersi irresponsabilmente esercitare contro chi non appartiene al sistema. Non è forse anche questa una forma di dispotismo⁸²? A prescindere che siano giustificati o meno, a chi devono rendere conto gli Stati Uniti per le migliaia di uccisioni di civili in Kosovo, Afghanistan e Iraq? Per quanto ci possano essere problemi di responsabilità anche in uno stato mondiale, sembrano comunque molto meno di quelli esistenti in un sistema anarchico.

Un secondo tipo di obiezione è il nazionalismo che nell'ultimo secolo, attraverso la decolonizzazione, ha sostanzialmente aumentato il numero degli stati nel sistema. Il tema del nazionalismo, in realtà, può essere interpretato come una prova a favore della mia argomentazione, visto che si tratta comunque di lotte per il riconoscimento. Nel 1945 la maggioranza della popolazione mondiale viveva sotto imperi che non li riconosceva pienamente, mentre oggi, grazie alle lotte per l'auto-determinazione, molti popoli hanno conquistato la loro piena soggettività. In questo senso, il nazionalismo ha reso possibile la partecipazione al sistema di attori che non avevano mai avuto precedentemente riconoscimento, contemplando quindi la possibilità di legami con istituzioni sovranazionali. Sono legami accettati in quanto riconosciuti in maniera consensuale, e quindi stabili. Le lotte nazionaliste per il riconoscimento non sono terminate e nuovi stati potrebbero essere ancora creati – il che vuol dire più

82. Y. TAMIR, *Who's Afraid of a Global State?*, in K. GOLDMANN, U. HANNERZ, C. WESTIN (a cura di), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, London 2000, pp. 244-267, qui p. 263.

‘anarchia’. Se, da un lato, maggiore frammentazione significa fare un passo indietro, dall’altro, costituisce tuttavia un presupposto per farne uno in avanti, poiché solo quando la differenza viene riconosciuta una più ampia identità può divenire stabile⁸³. Lungi dal sopprimere il nazionalismo, uno stato mondiale sarà possibile solo se esso ne abbraccerà la lotta.

Veniamo così a un ultimo motivo di obiezione alla mia tesi. Da una parte io dico che uno stato mondiale sarebbe un soggetto di persone collettive (*corporate persons*) o un Sé; dall’altra che l’inevitabilità di uno stato mondiale presuppone un Sé stabile che deve dipendere da un mutuo riconoscimento con un Altro. Se però assimiliamo tutti i soggetti in una identità collettiva, viene a mancare a uno stato mondiale proprio il riconoscimento di un tale Altro. Dunque, anche bandendo l’Altro extra-territoriale⁸⁴, come sarà composto questo Sé globale? In altre parole, chi riconosce lo stato mondiale?

Il riconoscimento presuppone un asse di differenziazione tra i potenziali soggetti e dunque la risposta a queste domande va distinta in due parti. In primo luogo, si può dire che uno stato mondiale dovrebbe essere riconosciuto dagli individui e dai gruppi che costituiscono le sue parti ed esso, a sua volta, dovrebbe riconoscere queste parti. Ciò diventa possibile poiché, sebbene le parti e l’intero si costituiscano reciprocamente, essi non sono comunque la stessa cosa; c’è un confine o una differenza tra loro. I membri di uno stato mondiale hanno proprie soggettività che ne tengono a freno la condotta, così come lo stato mondiale ha una soggettività che tiene a freno i comportamenti dei membri. Questa differenziazione interna permette a ognuno di riconoscere l’Altro, al contrario di incorporare l’Altro all’interno della propria definizione di Sé. Un tale processo avviene ogni giorno all’interno degli stati territoriali. Tale confronto, inoltre, mette in evidenza una importante differenza:

83. M. WALZER, *The Reform of the International System*, op. cit.

84. A. HARRISON, *After Contact: The Human Response to Extraterrestrial Life*, Plenum Press, New York 1997.

negli stati territoriali la lotta per il riconoscimento presuppone un confine spaziale tra coloro che sono membri e quelli che ne sono esclusi. Le persone che vivono all'interno formano un proprio Sé non solo in relazione con un altro qualunque, ma attraverso pratiche che li portano a differenziarsi dagli Altri che sono all'esterno. Dal momento che uno stato mondiale è globale, esso non disporrebbe di un simile Altro all'esterno, cosa che finirebbe per minarne la soggettività.

Questo ci conduce alla seconda parte della risposta: uno stato mondiale potrebbe compensare l'assenza di una differenziazione spaziale attraverso una differenziazione temporale tra le sue parti e il suo passato⁸⁵. Il passato qui è l'anarchia, con tutti i suoi problemi. In termini hegeliani si potrebbe dire che nel momento in cui si determina un Sé globale, l'Altro diventa la 'storia'. Naturalmente, non avendo questo Altro una soggettività propria, non potrà letteralmente riconoscere lo stato mondiale. Ma una funzione equivalente a questo riconoscimento può essere ottenuta tramite un atto di temporale auto-differenziazione. Sia a livello individuale, sia a livello collettivo, le identità sono sempre costituite tramite narrative⁸⁶, in cui l'identità presente si legittima in relazione al passato (e spesso anche al futuro). Alcune volte, come in molte delle narrative nazionaliste, questo processo interpreta il presente Sé come un'immagine identica a quella del suo passato, altre volte, invece, le narrative collettive provocano una rottura tra le precedenti identità e quelle presenti. La Germania di oggi, per esempio, costituisce la sua identità attraverso la sua differenza con il regime nazista. L'auto-differenziazione temporale rende possibile la costituzione

85. Cfr. J. RUGGIE, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", in *International Organization*, vol. 1, n. 47, 1993, pp. 139-174; inoltre O. WAEVER, *Securitization and Desecuritization*, op. cit.

86. E. RINGMAR, "The Recognition Game: Soviet Russia against the West", op. cit.

reciproca e in tal modo autorizza un 'Altro' a rendere stabile il Sé globale.

La stabilità solleva un'ultima questione: cosa accade dopo che si raggiunge lo stato mondiale? Possono veramente la politica (*politics*) e la storia giungere a una fine? Se con 'politica' e 'storia' noi intendiamo ciò che succede in uno stato di anarchia, vale a dire lotte per il riconoscimento combattute per mezzo della guerra, allora sì, in un certo senso esse potrebbero avere una fine. Dico 'in un certo senso' perché uno stato mondiale avrebbe ancora bisogno di riprodurre se stesso e come tale sarebbe continuamente in fase processuale, esposto dunque a sconvolgimenti temporanei. Però, uno stato mondiale differisce dall'anarchia per il fatto che vede questi sconvolgimenti come un misfatto, un crimine e non come una forma di politica o di storia. La possibilità che ci sia il crimine ci accompagnerà per sempre, ma questo non ne fa una valida alternativa a uno stato mondiale. Dunque, in senso non-anarchico politica e storia non possono finire. Uno stato mondiale non è un'utopia nella quale le lotte non trovano più spazio: esistono sempre modalità differenti per costituire forme *spesse* di riconoscimento e questo tipo di lotte sono parte della condizione umana⁸⁷. La differenza è che una volta che uno stato mondiale emergerà, queste lotte saranno risolte tramite l'applicazione delle leggi. Dunque, piuttosto che parlare di una completa fine della storia, sarebbe meglio dire che uno stato mondiale è la fine di un determinato tipo di storia. Anche se un *telos è finito*, un altro potrebbe iniziare.

4. Conclusioni

Contro la guerra perpetua del realismo e la contingenza della pace perpetua del liberalismo moderno, ho sostenuto che uno stato mondiale è inevitabile. A portarci in questa direzione

87. A. HONNETH, op. cit., qui in particolare pp. 126-127; si veda inoltre: Z. BAUMAN, "The Great War of Recognition", op. cit.

è stata la logica dell'anarchia, che incanala le lotte per il riconoscimento verso uno *stato finale* che trascende quella stessa logica. Ciò ci spinge a pensare che 'il principio ultimo dell'organizzazione [del sistema] sta nel risultato del processo e non nella sua origine'⁸⁸, e che quindi la logica al lavoro nel sistema è quella del riconoscimento, non dell'anarchia. È naturale a questo punto chiedersi se uno stato mondiale è desiderabile. Sebbene tale questione non sia direttamente rilevante per la mia argomentazione, e non possa essere discussa in questa sede⁸⁹, dal mio punto di vista la risposta è chiaramente positiva. A parità di cose, sembra difficile sostenere che un mondo nel quale il riconoscimento è diseguale e il diritto a utilizzare la violenza organizzata è privatizzato sarebbe eticamente superiore a un mondo in cui il riconoscimento è eguale e l'uso della forza collettivizzato. Questo non significa certo che uno stato mondiale potrà soddisfare tutte le richieste di giustizia, ma solo che esso rappresenta la condizione minima per un ordine mondiale giusto.

Ho sostenuto, inoltre, che uno stato mondiale emergerà a prescindere dalla volontà di perseguirlo. Al fine di rispondere a chi potrebbe dire che in questo modo ho eliminato ogni ruolo riservato all'agire umano (*human agency*), in queste conclusioni voglio controbattere mostrando che non è così, sia a livello micro che macro.

Al livello micro, l'agire umano è preso in considerazione tanto quanto lo è in teorie non-teleologiche. Le lotte per il riconoscimento sono intenzionali e non c'è niente della logica dell'anarchia che le forzi, costringendole ad andare in una direzione piuttosto che in un'altra. L'anarchia è (ancora) ciò che

88. Jeff Tollaksen citando parzialmente David Bohm, in J. TOLLAKSEN, *New Insights from Quantum Theory on Time, Consciousness, and Reality*, in S. HAMEROFF, A. KASZNIAK, A. SCOTT (a cura di), *Toward a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 1996, pp. 551-567.

89. Y. TAMIR, *Who's Afraid of a Global State?*, op. cit.; D.R. GRIFFIN, *Beyond Anarchy, Plutocracy, and Imperialism: The Need for Global Democracy*, (titolo provvisorio), Claremont Graduate School, Mimeo.

gli stati (e gli altri attori) fanno di essa, per cui gli stati tramite le politiche mondiali si rendono ancora responsabili della qualità della vita. Inoltre, all'intenzionalità degli attori che lottano per il proprio riconoscimento, si aggiunge anche una possibile intenzionalità più orientata al globale, quella degli attori che credono nell'inevitabilità dello stato mondiale e che cercano di accelerarne il corso. Per intenderci: questo tipo di agire è un'arma a doppio taglio. Da una parte, la convinzione dell'inevitabilità dello stato mondiale potrebbe fornire alle persone ragioni per ridefinire intenzionalmente i propri interessi coerentemente a esso, facilitandone così il processo. Dall'altra parte, però, tali convinzioni potrebbero anche essere usate per giustificare le forzature del corso della storia, quindi per far la guerra a coloro che rifiutano di accettarle. Alcuni tra i peggiori eccessi dell'agire umano – nazismo, bolscevismo, e così via – sono stati commessi in nome proprio di una fede teleologica. Tuttavia questa è la condizione umana: il fatto che il sentiero verso uno stato mondiale è aperto a tali possibilità, è un'argomentazione a favore di un modo 'migliore' di agire, non peggiore.

Inoltre, la mia argomentazione contiene un interessante risvolto politico relativo alla *grand strategy*. Se avessero ragione i realisti a pensare che l'anarchia ci porta alla guerra, allora potremmo definire la sovranità di uno stato in termini egoistici e dunque sarebbe sensato da parte di uno stato agire su questa base: il diritto internazionale diventerebbe irrilevante oppure un impedimento agli interessi nazionali, perciò uno stato potrebbe perseguire politiche unilaterali ogni volta che se ne presentasse l'occasione. Se, invece, ad avere ragione fosse l'inevitabilità di uno stato mondiale, allora emergerebbe una *grand strategy* diversa: piuttosto che affondare sulla nave della sovranità nazionale, gli stati dovrebbero cercare di stringere "l'accordo migliore" nel quadro della emergente costituzione globale, il che consiglierebbe l'accettazione del diritto internazionale e la partecipazione alle istituzioni multilaterali. Ironicamente, nell'ipotesi di uno stato mondiale, gli stati che perseguissero

una tale politica farebbero molto più i loro interessi che non quelli ancorati a una logica realista.

Per finire, a livello macro vi è l'affascinante possibilità che il sistema mondiale diventi agente del proprio sviluppo. In questa sede non ho potuto discutere di questa ipotesi, dal momento che ho limitato la mia trattazione agli aspetti non-intenzionali del macro-processo. Eppure se fosse completamente realizzato, uno stato mondiale sarebbe un attore intenzionale. Un tale attore certo non avrebbe potuto progettare la propria creazione, ma pare improbabile pensare che prima della sua apparizione non vi fosse alcuna intenzionalità a livello sistemico, finché improvvisamente non sia emerso pienamente formato nello stato mondiale. Invece, sembra più plausibile pensare che il processo di formazione dello stato mondiale comporti una progressiva 'amplificazione' a livello globale dell'intenzionalità degli individui e dei gruppi. Se all'inizio il livello di intenzionalità sistemica è relativamente basso, con il progredire del sistema lo stato mondiale ne acquisterà sempre di più, consentendogli una maggiore partecipazione quale agente del proprio sviluppo. Sebbene esso imponga limiti alla libertà dei suoi membri, è solo in questo modo che questi ultimi potranno realizzare pienamente la loro soggettività.